BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
15 — M
12 M
R. VI. 4 M.

Digitized by Google

DISPVTATIONES
THEOLOGICÆ
IN
PRIMAM SECVNDÆ
D. THOMÆ.
TOMI DVO.

Digitized by Google

Digitized by Google

DISPVTATIONES
THEOLOGICÆ
IN
PRIMAM SECVNDÆ
D. THOMÆ.
TOMVS PRIMVS;
SIVE
VNIVERSI CVRSVS THEOLOGICI
TOMVS TERTIVS:

QVI CONTINET TRACTATVS
DE ACTIBVS HVMANIS,
DE PASSIONIBVS ANIMÆ,
DE HABITIBVS ET VIRTVTIBVS,
DE VITIIS ET PECCATIS:

Auctore R. P. RODERICO DE ARRIAGA, è SOC. IESV Lucronienſi Hiſpano, S. Theologiæ Doctore, & in Cæſareâ Regiâque Pragenſi Vniuerſitate olim Profeſſore, nunc eiuſdem Vniuerſitatis Cancellario.



ANTVERPIÆ,
EX OFFICINA PLANTINIANA
BALTHASARIS MORETI.
M. DC. XLIV.

Digitized by Google

Digitized by Google

EMINENTISSIMO
DOMINO
D. IOANNI
S. R. E. PRESBYTERO
CARDINALI
DE LVGO,
E SOCIETATE IESV.

QVOD, ob clariſsimam tuam Sapientiam (nobilis Ingenij conſtantíſque Laboris digniſsimum fœtum) ab ipſo pænè, quo calamum ad ſcribendum aſſumpſeram, momento Tibi debitum, CARDINALIS EMINENT^ME, necdum ad hodiernam vſque diem exſoluerim, Tua effecit priuatæ Perſonæ religioſa veſtis; quæ licet animum omnis omnino capaciſsimum honoris texerit, non admiſit tamen illos Dedicationis titulos, quos longa temporis cõſuetudo publicis tantummodò permiſit perſonis. Cùm primùm igitur Te in Purpurato-

Digitized by Google

rum Patrum Senatum adlectum fama non dubia vulgauit, feſtinus exiliénſque properare cœpit ad Te meus hic Theologicarum lucubrationum Tomus tertius: qui Tuam hodie Purpuram exoſculatur venerabundus. Sanè, teſtante Philoſophorum principe, Dijs, Parentibus, & Magiſtris adeò quæ habemus debemus omnia, vt pares beneficijs gratias illis reponere poſsimus numquam. Nónne igitur Tibi, in nobiliori Philoſophiæ parte olim doctiſsimo ac ſuauiſsimo Profeſſori meus hic debebitur labor? Quòd ſi cum Diuo Ennodio ipſis etiam Parentibus Magiſtros præferre libuerit: (ita enim hos ille alloquitur Oratione 4. *Veſtri ſiunt inſtitutione, quos Natura Parentibus conceßit: Parentis officium comitem habet luxuriam; Præceptoris ſolicitudinem: Genitor ſit delicijs; Inſtitutor laboribus: Libertatem tribuit origo; dignum libertate facit Præceptor.*) Quod ſi ita, inquam, in animum induxerimus; mirari profectò debebit nemo, qui Tomum hunc libentem lubentémque ad Te viderit aduolare; vtpote ſtrictiori etiam Tibi quàm Parentibus iure debitum; Tuum potiùs quàm meum; ac proinde pluſquam Parentis vlnis excipiendum; eíſque conſpiciendum dulciſsimis Parentis oculis, quibus filij etiam maximè deformes gratioſiſsimi ſolent apparere.

In quem verò Theologicæ diſputationes maiori ferrentur pondere quàm in Te, qui Theologicis tuis Operibus Orbem ita illuſtraſti, vt quando

Sacræ

Sacræ Tibi Purpuræ honorem VRBANVS VIII. decreuit, publicus aulæ Romanæ clamor, à nobis etiam in Germaniâ auditus, Te cum ſummis non huius tantùm temporis, ſed antiquiorum annorum Theologis iure merito comparandum eſſe apertè conteſtatus fuerit? Hæc Tua doctrina eſt, quam quaſi gemmantem adhuc Societas noſtra tanti æſtimauit, vt pænè tam citò audiueris apud illam Profeſſor quàm diſcipulus. Ex quo enim Theologicas ſcholas diſcipulus frequentare cœpiſti, iam omnes vno ore tantum Te ominabantur Profeſſorem futurum, quantum deinde omnes experti ſumus. Vnde effectum, vt è diſcipulo ſubitò fueris Metaphyſicæ conſtitutus Magiſter: quo ego tempore vnus ex illis eram, qui Tuam doctrinam auidiſsimis auribus primi exceperunt. Hæc Tua eſt Sapientia, quam toti Hiſpaniæ Roma Vrbium domina inuidit. Vix enim in Hiſpaniâ Theologicam conſcenderas Cathedram, cùm Tua in abſtruſis quæſtionibus ſumma claritas, in difficultatibus minimis maximum ingenium, in humilioribus materijs ſublimis diſſertatio, tantam ſui in Italiâ æſtimationem conciuit, vt Collegio noſtro Romano, nobiliſsimo Societatis gymnaſio, niſi per te vnum ſatisfieri non poſſe iudicatum ſit. Eripuit igitur Te Caſtellanæ Prouinciæ Societatis noſtræ Caput. Adfui valedicenti Tibi: ſcio tenerrimum Collegij ac Prouinciæ totius à Tuo diſceſſu ſen-

ſum: reluctari quidem illa reuerenter maluiſſet; ſed iuſto imperio parendum fuit. Verùm, quid miremur, Romam Te Valliſoleto inuidiſſe, quando Sanctiſſimus ipſe ac prudentiſſimus Chriſti Vicarius pro Purpuratorum Patrum ſacro Senatu Te etiam è ſinu & gremio Societatis abſtraxit? &, vt illuſtrares potiùs Purpuram, quàm vt ab eâ lucem acciperes; vt lumen toti Eccleſiæ adderes (verba hæc ſunt vnius ex Eminentiſsimis Tuis Fratribus, Electioni Tuæ in Conſiſtorio applaudentis) in Eccleſiæ candelabro, in ſede proximè vicinâ ſupremæ conſtituit, Societate noſtrâ reuerenter reluctante. Quàm enim illa incorruptum cupit votum, quo ſe Profeſsi adſtringunt, nec indirectè quidem dignitates vllas ambiendi, aut etiam acceptandi, niſi Vicarij Chriſti imperium accedat; tam timere exinde poterat, ne obloquentium linguis vlla de Te minùs benè loquendi præberetur anſa, néve de ipsâ Societate liberiùs ſentiendi occaſio daretur, quaſi ex alterutrâ parte peccatum in aliquo fuiſſet. Et verò vel ipſa ſola tanti Filij iactura non poterat Societati non grauis accidere. Verùm ab hoc vltimo dolore Tu ipſe nos liberaſti: à nobis enim ſolâ paſſus es Te veſte diſcerni. Agis namque, quam priùs egeras, religioſam vitam: lecti cibíque ratio eadem; idem meditationum ac exercitiorum ſpiritualium curſus; eadem morum affabilitas; demiſſio animi

animi eadem: idem denique manes, qui ſemper fueras: magnus ſemper, ſemper maximus: vt honores, qui de fortiſſimis etiam quos amplectuntur, in indigna quæque circumagendo, triumphare nouerunt, à Tuâ æquanimitate generosè debellati, herbam Tibi porrigere debuerint. Ne verò prior illa doloris occaſio Societatem afficeret, ipſe ſummus Chriſti Vicarius obtinuit; dum de Tuâ promotione non plus Tibi quàm ſtatuæ lapideæ innotuiſſe publicè teſtatus eſt, in hæc aut ſimilia verba prorumpens: *Dignitates ſi quâ in Te viâ in Societatem ingrediantur, ſummam ei gloriam potiùs quàm vllum vel leue detrimentum adferent.* Fortaſſis teſtimonium hoc, etſi in ſe maximum, ad Tuam tamen & Societatis in Te innocentiam comprobandam ſuperfluum alicui videri meritò poſſet: qui enim Te priùs nouerant (nouerat autem tota Romana Curia; nouerat Societas tota; nouerant docti omnes) adeò Te ſciebant ab omni ambitu remotum; vt proinde miratus vllus nequaquam fuerit, dum ad Tuæ electionis nuntium, deliquium Te paſſum eſſe narratum eſt. Quâ occaſione in ea prorupiſti ſanctiſſimo Religioſo digniſſima verba, *Miſeremini mei ſaltem vos amici mei, quia manus Domini tetigit me.* Quò enim magis ab Ingenio, Doctrinâ & Virtute ad ſummos quoſque honores efformatus iam pridem fueras; eò magis Te illis iudicabas indignum; eò magis illos auerſabaris. Verùm

rùm ea eſt ſapiens diuini Numinis prouidentia, vt illos euehat, qui pridem dignitatibus maturuerunt; non quos ipſæ primùm excoquant dignitates. Hinc illa eſt Anaſtaſij Sinaitæ acuta ponderatio in verba Geneſ. I. *Fecitq́ Deus duo luminaria, & ſtellas, & poſuit eas in firmamento cæli,* Solem ſcilicet & aſtra non in ipſis creata cælis, ſed alibi perfecta, ac tunc, quæ in firmamento cæli collocarentur, iudicata digna. Imitatus in terris Deum Dei Vicarius in Tuâ creditur electione, dum, quem intra religioſa clauſtra in priuato cubiculo Solem iam pridem ipſe nouerat, nunc in firmamento Eccleſiæ collocauit; vt veluti Orbis hic à Sole, ita à Te Eccleſia tota poſſet faciliùs illuminari. Et nos cum Ieſu Sirach iu-
Eccli. 50,7. re merito diceremus: *Et quaſi Sol refulgens, ſic ille effulſit in templo Dei.* Viue ergo, CARDINALIS EMINENTISSIME, Eccleſiæ toti, quæ nouum à Te quærit ſplendorem; viue decus Purpuratorum Patrum; viue Societatis noſtræ gloria, viue columen. An non
Eſther 4,14. poſſumus & nos dicere: *Et quis nouit, vtrùm idcircò ad Regnum* [ad Purpuram] *veneris, vt in tali tempore parareris?* Inſolens numquam eſt religioſis Ordinibus viſum, ſi graues ſæpè ſentiant aduerſarios, ſi duras patiantur perſecutiones. Quem autem in his occaſionibus apud ſupremum totius Religionis Chriſtianæ Caput meliorem ſibi poterat Societas optare Patronum, quàm Te Filium Matri quàm charum tam ſimilem, Ingenio & Virtute ac Prudentiâ ad ſiniſtras

obie-

obiectiones deterendas apprimè inſtructum? Viue ergo iterùm Societati; & munuſculum hoc, quod illa Tibi per me vnum è minimis ſuis filijs offert, non dignitate ſuâ, ſed offerentis affectu metiendum, lubenti animo ſuſcipe; & me illo, quo ſemper, amore proſequere

EMINENTIÆ TVÆ

indignum ſeruum

Rodericum de Arriaga.

FACVLTAS
R. PATRIS PROVINCIALIS BOHEMIÆ SOCIETATIS IESV.

CVM Sacræ Cæſareæ Maieſtatis decreto omnibus & ſingulis Typographis & Bibliopolis ac quibuſcumque alijs ſeriò firmiterque inhibeatur, ne quis vllos libros à noſtris Patribus huc vſque editos, vel in poſterum edendos intra Sacri Romani Imperij, Regnorum & Dominiorum ſuæ Cæſareæ Maieſtatis hereditariorum fines imprimere, recudere, aut alibi impreſſos adducere & diſtrahere, clàm ſeu palàm, ſine prædictorum Patrum conſenſu audeat vel præſumat; Ego Gregorius Schelizius, Societatis IESV per Bohemiam Præpoſitus Prouincialis (poteſtate mihi ad id factâ ab admodum Reuerendo Patre Noſtro Generali Mutio Vitelleſco) ſoli Balthaſari Moreto, Antuerpienſi Typographo, licentiam concedo, excudendi Tertium Tomum Theologicum à R. P. Roderico de Arriaga Societatis noſtræ Theologo conſcriptum, atque à deputatis ad id Patribus Theologis reuiſum & approbatum. In quorum fidem hoc ei teſtimonium & Priuilegium ad decennium manu noſtrâ ſubſcriptum & ſigillo munitum dedimus. Pragæ x. Februarij, anno M. DC. XLII.

Gregorius Schelizius.

Eamdem Facultatem prædictus R. P. Gregorius Schelizius, Prouinciæ Bohemiæ Prouincialis, conceſſit pro Tomo Quarto Theologico eiuſdem R. P. Roderici de Arriaga, litteris ſuis, datis Pragæ die VIII. *menſis Auguſti* M. DC. XLIII.

APPROBATIO CENSORIS.

TRACTATVS R.P. Roderici de Arriaga de Actibus humanis, Paſſionibus animæ, Habitibus & Virtutibus, Vitijs & Peccatis; *item* de Legibus, Gratiâ, Iuſtificatione & Merito; *in quibus materiæ eruditè & ſubtiliter diſcutiuntur & accuratè expenduntur, magno Theologorum commodo euulgandos cenſeo. Antuerpiæ* V. *Septembris* M. DC. XLIV.

P. Coens S.T. L. Canon. &
Librorum Cenſor Antuerp.

R. P. RODERICI DE ARRIAGA

E SOCIETATE IESV

TRACTATVS

DE

ACTIBVS HVMANIS.

PROOEMIVM.

EGIMVS *ſine præcedentis ſecundi Tomi de Vltimo fine hominis, ſeu de Beatitudine ſupernaturali, ad quam nos Deus diuinitus eleuare dignatus eſt: quia verò adulti ad eum finem non niſi bonorum operum fulti præſidio pertingere poſſunt; ideò in hoc tertio Tomo de eis bonis operibus diſputabimus, ea omnia diſcutientes in primis, quæ communia ſunt tam bono quàm malo operi; v. g. quæ ad rationem voluntarij & inuoluntarij, liberi ac neceſſarij pertinent; deinde quæ ad bonitatis & malitiæ in eoſdem actus deriuationem ſpectant; tertio loco de paſſionibus; quarto de virtutibus in communi; quinto & vltimo de vitijs & peccatis. Cetera, quæ ad pleniorem operum ſupernaturalium cognitionem pertinent, tam ratione gratiæ, à quâ procedunt, quàm legum, quibus conformantur, & ſpecificæ inter ſe diuerſitatis, Chriſtiquè Domini, qui omnium bonorum operum, omnis ſupernaturalis gratiæ copioſiſſimus nobis exiſtit fons per ſeptem Sacramenta, velut per ſeptem riuos eadem dona in nos deriuans, in ſequentes Tomos, Deo auſpice, diſcutienda differimus.* Scopus & ſumma totius Operis.

Aduerto tamen, etſi D. Thomæ non defuerunt multæ rationes, vt priùs de actibus humanis, deinde de voluntate ſecundùm ſe ageret, nobis nihilominùs commodius viſum eſſe, ea quæ ad voluntatem ſpectant præmittere, vt deinde de illius actibus faciliùs diſcurrere liceat. Aduerto autem Secundò, multa ex his, quæ à Theologis in præſenti diſputantur, à me in libris de Animâ diſcuſſa fuiſſe: ideò vel ea omittam hic omnino, vel ſolùm breuiter concluſiones indicabo; vbi verò aliquid ſingulare addendum occurrerit, non grauabor ſubſiſtere; ea autem, quæ quaſi ad ſubſtantiam ipſius voluntatis & comparationem cum animâ ſpectant, quia pro præſentis Tomi intento inutilia ſunt, & eis libris de Animâ ſunt à me fusè tractata, nec quidem inſinuabo. Cur auctor non ſeruet ordinem doctrinæ S. Thomæ.

DISPVTATIO PRIMA.

De obiecto Voluntatis; & quomodo illud reſpiciat.

1 Divvs Thomas q. 8. circa voluntatem quærit, an poſſit amare malum quà tale, & è contrario odio habere bonum quà bonum. De quâ difficultate egi diſput. 7. de animâ ſect. 1. & docui cum omnium ferè Theologorum & Philoſophorum ſententiâ, malum quà malum amari non poſſe; nec è contrario, bonum quà tale odio haberi. id quod ipſius naturæ lumen dictare videtur. Amare enim eſt affici erga aliquod obiectum: quomodo autem quis ad turpe quà tale poterit affici, cùm potius è contrario illud naturaliter horreatur, deterreat, & à ſe homines elonget? Ad obiectionem verò, quæ ſumitur ex eo, quòd alteri poſſumus amare malum quà tale, relictis aliorum ſolutionibus, quæ fortè ſolis vocibus à veritate diſcrepant, dixi cum communi, eo caſu malum alterius apprehendi vt bonum ipſius amantis, ideoque ſemper amari ſub ratione boni. Quo ſenſu etiam mihi ipſi poſſum malum amare, ſi illud apprehendam vt bonum alteri perſonæ, quam amo: v. g. dum quis ſibi dolores procurat, vt Deo ſatisfaciat pro peccato, aut vt in ipſum ſuum amorem oſtendat; item quando quis ſibi mortem optat, vt liberetur à doloribus & moleſtijs grauioribus: maius enim malum reputat eos dolores quàm mortem; in his ergo & ſimilibus caſibus res quidem amata mala eſt, at ratio ſeu motiuum vltimum talis amoris eſt bonum aliquod in eâ re malâ apprehenſum, vel alteri perſonæ, vel mihi ipſi ex eo malo promanaturum.

Malum quà malum amari non poteſt, nec bonum quà tale odio haberi.

Quo pacto alteri, imò & nobis malum amemus.

Obiectio. Obijcies, Inter duo bona æqualiter propoſita poteſt voluntas minus præ maiori eligere (vt alibi docui contra Patrem Vaſquez, & infrà 2 diſput. 6. ſect. 3. aliquid tangam;) atqui eo caſu, quia minus bonum in præſentiâ maioris videtur habere quà tale rationem mali, eo ipſo videtur voluntas in malum quà tale ferri, ergo.

Solutio. Reſpondeo, tunc non ferri voluntatem in illud bonum formaliter quà minus; ſub quo conceptu admitto nunc illud habere rationem mali; ſed fertur in illud quod re ipsâ minus eſt, quà bonum tamen eſt formaliter. His poſitis ſit

SECTIO PRIMA.

Vtrùm voluntas ſolùm verſetur circa finem.

Qværimvs, an voluntas tantùm ſit eorum quæ ſunt ad finem. Hac de re nonnihil Tomo præcedenti in materiâ de beatitudine. & res eſt facilis, ac fortè de ſolo nomine. Finis dupliciter poteſt accipi, vel poſitiuè vel negatiuè. Finis negatiuè eſt obiectum illud quod amo propter ſe, nec ordinando illud ad aliud, nec amando quidquam propter ipſum; vel quia illud iam poſſideo, & iam non indigeo vllis medijs pro illo; vel quia non cogito de poſſeſſione, ſed præciſè in eius bonitate cognitâ conquieſco per complacentiam; ideoque non ago de medijs ad illam realiter obtinendam neceſſarijs. Finis poſitiuè ille eſt, qui non ſolùm propter ſe amatur, ſed etiam mouet voluntatem vt alia propter ipſum amentur. Hanc diſtinctionem finis alijs verbis tradit Vaſquez diſp. 32. cap. 3. ex Caietano, nempe in finem in actu exercito, id eſt negatiuum; & in finem in actu ſignato, id eſt poſitiuum; meo tamen iudicio per terminos à me poſitos res meliùs declaratur; diuerſitas tamen nullius eſt momenti. Ad rem verò

Finis duplex.

Dico, nullum obiectum amari poſſe, niſi vel ametur vt finis, vno ex his duobus modis; vel ametur vt medium ad ipſum finem. Hæc eſt communis; & explicatis terminis euidenter deducitur ex dictis, quia ex ſuppoſitione, quòd res ametur, neceſſariò amari debet vno ex his duobus modis, vel ita, vt in eâ ſiſtatur vel vt non 3 ſiſtatur; hæc enim duo ſunt contradictoria, quæ non admittunt medium: ſi ſiſtitur, ſiue alia amentur propter illam, ſiue non, iam ſortitur rationem finis vno ex duobus modis paulò antè traditis; ſi non ſiſtitur, in eâ iam eſt medium; quia eſſe medium, & amare eam rem propter aliud, pro eodem vſurpatur in præſenti.

Nullum obiectum amari poteſt niſi vel vt finis, vel medium.

Obſeruo, à Patre Vaſquez eâ diſput. 32. c. 1. & 2. agi de mente Scoti & Gregorij: quorum primus videtur admiſiſſe in voluntate actum, qui non ſit fruitionis, nec vſus; id quod ſecundus negauit; ait autem Vaſquez, per eam doctrinam non intendiſſe Scotum ponere actum, qui nec ſit amor finis, nec mediorum, vt illum Caietanus & alij explicant, ſed ſolùm inter fruitionem & vſum. Pro quâ ſententiâ etiam citat Ockamum & alios. Ego tamen arbitror benè à Caietano intellectum Scotum, id quod ex ratione quam ipſemet Vaſquez ex eodem Scoto affert pro eâ ſententiâ deduco apertè: Scotus enim in 1. diſt. 1. q. 3. ait, voluntati poſſe proponi obiectum bonum nec propter ſe, nec propter aliud, ſed ab vtroque abſtrahens; illud autem eo ipſo à voluntate poſſe amari per actum, qui ſit medius inter fruitionem & vſum. Vides Scotum intendere, per eum actum nec ſiſtere voluntatem in eo obiecto, quia non fuit propoſitum vt bonum propter ſe, quod eſt proprium finis; nec vlteriùs pergere ad aliud, quod eſt proprium medij. Et ſanè hoc idem argumentum ponit Vaſquez contra communem & veram ſententiam, quam paulò antè tradidimus, & ei ſatisfacit; ergo cùm ei argumento ſuccubuerit Scotus, non ſolùm videtur admiſiſſe medium inter fruitionem & vſum, vt eum explicat Vaſquez, ſed nomine fruitionis intellexiſſe amorem finis, ſeu obiecti propter ſe, vt Caietanus dixit, & nomine vſus amorem mediorum. Quidquid verò hac de re ſit, lis eſt fortè ſolius nominis. Nam Sco- 4 tus ſolùm videtur vocare fruitionem eam, quæ verſatur circa finem ſimpliciter vltimum ſiue verum ſiue apparentem: finem vltimum verum vocat Deum; apparentem ſeu fictum vocat peccatum mortale, iuxta doctrinam illam, quòd homo

Quid in hoc puncto ſenſerit Scotus.

Quo ſenſu Scotus acceperit nomen finis.

mo peccando mortaliter ſuum vltimum finem ponat in creaturâ. Non ergo Scotus accipit finem in vniuerſalitate, quâ vſurpari ſolet communiter pro omni fine, vt ſe extendit ad finem vltimum ſimpliciter,& ad intermedium ſeu vltimum hîc & nunc, aut vltimum in hac ſerie actuum, ſed ſolùm pro fine vltimo ſimpliciter. In quo ſenſu omnes admittere debemus, dari multa obiecta bona,quæ nec ſint media nec finis;oſtendi enim præcedenti Tomo,non eſſe neceſſum,vt quando amo aliquod obiectum ſiſtendo in illo,illud iudicem vt finem vltimum ſimpliciter; imò docui, etiam quando quis peccat mortaliter, non ponere propriè beatitudinem ſuam vltimam aut rationem vltimi finis ſimpliciter in eo peccato, ſed ſolùm ſecundùm quid, & impropriè ſeu reſpectiuè præcisè ad hanc actionem; datâ ergo eâ acceptione finis à Scoto poſitâ,haud dubiè vera eſt illius doctrina,ſcilicet dari poſſe actùm medium inter fruitionem & vſum,vel (vt intelligit Caietanus) inter amorem finis & amorem medij, quia poteſt amari aliquod obiectum, quod non ametur propter aliud,in ſe autem nec ſit nec proponatur vt vltimus finis ſimpliciter, ſed ſolùm in aliquo genere.

Obiectio.

Ceterùm fundamentum ex Scoto inſinuatum videtur adhuc poſſe ſic vrgeri contra paulò antè datam reſolutionem: Intellectus cognoſcens rationem boni vt ſic præciſam à bono vtili, honeſto & delectabili, non cognoſcit rationem finis, nec è contrario rationem medij, quia abſtrahit ab eis differentijs; ergo ſi voluntas amet tunc eam bonitatem nullo alio modo propoſitam,nec
5 amabit finem nec medium. P. Vaſquez num. vltimo reſpondet Primò,non poſſe abſtrahi eam rationem communem, quia putat honeſtum & delectabile ſolùm analogicè conuenire cum bono vtili. Hæc tamen ſolutio, ſi de ſolâ conuenientiâ analogicâ intelligatur, non videtur poſſe ſubſiſtere; quia adhuc admiſsâ analogiâ entis, haud dubiè poteſt præſcindi ratio communis omnibus entibus; de quo in Logicâ: ſi verò intelligatur de analogiâ impropriâ, eam iudico bonam. Analogiam impropriam dico eam,quæ in ſano v. g. reſpectu hominis & medicinæ adſtruitur;hanc ergo ſolam inter finem & medium vt tale in ratione boni alibi poſui, & hîc admitto;ab his autem analogis non poteſt abſtrahi ratio communis, eò quòd in vno ſolo propriè, in alijs verò impropriè ea ratio,quæ verbis videtur communis, reperitur; talem autem analogiam ideò conſtituo inter finem & medium;non quia medium non habeat in ſe propriam & intrinſecam vtilitatem (vt malè aliqui ſuſpicantur) ſed quia ea vtilitas non ſortitur rationem boni, niſi denominatiuè à bonitate finis: ſicut medicina dicitur ſana, quia cauſſat ſanitatem; nam vtile eſſe ad rem malam malum eſt,non bonum;ergo vtilitas denominatur bona à bonitate finis; ex hoc ergo capite primam ſolutionem Patris Vaſquez admitto;non debet tamen per analogiam, ſed per metaphoricam tantùm conuenientiam id explicari. Secundam adhibet, & bonam,ſcilicet,

Solutio.

datâ eâ abſtractione, voluntatem, licet non nouerit obiectum formaliter vt finem, amando tamen illud bonum,& in actu exercito non illud ordinando ad alium finem,conſtituere illud hîc & nunc, in ratione finis ſaltem negatiui, ſeu, vt ipſe cum Caietano dicit, in ratione finis in actu exercito, quandoquidem ſuo affectu ſiſtit in eâ bonitate. Conſtet ergo, non poſſe voluntatem amare aliquid niſi per modum medij, aut per modum finis. Si enim illud bonum non amat 6
propter aliud,iam illud ſortitur rationem finis; ſi propter aliud, iam eſt medium; neque poteſt inter ea duo contradictoria excogitari medium vllum,vt ſuperiùs dixi.

Obiectio.

Obijcies,Voluntas poteſt quaſi in actu exercito dicere, Amo hoc obiectum, quia ſcio eſſe bonum, ſiue vtile illud ſit,ſiue delectabile, ſiue honeſtum; ideoque amo,quia bonum,vel vtile, vel quia honeſtum; ergo poteſt amare præſcindendo à fine & medio, etiam in ipſo modo amandi,ſeu in actu exercito.

Solutio.

Reſpondeo, id repugnare, quia voluntas debet ſcire quid amet; nam non habet niſi duos eos modos amandi, propter ſe, vel propter alium, ideò debet ſcire qualis ſit ea bonitas,an in ſe, an propter aliud; maximè cùm vtilitas non ſit bonitas, niſi denominatiuè ſeu cauſſaliter, quatenus cauſſat rem bonam; ideò non poteſt voluntas quidquam amare ob vtilitatem, niſi id ordinando in aliud; & conſequenter, debet priùs vel ſimul amare bonum ad quod ordinatur medium: quod ſi in actu exercito non ordinat, nouit eſſe dignam quæ non ordinetur, & conſequenter eam amat vt finem;ſi verò ordinat,amat vt medium: inter ordinare autem & non ordinare non datur medium, ergo.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm eodem actu finis & medium amentur.

HAC de re fusè egi diſput. 7. de animâ, à num.69. & in primo Tomo 1. partis,dum de ordinibus intentionis & executionis diſſerui. Breuiſſimè hîc perſtringam, quæ pro præſenti materiâ neceſſaria videntur.

Poteſt amari finis abſque eo quòd eo actu quis eligat media.

In hoc puncto illud Primò videtur ipſâ experientiâ certum, poſſe nos appetere finem non eligendo per eum actum media:ſic optat ſanitatem infirmus,etiam antequam cogitet de medijs;imò licet ei dicatur, non eſſe vllum medium poſſibile,adhuc tamen eam amat, optat,&c.

Poteſt amari eodem actu finis & media in confuſo,

Certum Secundò,poſſe amari finem amando 7
etiam media in confuſo. Quid enim prohibet vno actu dicere,Volo ſanitatem,& ad illam adhibere media,quæ occurrerint pro eâ obtinendâ vtilia? Imò ſæpè in nobis experimur eiuſmodi actus.

& in particulari.

Tertiò mihi certum videtur,ſi ſimul tempore homini proponatur finis, & medium aliquod ſufficiens ad illum conſequendum, poſſe vno actu determinatè dicere, Volo hunc finem per hoc medium. In quo caſu non eſſet neceſſaria alia diſtincta realiter electio.

In contrarium videtur ſtare Pater Vaſquez diſp.33. cap.2.3. & 4. licet non ſatis diſtinguat, an in omni caſu id putet neceſſarium, an verò ſolùm communiter.Eum ſequitur Ioannes Wiggers hac 1. 2. q. 8. art. 3. Fundamenta illorum ſunt.

Argumenta Vaſquez.

Primum, quia ſi vnico actu appeterentur finis & media, non diceretur voluntas velle ali-

quid propter finem, tamquam propter veram cauſſam finalem; hoc autem negare eſt abſurdum, cùm ab omnibus videatur doceri, finem quà talem eſſe cauſſam finalem, ergo. Secundum, quia ſicut ſe habent prima principia ad concluſionem, ita intentio finis ad electionem mediorum; ſed prima principia determinant per aſſenſum diſtinctum ad obiectum concluſionis, ergo & finis per intentionem diſtinctam determinabit ad electionem mediorum.

Reſpondetur ad primum fundamentum Vaſquez.

Hæc tamen duo argumenta non vrgent vllo modo; nam finis non ideò dicitur cauſſare media, quia intentio ipſa finis cauſſet diſtinctam electionem mediorum, ſed quia ipſa intentio finis cauſſatur à fine intentionaliter, quatenus hic per ſuam bonitatem interueniente ſui repræſentatione attrahit voluntatem in amorem ſui; vnde etiam quando datur intentio diſtincta ab electione, ea intentio cauſſatur modo dicto à fine; & hoc ipſum reperitur, quando intentio finis identificatur realiter cum electione; nam tunc intentio & electio, quæ idem ſunt, cauſſabuntur modo explicato intentionaliter à fine: cumque hic actus ſit, qui voluntatem deinde
8 determinat ad executionem mediorum, iam eo ipſo finis erit cauſſa mediorum, non quidem propriè efficiens, ſed in ſuo genere. de quo egi in Phyſicâ diſput. de fine, & infrà dicam adhuc nonnihil: & verò omnino tenetur Vaſquez ad eam doctrinam recurrere; nam licet ei concedamus eam diſtinctionem, & inſuper dicamus, electionem efficienter cauſſari ab intentione, non tamen propterea poteſt aliter finis ipſe dici cauſſans mediatè electionem, quàm cauſſet immediatè intentionem; quia cauſſa mediata non aliter poteſt denominari magis cauſſans effectum mediatum quàm cauſſet immediatum, vt per ſe patet. Vel ergo finis cauſſat intentionem ipſam diſtinctam ab electione, vel non: ſi cauſſat, ergo etiam cauſſabit electionem, caſu quo ei intentioni identificaretur, vt contendo: ſi eam non cauſſat, ergo multò minùs mediante illâ cauſſabit electionem illam diſtinctam, quam ponit P. Vaſquez vt omnino neceſſariam; ergo per hanc diſtinctionem nihil iuuatur cauſſalitas finis in media. Et hæc circa primum argumentum P. Vaſquez.

Reſpondetur ad ſecundum fundamentum eiuſdem.

Secundum etiam non vrget. Primò, quia deſumitur ab intellectu, qui eſt potentia neceſſaria, & inde ad voluntatem, quæ eſt potentia libera, diſcurritur; quod non benè fieri norunt omnes: licet ergo intellectus non poſſit niſi per actus diſtinctos aſſentiri præmiſſis & concluſioni, nihil inde circa voluntatem, quâ ſaltem ob ſuam exercendam libertatem poteſt vtroque modo amare finem, vel non determinando tunc media, vel eodem actu ea eligendo, quandoquidem ſupponimus ab illâ diſtinctè cognoſci, quia in hoc nulla apparet repugnantia, magis quàm in amando Petrum & Paulum vno actu, quos poſſet duobus diſtinctis amare.

9 Secundò reſpondeo, etiam aliquando intellectum vnico actu, qui dici ſolet diſcurſus virtualis, aſſentiri obiecto concluſionis & præmiſſarum, ſeu rationi formali & materiali aſſentiendi; vt quando dicit, *Petrus diſcurrit, quia eſt rationalis*; ergo eo argumento potiùs probatur noſtra concluſio, & oſtenditur non poſſe negari, liberum eſſe aliquando voluntati vnico actu vtrumque obiectum amare, ſi v. g. proponeretur alicui, *Honeſtum eſt tibi ire Viennam, hic habes currum & omnia parata*; cur enim tunc non poſſet omnia vnico actu complecti? Fortaſſe dices, quia tunc voluntas haberet duo ſpecificatiua adæquata, quod repugnat. Reſpondeo facilè Primò, in ſententiâ communi medium non dare actui diuerſitatem ſpecificam: quidquid verò de hoc ſit, dico etiam inter obiecta diſparata non repugnare in meis principijs reſpici per eumdem actum plura vt plura: neque enim tunc erunt multa ſpecificatiua reſpectu eiuſdem actus, ſed multa partialia.

Quartò & vltimò certum eſt è contrario, poſſe præter intentionem finis eſſe alium actum electiuum, quo voluntas appetat medium quà vtile ad obtinendum illum finem, v. g. potionem amaram ob ſanitatem; & verò hunc actum paſſim in nobis reperiri ipſa docet quotidiana experientia. Hæc certa, illa verò dubia. Primum, an neceſſariò omnis actus, quo amatur medium quà vtile, debeat intrinſecè attingere ipſum finem tamquam motiuum & obiectum formale verè & propriè tunc volitum. Negant nonnulli; quibus videtur fauere Vaſquez diſp. 33. cap. 4.

An actus, quo medium quà vtile amatur, debeat attingere finem.

Ego tamen eo loco de animâ dixi, omnino id eſſe neceſſarium, quia cùm amem illam rem in ordine ad aliam, neceſſariò in obliquo ſaltem
debeo illam aliam amare. Vnde in omnium ſen- 10
tentiâ repugnat, Deum amare aliquid quatenus vtile ad peccatum; nam eo ipſo amaretur ab eo peccatum, quod à Deo alieniſſimum eſt. Si autem in amore medij vt talis non includeretur amor finis, non video, cur Deo repugnaret amare medium vt medium ad peccatum. Reſpondebis fortè, hanc rationem non eſſe efficacem; nam licet ille amor non tangeret peccatum, deberet tamen neceſſariò oriri ex intentione aliâ amante finem; & ex hoc capite repugnaret eſſe in Deo, quia non poſſet eam intentionem peccati ſupponere. Sed contrà, quia Deus in tali medio poteſt inuenire vtilitatem ad peccatum, & deinde ad pœnitentiam vel humilitatem Petri v. g. eo autem caſu ſicut finis vltimus eſſet ſola pœnitentia, illa ſola deberet à Deo propriè amari; id quod nullo modo ipſius bonitati repugnat; ergo tunc amare poſſet medium illud præuium quatenus vtile ad peccatum, neque amando ipſum peccatum per eum actum, neque ſupponendo amorem vllum eius peccati præuium; omnes autem, vt dixi, ſupponunt Deo repugnare, amare rem aliquam formaliter vt vtilem ad peccatum; ergo ſupponunt in eo amore includi amorem ipſius peccati, qui Deo repugnat.

Obiectio.

Obijcies cum Patre Vaſquez contra concluſionem: Media habent ſuam bonitatem diſtinctam à fine, ratione cuius poſſunt ſola terminare actum voluntatis, qui non verſetur circa finem. Confirmatur: Finis non tribuit medijs rationem boni, ob quam fiant amabilia, ſed ſolùm mouet vt primum appetibile, ergo. Reſpondeo, duo in hac obiectione videri in vnum confundi, quæ

Solutio.

ſunt valdè diuerſa: aliud enim eſt, medijs ipſis intrinſecam eſſe vtilitatem ad finem; quod libenter Patri Vaſquez concedo contra nonnullos recentiores; & id probat obiectio facta: aliud verò, eam vtilitatem eſſe bonam & amabilem

per

per ſe; hoc autem ego dico, non habere media à ſe ipſis, ſed per ſolam denominationem extrinſecam à bonitate ipſius finis; nam (vt paulò antè inſinuaui) vtilitas ad rem malam formaliter non eſt bonitas, ſed potiùs malitia: vnde ſi finis mutetur è bono in malum, eo ipſo manente eadem vtilitate & conducentiâ in medio ad eum finem, iam denominabitur, & reuerà erit illud medium malum, ac proinde non amabile; ergo vtilitas medij non eſt formaliter bona, niſi denominatiuè ſeu includendo bonitatem finis ipſius: atqui vtilitas non amatur quà vtilitas præciſè, ſed quà bona vtilitas ſeu ad rem bonam; ergo ex hoc capite inferre potiùs deberemus, medium non eſſe amabile, niſi ametur etiam intrinſecè finis, quia non habet amabilitatem, niſi includendo bonitatem finis. Vides ergo, argumentum & confirmationem potiori iure in Vaſquez poſſe retorqueri, maximè iuxta ea quæ dicit num. 19. vbi expreſsè fatetur, eam rationem, quæ tribuit alicui rei eſſe obiecti, cadere neceſſariò ſub actum quo amatur talis res; ergo cùm oſtenderim, rationem boni tribui formaliter medijs à bonitate finis, neceſſariò, quando medium amatur vt bonum, amabitur etiam finis per eum actum, iuxta Patris Vaſquez principia.

11 *Non omne quod complet malitiam vel bonitatem debet neceſſariò odio haberi.* Aduerto tamen, me abſolutè non vti hoc Patris Vaſquez argumento ad probandam meam ſententiam: cenſeo enim, licet aliqua res per modum formæ compleat alteram in ratione bonæ aut malæ, non ideò legitimè inferri, debere eam formam amari aut odio haberi, quando amatur aut odio habetur tale ſubiectum, vt fusè oſtendo infrà agens de conſtitutiuo peccati habitualis & libertatis moralis: igitur reſponſio à me data eò tendit, vt argumentum Vaſquez non vrgere demonſtrem; & ſi quidquam valeret, potiùs debere eſſe contra ipſum quàm contra me.

Dixi ſuprà cum limitatione, Patrem Vaſquez videri in contrariâ ſententiâ eſſe; nam addit ibi, finem tangi tunc in obliquo; ergo ſi bonitas mediorum eſt reſpectiua finis in amore eius medij, tangitur in obliquo finis. Quâ doctrinâ ſi intendat hic Doctor verè & propriè per eum actum amari finem, libenter eam admitto; id tamen non debet probari præciſè ex eo, quòd bonitas medij ſit reſpectiua; nam etiam bonitas cauſſæ liberæ eſt reſpectiua effectus; non tamen ideò in amore cauſſæ ſequitur amari verè ipſum effectum: v. g. non ſequitur, in amore voluntatis in actu primo amari peccatum quod voluntas reſpicit. Idem clariùs oſtendo; nam cognitio de peccato eſt reſpectiua ipſius peccati, dici tamen propterea non poteſt vllo modo, cum qui amat ſcientiam de peccato, etiam amare ipſum peccatum; debet ergo ea neceſſitas amandi finem, ſaltem in obliquo, quando amantur media, aliunde quàm ex ſolo reſpectu probari, ſcilicet ex eo, quòd tota ratio formalis amandi eſt ipſa bonitas finis. Ratio autem formalis motiua debet neceſ-

12 ſariò attingi per actum. Quòd ſi per *τὸ tangi in obliquo* intelligatur verè non amari finem, ſed ſolùm rem reſpicientem finem, in quo ſolo ſenſu videtur Vaſquez planè locutus, iam eſt ſatis paulò antè reiectus.

Illud Secundò dubium eſt in præſenti, an, caſu quo quis primâ vice vnico actu amet finem & media, poſſit in eo actu diſtingui duplex reſpectus ratione noſtrâ; quorum vnus ſit intentio finis, alter electio mediorum. Negat P. Vaſquez; qui inde probat, debere realiter diſtingui intentionem ab electione, quia alioqniǹ nec ratione noſtrâ poſſent diſtingui; id quod eſt abſurdum; id verò ſequi ſic oſtendit, quia ille reſpectus, qui in eo actu diceretur electio, formaliſſimè etiam debet tangere finem; nam debet concipi amans media propter finem, & conſequenter amans ipſum finem, at eo ipſo iam erit intentio; ergo nec ratione poteſt diſtingui duplex ille conceptus intentionis & electionis.

Poteſt idem actus eſſe intentio & electio. Hoc tamen argumentum non vrget, ideóque abſolutè non video repugnantiam in eo, quòd vnus idemque actus realiter ſit tamen duplex ratione noſtrâ, id eſt ſit intentio ſimul & electio. Pro quo reuocanda ſunt in memoriam quæ dixi primo Tomo in 1. p. diſputans de cognitione *ex alio & in alio*; dixi enim, poſſe vnam eamdemque cognitionem attingere ſimul aliquod obiectum quaſi bis, & in recto & in obliquo; ſic dum Deus dicit de ſe, *Ego ſum productiuus Petri, qui eſſentialiter pendet à me*, tangit ſe in recto, & in obliquo vt principium à quo dependet creatura. Idem etiam poteſt ſuo modo contingere in amore; poteſt enim idem in recto amari & ſimul quaſi in obliquo, ſi v. g. vno actu quis dicat, *Placet mihi hæc res, & propter illam volo ponere talia & talia media.* In quâ volitione nulla 13 prorſus eſt repugnantia; eâ autem datâ haud dubiè bis tangitur obiectum, & dum in ſe illud placet, & dum propter illud amantur media. hoc ergo ſuppoſito, dico, illum actum quatenus concipitur dicere, *Placet mihi hæc res*, eſſe intentionem; & quatenus ſimul dicit, *Et propter illam volo media*, eſſe electionem; duos autem conceptus illos poſſe ratione noſtrâ in eodem actu diſtingui, non video cur negetur.

SECTIO TERTIA.

Qui ſe habeat intentio reſpectu electionis: vbi, an ex intentione vagâ mediorum oriri poſſit electio determinata.

An intentio ſit vera cauſſa efficiens electionis. PRÆCEDENTI ſectione diximus, ordinariè intentionem diſtingui ab electione realiter, & hanc ab illâ procedere, nunc oportet explicare, qualis ſit ea proceſſio. Gregorius in 1. diſtinct. 1. q. 1. art. 2. & Vaſquez ſuprà num. 21. quos aliqui recentiores ſequuntur, putant, intentionem efficienter concurrere ad electionem. Fundamentum eorum eſt, quia electio pendet ab intentione finis, non autem vt à conditione, ergo vt à verâ cauſſâ efficiente; quia non eſt aliud genus veræ cauſſæ à quo pendeat. Probatur minor Primò, quia quando videmus poſitâ aliquâ re ſequi effectum, & ablatâ auferri, debemus fateri illam talem rem eſſe veram cauſſam, nec ſufficit dicere, ſolùm eſſe conditionem; 14 alioquin etiam poſſemus negare, ignem eſſe cauſſam caloris, aſſerendo, ſolùm eſſe conditionem, & eodem modo de omnibus alijs cauſis efficientibus. quod abſurdiſſimum eſſet. Secundò, quia nuda voluntas non eſt cauſſa ſufficiens electionis; nam media amantur non vt ſecun-

dùm ſe abſolutè bona, ſed vt vtilia, ideò noua ea ratio vtilitatis poſtulat in voluntate priorem illam volitionem finis, cuius erit influere & mouere ad electionem phyſicè efficienter.

Poteſt abſolutè vnus actus voluntatis in alterum efficienter influere.

Ego in hac quæſtione cenſeo Primò, nullam eſſe repugnantiam in eo, quòd aliquis actus voluntatis habeat vim ex naturâ ſuâ ſimul cum voluntate efficiendi alium actum eiuſdem voluntatis; ſicut communiter tribuitur habitui naturali vis efficiendi actus, ad quos facilitat: & hoc do Gregorio & P. Vaſquez, contra aliquos recentiores id ſine vllo ſolido fundamento negantes.

Negatiua pars defenditur.

Nihilominùs tamen Secundò dico, non eſſe in præſenti vllam neceſſitatem ad ponendum talem concurſum in intentione reſpectu electionis, ideoque longè probabilius eſſe, de facto non concurrere efficienter. Quæ eſt communis ſententia Theologorum & Philoſophorum. Porrò nullam eſſe neceſſitatem (quo ſufficienter probatur concluſio noſtra) non meliùs oſtenditur, quàm reſpondendo argumentis, quibus ea poſſet probari: & in primis ea retorquentur in cognitione, quæ in ſententiâ Vaſquez & aduerſariorum non concurrit efficienter ad amorem; ibi enim poſſum dicere, ablatâ cognitione materiali non ſequitur appetitio in bruto, & eâ poſitâ ſequitur; ergo ea cognitio debet eſſe cauſſa efficiens appetitus, & non ſola conditio, quæ erat vis primi argumenti. Retorquetur item ſecundum; nam appetitus non amat rem niſi propoſitam vt bonam, ergo propoſitio eſt concauſſa cum appetitu ſeu voluntate; ſicut quia voluntas non eligit media, niſi ad finem amatum, inferebant hi, ſolam voluntatem non eſſe cauſſam ſufficientem, ſed ipſam intentionem debere concurrere. Confirmo: Sicut ſe habet cognitio finis ad intentionem eiuſdem finis, ita intentio finis ad electionem mediorum. Quòd enim intentio ordinariè neceſſitet ad electionem mediorum, cognitio verò finis non ſemper cogat ad intentionem eiuſdem, eſt omnino per accidens ad punctum de cauſſalitate efficienti; nam cauſſa efficiens non petit neceſſitare, è contrario autem ſæpè aliunde quàm à cauſâ efficienti oritur neceſſitas; vt ex applicatione ignis ad ſtupam ſequitur combuſtio, & ex viſione beatâ ſequitur neceſſariò amor Dei; vbi tamen non dicit Vaſquez viſionem influere efficienter in amorem, ideò etiam paulò antè conſultò poſui inſtantiam in cognitione materiali, quæ plerumque in brutis neceſſitat ad appetitum, ſine cauſſalitate tamen efficienti: atqui cognitio finis non concurrit efficienter ad intentionem, ergo neque hæc ad electionem. Nec video diſparitatem vllius momenti. Vides argumenta horum auctorum plus nimio & contra ipſos probare, ideoque & ab illis ſoluenda.

Euertuntur fundamenta aduerſariorum.

15

Soluuntur argumenta.

Abſolutè illis reſpondeo. Ad primum dico, quando aliunde non habemus cauſſam ſecundam ſufficientem alicuius effectus, rectè ex hoc antecedenti, *Poſitâ hac entitatè, ſequitur effectus, & ablatâ auferiur*, inferri hanc conſequentiam; *Ergo illa eſt cauſſa efficiens talis effectus*:

16 cùm enim debeamus aliquam aſſignare cauſſam, non poſſumus commodiùs aliam quàm eam, in quâ probatam habemus experientiam; & id contingit in igne reſpectu caloris; in ſole reſpectu lucis, &c. at quando habemus aliunde probabiliter ſufficientem cauſſam efficientem, non debemus omnem entitatem, à quâ effectus pendet, dicere eſſe cauſſam illius. Et ſanè ob hanc rationem ipſemet Vaſquez docet, nec cognitionem eſſe cauſſam efficientem amoris, nec apprehenſionem cauſſam iudicij. & in multis alijs exemplis idem manifeſtè conſtat. Cùm ergo in potentiâ ipſâ voluntatis non minùs agnoſcamus virtutem cauſſatiuam electionis quàm cauſſatiuam ipſius intentionis, quia in vtraque nihil reperitur niſi ratio amoris huius vel illius obiecti, non eſt cur dicamus, intentionem eſſe cauſſam efficientem electionis; ſed ſufficit, ſi eam dicamus eſſe conditionem ſeu cauſſam formalem, vt paulò pòſt explico. Hæc ſolutio magis confirmabitur ex dicendis ad ſecundam probationem minoris; videtur enim etiam ea eſſe per modum confirmationis prioris argumenti.

Electio continetur adæquatè in voluntate non minùs quàm intentio.

Reſpondeo ergo negando antecedens, ſcilicet voluntatem non continere adæquatè electionem, imò oppoſitum probo manifeſtè ex eodem Vaſquez; nam ille admittit num. 8. poſt intentionem finis ſolitarij aliam ſequi quaſi intentionem acquirendi finem per media, licet non determinet ea intentio, qualia hæc ſint futura, ſed in confuſo dicat, ſiue hæc media ſint, ſiue illa. Vnde ſic argumentor manifeſtè: Hæc ſecunda 17
intentio non procedit efficienter à primâ, vt ipſe ibi ſupponit, ſed continetur adæquatè in ſolâ entitate voluntatis ſeu animæ, ergo ea, quæ in genere electionis eſt ſecunda, continetur etiam adæquatè in voluntate. Patet conſequentia; nam ſecunda intentio ſeu prima electio amat etiam media vt vtilia ſaltem in confuſo. Vnde infero euidenter, Ergo voluntas ſola ſine concurſu effectiuo ipſius intentionis habet vim amandi ſeu producendi amorem non ſolùm circa bonitatem in ſe, ſeu circa bonitatem honeſtam & delectabilem, ſed etiam circa vtilem quà talem, vt per eum actum amatur; ergo ex eo capite poterit ſola efficere aliam determinatam electionem, quâ amet ſciſſionem venæ quà vtilem. Patet conſequentia; nam hæc electio ſolùm differt ab intentione ſecundâ in eo, quòd electio vltima vnum in ſpecie aut etiam in indiuiduo medium eligat, altera verò intentio ſub disiunctione hoc vel illud in confuſo: hæc autem differentia nulla eſt quoad punctum amandi propter aliud, vt ex ſe patet; ſed præciſè conſiſtit in hoc, quòd ſit magis determinata; nam etiam ea media in confuſo verè amabantur per primum actum, non propter ſe, quia medium vt tale nec in communi nec in particulari eſt propter ſe amabile. Ergo cùm tota ratio, cur voluntas non contineat electionem, deſumatur à P. Vaſquez ex eo, quòd ratio vtilitatis non ſit bonitas abſoluta, hæc autem ratio æquè reperiatur in medijs confuſè cognitis, vt dixi; euidenter fit, vel in vtroque habere debere vim, vel in neutro, vt reuerà non habet.

Confirmo: Ea differentia tota inter electionem confuſam & determinatam non deciditur ab intentione primâ; nam hæc ſolùm requirit poni medium ſufficiens, ſiue ſit hoc, ſiue illud; ergo determinatio ad hoc potiùs quàm ad illud 18
non oritur ab intentione, ſed ab ipſâ voluntatis liber-

libertate, ſiue media ſint æqualia ſiue non;quod pro præſenti quæſtione eſt per accidens; nam poteſt etiam eligere minus bonum, vt aliunde ſuppono. Vel,ne in hoc hæreamus, ſi debet eligere quod fortius proponitur, tunc determinatio ea proueniet non ab intentione finis, ſed à cognitione intenſiore, vel maiori vtilitate, quæ in ipſo medio apparet,& quæ nullo modo eſt in intentione finis; ergo hæc non magis erit cauſſa eius vltimæ electionis determinatæ, quàm non fuit ſecundæ intentionis amantis finem & confuſè media ad illum.

Dico ergo,eam rationem vtilitatis ſolùm probare diuerſam bonitatem in obiecto, ſeu,vt meliùs dicam,non eſſe amabile medium,niſi ſimul ametur finis;at inde nihil inferri de cauſſalitate efficienti vnius amoris in alium. Sicuti finis *cui*, id eſt perſona, eſt amabilis in ſe abſolutè; finis verò *qui*, v. g. ſanitas,non eſt amabilis niſi relatiuè ad perſonam (ſiue cum illâ efficiat vnum integrum obiectum, ſiue non. quod iam non curo;) & tamen in ſententiâ communi & ipſiuſmet Vaſquez non eſt neceſſum, vt amor perſonæ ſit cauſſa efficiens amoris ſanitatis, ſed vtraque bonitas vnico actu amatur; ergo etiamſi medium non ſit amabile niſi relatiuè ad finem, non ideò ſequetur, amorem finis eſſe cauſſam efficientem amoris mediorum.

Solùm concurrit formaliter.

Igitur dicendum Primò, intentionem finis concurrere ad electionem formaliter alliciendo voluntatem ad ea media,ad modum quo cognitio; viſio. v. g. clara Dei allicit imò & neceſſitat
19 voluntatem ad amorem Dei. Dicendum Secundò, non requiri, ipſam intentionem reflexè noſci; ſufficit enim eam inhærere voluntati, hanc intentionaliter coniungendo cum fine;ſicut aliæ cognitiones, vt determinent ad amorem, non petunt reflexè cognoſci. Et idem eſt de ſimplici complacentiâ, quæ non cognita allicit ad volitionem efficacem.

Quid circa alteram quæſtionis partem ſentiat Coninck.

Circa ſecundam tituli ſectionis partem,P.Coninck Tom. de Fide, diſput. 3. n. 129. & ſeqq. videtur ſingularem tradidiſſe doctrinam; cùm enim benè dixerit,poſſe eſſe intentionem determinatam finis, vagam autem mediorum; item eam intentionem finis eſſe implicitam mediorum, ac ſe ipſâ formaliter inclinare voluntatem ad electionem; addit, quando actu cauſſat electionem determinatam determinati medij, tunc debere etiam intentionem illam eſſe volitionem determinatam eius electionis determinatæ, non quidem expreſſam,ſed implicitam;talem tamen, vt ſine eâ determinatâ electione non poſſit cohærere. Quod probat, quia ſicut intentionem confuſam determinare ad electionem confuſam, nihil eſt aliud quàm, media velle in confuſo implicitè; ita intentionem cauſſare hanc determinatam electionem, nihil eſt aliud quàm,eam velle determinatè, eſto implicitè. Iudico hanc doctrinam, vel rem reducere ad voces, vel eſſe planè falſam. Vt verò meliùs intelligatur, quia non explicat qualis debeat eſſe ea intentio, oportet aduertere, dupliciter eam ſententiam poſſe intelligi. Primò,vt dicat,debere neceſſariò dari nouam intentionem à priori diuerſam,neque aliter poſſe voluntatem in eam electionem determinatam prorumpere. Secundò,vt non ſit neceſſaria noua intentio pro eâ electione, ſed tunc ea antiqua intentio denominetur volitio determinata medij electi, ſeu electionis determinatæ. Hoc poſito,

Refutatur.

In primo ſenſu falſam reputo eam ſententiam. Primò, quia nulla vel apparens neceſſitas affertur, cur ſicut ab eâ intentione confusâ orta eſt alia determinata intentio, non etiam independenter à determinatâ intentione potuerit oriri electio determinata. Si enim vim faciam in eo, quòd vagum non cauſſet determinatum, eadem repugnantia eſt in ordine ad cauſſandam intentionem,quæ ad electionem.

Secundò (& per hoc diſſoluitur argumentum aduerſum, quatenus huic parti obſtare poterat) quia ſicut mandatum vagum Superioris, quo mihi dicit, Da eleemoſynam huic aut illi, licet non determinet vllum, influit in meam voluntatem determinatam, quâ do Petro huic determinatè; ita illa intentio volens hoc aut illud medium poterit influere in electionem ſequentem huius medij: nam ad hoc non requiritur,vt totum illud fuerit priùs volitum : ergo in eo caſu voluntas prior & ſimul libertas mea ſunt cauſſa eius determinatæ electionis. Sicut mandatum 20
Superioris,vt dem eleemoſynam vni cui voluero, ſimul cum meâ libertate concurrit in electionem Ioannis præ Antonio;ita vt verè ea datio determinata oriatur etiam ex voluntate Superioris, non quâ determinata,ſed,vt ſic dicam, ſecundùm rationem communem. Idem contingit in noſtro caſu; videns enim voluntas ſe eſſe affectam erga hunc finem,eſto inde non cogatur hoc medium præ altero ponere; poteſt enim è contrario illud præ hoc; quia tamen cogitur aliquod, accedere poteſt ex libertate illius electio huius præ alio; ita vt ea quoad punctum, vt ſic dicam,amandi aliquod medium ſit ab intentione, quoad differentiam verò inter hoc & illud ſit à libertate voluntatis: vt ipſemet fateri debet de eâ ſecundâ intentione determinatâ; nam ea etiam ſequitur ex priori;& tamen ita ſequitur vt potuerit non ſequi,ſed alia diuerſa. Vides ergo, & argumentum eſſe commune, & nullius difficultatis. Et in formâ dico,à re vagâ nudè ſumptâ non poſſe quid determinatum oriri;at ab illâ adiunctâ libertate voluntatis poſſe, ita vt ab vtroque pendeat ea electio:nam neque hanc electionem haberet voluntas, ſi non haberet eam intentionem finis; neque hæc ſufficeret, ſi non eſſet libertas,quâ hoc præ illo medio eligeret.

Tertiò,tandem ex dictis ſuprà probo intentum : nam ſtante propoſitione finis,& vtilitate medij ad illum,poteſt voluntas ſine vllâ præuiâ intentione elicere hunc actum,*Volo hoc medium pro illo fine*;ita vt in recto feratur in medium,& in obliquo in finem, vt in rationem formalem. Sicut vnico actu intellectus poteſt dicere,*Credo hoc, quia dixit Deus*; illum autem actum voco ego electionem,quia diuerſus eſt ab illo qui diceret, *Volo finem,& propter illum media*,quem ego voco intentionem; qui in recto fertur in finem, & deinde in media, vt explicatum eſt ſuprà.

Quòd ſi ideò ea ſententia intelligatur in ſecundo ſenſu, vt non requirat nouam intentionem,ſed ſolùm dicat,eam antiquam denominari volitionem implicitam determinatam eius medij,iam res reducitur ad quæſtionem de voce;in

quâ tamen minùs benè loquitur, & aliquid etiam de re addere videtur falſum. Minùs benè loquitur, quia præceptum Superioris v. g. de dandâ eleëmoſynâ numquam dicitur determinare hunc pauperem præ altero, eò quòd ego illum determinem; ſemper enim manet in ſe indeterminatus. Similiter ſi in ſyllogiſmo ponam, *Petrus vel Antonius veniet*, & addam minorem, *Antonius non veniet*; infertur quidem inde, *Ergo Petrus veniet*; ea tamen maior ſemper dicetur indeterminatè affirmare. Videtur etiam aliquid de re minùs verum docere, quia dicit eam intentionem eſſe incompoſſibilem cum carentiâ eius electionis determinatæ: etenim ſi eſt antiqua intentio, quæ potuit eſſe ſine hac electione cum aliâ diſtinctâ, profectò etiam nunc, quantum eſt ex parte ſui, poterit eſſe; eſto ipſa electio ex ſuppoſitione quod ſit, non poſſit non
21 eſſe. quod longè aliud eſt. Denique non intelligitur, quomodo intentio finis, qui poteſt oòtineri per diuerſa media, poſſit eſſe determinata, implicita tamen huius medij: ſi enim hoc medium non nominat (vt ſic dicam) in ſuo affectu, ſed aliquod; ergo ſolùm ad aliquod cogit; ergo poterit eſſe ſine hoc: ſin verò illud nominat, iam illud expreſsè vult. Dico, quando per multa poteſt finis obtineri: nam ſi vnicum ſit poſſibile, tunc benè intelligitur illud determinatè amari, eſto non explicitè: tunc enim ea denominatio oritur non ex eo, quòd expreſsè tangatur medium, ſed ex neceſſitate ipſius ad finem. Eâ autem neceſſitate ceſſante, non poteſt amari determinatè, niſi determinatè & expreſsè tangatur. Conſtet ergo, ſine vllâ nouâ intentione poſſe electionem determinatam oriri ex intentione vagâ mediorum; vagâ, inquam, nomine, & re ipſâ, ideoque & compoſſibili omnino cum alterâ electione alterius medij ad illum eumdem finem vtili.

SECTIO QVARTA.

An voluntas poſſit reſpicere impoſſibile cognitum vt tale.

Hac de re ſæpè egi, maximè Tomo ſecundo, dum de peccato dæmonum: vbi dixi, voluntatem efficacem non poſſe eſſe circa impoſſibile cognitum vt tale; quia voluntas efficax tendit expreſsè ad ponendum à parte rei obiectum; repugnat autem velle abſolutè ponere à parte rei id, quod quis ſcit omnino eſſe impoſſibile; volitionem verò inefficacem ſeu ſimplicem aliquam complacentiam poſſe eſſe circa impoſſibile: ſic damnati deſiderant Deum non eſſe; & homo ſæpè optat inefficaciter (& quidem ſanctiſſimè) poſſe Deum amare infinitè, prout ipſe meretur. Vtramque partem concluſionis defendit Vaſquez diſp. 42. cap. 4. Et res per ſe adeò clara, vt non indigeat maiori explicatione.

An Deus poſſit inefficaciter amare aliquod impoſſibile.

Illud hîc breuiter circa præſentem difficultatem diſcurrendum occurrit, verùm Deus poſſit etiam ſimili affectu inefficaci in impoſſibile ferri; an verò id ſit creaturæ proprium. Huius difficultatis ſolutio pendet ex argumento, quod fieri
22 poteſt contra ſecundam partem concluſionis à nobis traditæ; eſt autem hoc: Vt ametur aliquid etiam ſimplici complacentiâ, debet cognoſci vt bonum; ſed res omnino impoſſibilis non poteſt cognoſci vt bona, quia ſicut impoſſibile non eſt verum ens, ita neque verum bonum, ergo non poteſt amari etiam ſimplici complacentiâ. Vnde circa Deum ſic diſcurritur: Deus, qui errare non poteſt, non poteſt bonitatem agnoſcere in re impoſſibili, ergo nec eam vllo modo amare; ergo talis ſimplex amor rei impoſſibilis proprius eſt ſolius creaturæ.

Ratio dubitandi.

Reſpondet P. Vaſquez ſuprà cap. 5. dupliciter poſſe nos agnoſcere bonum; vel affirmando, illud eſſe bonum, & ens; vel ſolùm ex parte modi cognoſceudo illud, ac ſi eſſet bonum: ſicut cùm de Chimærâ diſputamus, neceſſariò eam apprehendimus per modum entis, non tamen affirmamus, illam eſſe ens: ſimiliter apprehendimus Deum per modum corporis, non tamen affirmamus, illum eſſe corpus. Hoc poſito, ait, ad amandum aliquid per ſimplicem co...placentiam, ſufficere, ſi ex parte modi res illa apprehendatur vt bona: quod fieri poteſt, etiamſi cognoſcatur reflexè vt impoſſibilis; & conſequenter etiamſi non poſſit de eâ affirmari, *quod ſit bona*. Hinc infert reſolutionem quæſtionis ſecundæ de Deo; ait enim, Deum non poſſe ferri vllo affectu in impoſſibile per ſe; quia neque ex parte modi poteſt illud cognoſcere, quaſi eſſet bonum; talis enim modus cognoſcendi dicit imperfectionem repugnantem Deo; multò autem minùs poteſt illud affirmatiuè iudicare bonum: erga bonum verò impoſſibile ſolùm per accidens, ſeu ex ſuppoſitione, v. g. *quòd Petrus non peccauerit*, ait, Deum poſſe ferri; non quia illud optet ſub eâ conditione, ſeu, ſi eſſet poſſibile: in hoc enim ſenſu etiam poſſet amare id quod eſt impoſſibile per ſe, v. g. Chimæram, ſi eſſet poſſibilis. quod Vaſquez iudicat ſine abſurdo dici non poſſe; ideò ergo ait, poſſe Deum optare, Petrum non peccaſſe, quia id poteſt Deus verè iudicare vt poſſibile ſecundùm ſe; & conſequenter poteſt illud amare. Reijcit autem ibi recentiores aliquos, qui abſolutè docuêre, vtrumque impoſſibile obiectum poſſe ſimplici complacentiâ à Deo amari.

Ego tamen longè probabiliorem iudico eam 23
recentiorum doctrinam; & argumento ſuprà poſito aliter cenſeo reſpondendum: pro quo ſuppono, vt actu de præſenti placeat aliquod obiectum, ſeu actu ametur, non eſſe neceſſarium, vt actu ſit bonum; ſufficit enim, ſi fuerit aut ſit futurum bonum, & actu ſit propoſitio eius bonitatis. Sic hodie mihi placere poteſt id quod heri extitit, licet iam nunc nullam penitus habeat bonitatem. Vnde infero contra Patrem Vaſquez, etiam mihi poſſe hodie placere id, quod apprehenditur bonum ſub aliquâ conditione impoſſibili. v. g. *Si ego per impoſſibile eſſem tam ſanctus quàm Deus eſt, mihi id eſſet valdè bonum*; dico, poſitâ hac cognitione poſſe me de præſenti habere complacentiam in eo obiecto.

Affirmatiua pars defenditur. Quomodo impoſſibile poſſit amari vt bonum.

Dices cum eodem, Illud obiectum non apprehenditur vt bonum nunc, ſed tantùm caſu quo daretur ea conditio; ergo non poteſt amari nunc, eſto poſſet amari datâ ea conditione impoſſibili, quando haberet bonitatem; ergo non erit actus in voluntate, qui explicetur per verbum de præſenti *volo* aut *placet*, ſed per *vellem* aut *placeret tunc*.

Obiectio P. Vaſquez.

Reſpon-

Digitized by Google

Soluitur Primò. Reſpondeo in primis, hanc doctrinam euidenti experientiæ aduerſari: etenim in ſimilibus conſiderationibus manifeſtè experimur in nobis voluntatis commotionem & affectum erga illud obiectum, ergo de præſenti exercemus actum aliquem circa illud: nam actus qui eſſent in eo caſu, de facto tamen non ſunt, non cadunt ſub experientiam actualem, nec commouent voluntatem. Et certè quando Auguſtinus habuit illam conſiderationem, quæ de ipſo communiter circumfertur, *Si Auguſtinus eſſet Deus, & tu*
24 *eſſes Auguſtinus, vellem, vt tu eſſes Deus, & ego eſſem Auguſtinus*; nullus dicet, ſanctum Doctorem tunc nullam omnino habuiſſe volitionem de præſenti circa illud obiectum; alioquin fuiſſet pura conſideratio ſpeculatiua intellectus, qualem ego nunc habeo, & omnes qui hæc verba Auguſtini conſiderant. quod eſt abſurdum. Negari ergo non poteſt, aliquam tunc fuiſſe complacentiam de præſenti erga obiectum illud ſolùm conditionaliter futurum bonum.

Secundò. Secundò reſpondeo, argumentum Vaſquez ſi quidquam probat, illud ſanè etiam non poſſe de præſenti amari, niſi quod actualiter de præſenti eſt bonum; quod euidenter eſt falſum; nam hodie poſſum ego habere complacentiam in re quæ heri fuit, etiamſi apprehendatur vt ſolùm pro heſternâ die bona. Sequela autem probatur; nam ſi ideò non poteſt eſſe nunc amor de obiecto ſolùm conditionaliter bono, quia amor non conditionaliter, ſed abſolutè exiſtens requirit bonitatem non conditionaliter, ſed abſolutè exiſtentem; ergo pari ratione dicendum erit, amorem hodiernum requirere bonitatem hodiernam. Quæ enim, quæſo, maior ratio in præſenti amore reſpectiuè ad bonitatem non præſentem, ſed conditionalem, quàm in amore hodierno ad bonitatem non hodiernam, ſed heſternam? Certè ſicut bonitas heſterna non ſolùm heri potuit placere, ſed etiam hodie placet; ita bonitas, quæ eſſet poſitâ tali conditione, non ſolùm tunc poſſet placere, ſed etiam hodie; vel ſi hæc non poteſt hodie, ſed tunc, nec poterit illa quæ heri fuit, aut quæ cras erit; quia etiam hæ duæ nihil ſunt de præſenti.

25 *Voluntas poteſt ferri in bonum cognitum etiam impoſſibile;* Hinc ad argumentum abſolutè reſpondeo, voluntatem talis eſſe naturæ, vt per affectum ſimplicis complacentiæ poſſit ferri in bonitatem cognitam actu; ſiue cognoſcatur vt iam exiſtens, ſiue vt præterita, ſiue vt futura, ſiue poſſibilis abſolutè, ſiue conditionaliter. Quod manifeſtè confirmo exemplo intellectus: ſicut enim voluntas habet pro obiecto bonum, ita intellectus verum, ſeu ens; ergo ſicut intellectus poteſt cognoſcere ea quæ ſolùm ſub conditione eſſent entia, & iudicare, *ſi homo eſſet impeccabilis, eſſet incapax odij Dei*; cur, quæſo, etiam voluntas non poterit in eâ conditionali exiſtentiâ ſibi complacere? Fateor quidem in ordine ad amorem efficacem non ſufficere talem bonitatem; ſicut etiam, quòd heri fuerit poſſibilis res, non ſufficit ad hoc, vt ego hodie efficaciter poſſim illam amare: cuius rationem ſuprà reddidi ex eo, quòd volitio efficax fertur ad abſolutè ponendum à parte rei illud obiectum, ad quod requiritur vt iudicetur tamquam verè poſſibile; aſt ſicuti hoc non obſtante, vt dixi, poſſum mihi complacere *non tamen affectu efficaci.* in bonitate heſternâ, quæ hodie tam abſolutè non eſt bona, quàm non eſt bona, quæ impoſſibilis eſt abſolutè; ita poſſum delectari in eâ ſolùm conditionaliter apprehensâ vt bonâ; quia licet pro hoc tempore non ſit, imò iudicetur impoſſibilis, nunc tamen apprehenditur bona pro ſuo tempore, ſeu poſitâ eâ conditione, vt de heſternâ dixi.

Hinc vlteriùs dico, ſolutionem Patris Vaſquez vel debere ad hanc reuocari, vel certè non eſſe bonam; aut enim ait, ad complacentiam in aliquo obiecto non requiri, vt ex parte obiecti apprehendatur bonitas, ſed ſufficere ſolùm ex parte modi: quod, vt alibi explicui, idem eſt, ac per ſpeciem bonitatis, ſeu ad ſimilitudinem bonitatis concipere aliquid. Et in hoc ſenſu ſolutio data videtur abſolutè improbabilis; nam vt complaceam mihi in aliquo obiecto, debeo in 26
illo agnoſcere non ſolùm ſimilitudinem cum ratione obiectiuâ, ſed ipſam rationem obiectiuam; ergo non ſufficit illud apprehendere inſtar ſeu ad ſimilitudinem boni, ſed verè debeo illud vt bonum apprehendere: ſicut quia Deum non apprehendo vt corporeum, ſed ad ſimilitudinem corporei, non poſſum Deum amare vt corporeum. Quòd ſi eſſet aliqua potentia, quæ ſolùm verſari poſſet circa bonitatem corpoream, illa ſanè ex vi eius apprehenſionis non poſſet Deum amare quà corporeum. Si verò dicat Vaſquez apprehendi quidem etiam tunc ex parte obiecti bonitatem; vel debet admittere, eſſe in eâ apprehenſione errorem, eo modo quo in apprehenſionibus poteſt eſſe, & eſſet, ſi apprehenderem Deum non exiſtere; quod tamen hîc negat ipſe: vel certè debet concedere, tunc ſolùm apprehendi bonitatem ſub hac vel ſub illâ conditione, prout nos docuimus; quodque Deo non repugnat, quia rectè apprehendit hoc obiectum. v. g. ſi homo eſſet impeccabilis, non daretur mihi occaſio vlla odij.

Quomodo Deus poſſit ſibi complacere in obiecto impoſſibili. Hinc vltimò ad quæſtionem de Deo dico, illum poſſe ſibi complacere in obiecto per ſe impoſſibili, v. g. in hoc quod immediatè dixi, *hominem eſſe impeccabilem, repugnare omnia peccata, lapidem eſſe cognoſcitiuum*; nam ſine vllo errore poteſt Deus noſcere, *Si lapis eſſet intellectiuus, & volitiuus, plures eſſent qui me amarent, & quibus ego benefacere poſſem affectu amicitiæ*, &c. In quo obiecto ſic propoſito non video, cur non poſſit ferri affectu inefficaci ſeu ſimplici complacentiâ. Idem dico de illo, *Si omnia peccata eſſent impoſſibilia, ceſſaret in me occaſio ſummæ diſplicentiæ*: quæ ceſſatio haud dubiè Deo placet; nam ea maius bonum eſſet, quàm poſſe exercere miſericordiam: quæ ſola bonitas ex peccato per accidens ſequitur; dixi enim primo Tomo contra Patrem Granadum, maius malum Dei extrinſecum eſſe vnum ſolum mortale, quàm bona ſint omnia opera bona puræ creaturæ. Quæ doctrina ad impoſſibilita- 27
tem peccati etiam transferri debet; vt ſcilicet, ſi omnia peccata eſſent impoſſibilia, maius eſſet hoc bonum extrinſecum Dei, quàm ſit bonum extrinſecum eiuſdem Dei poſſibilitas omnium actuum pœnitentiæ, qui ea peccata ſupponunt; ergo ex hoc capite rectè poteſt Deo placere ea impoſſibilitas conditionalis omnium peccatorum. Adde, vt ei eo modo placeat, non requiri, illam

illam apprehendi vt maius bonum; ſufficit enim, ſi apprehendatur vt bonum, licet non maximum, aut maius: nam voluntas non ſolùm poteſt ferri affectu complacentiæ in maius bonum, ſed etiam in minus, dummodò proponatur vt bonum.

SECTIO QVINTA.
Vtrùm liceat vti Deo propter creaturas.

Vt magis explicemus, quod ſit voluntatis obiectum, & in ordine ad quos actus, declarandum nunc eſt, an ea poſſit vti vltimo fine ſiue Deo. Priùs tamen quæſtio moueri poteſt de nomine, vtrùm vſus ſit actus potentiæ apprehenſiuæ, an verò appetitiuæ: in quâ breuiter dico, vſum ſignificare propriè executionem ſeu poſitionem medij propter finem; vnde fit, vt omnis actio, quæ fit à nobis ex imperio voluntatis in ordine ad conſequendum aliquem finem, dici debeat vſus; voluntas verò eligens eam actionem non dicitur vſus, ſed electio ſeu volitio vſus. Quia verò infrà docebimus, poſſe vnum actum voluntatis eligi vt medium ad aliquem finem; v. g. vt quis iuſtificetur poteſt eligere attritionem in Sacramento, non dubito, tunc eius actus productionem dici poſſe vſum. Hoc poſito,

28 Circa præſentem difficultatem de vſu Dei ſeu vltimo fine reſpondeo, ſi Deus reduplicatiuè ſumatur vt vltimus finis, nullam poſſe eſſe quæſtionem, quia finis vt finis non eſt materia vſus; hic enim, vt dixi, ſolùm verſatur circa media. Quæſtio ergo debet materialiter accipi, id eſt, an ea res, quæ eſt vltimus finis in ſe, poſſit amari vt medium ad aliquid aliud; & conſequenter, an poſſit eſſe vſus aliquis vltimi finis. Et quia re ipsâ ſolus Deus eſt vltimus finis, in ſolo illo difficultas præſens habet locum.

Auguſtinus Tomo 4. lib. 83. Quæſtionum, q. 3. ſupponit, voluntatem non poſſe Deo vti; quia id quod cadit ſub vſum ordinatur in aliud maius; Deo autem nihil eſt maius ad quod poſſit ordinari, ergo. Eamdem ſententiam ita defendit Bonauentura in 1. diſt. 1. att. 1. quæſt. 2. vt dicat, eſſe mortale, Deo vti ad alium finem; & communiter Scholaſtici docent, eſſe abuſum, vti Deo propter aliam rem. Quòd ſi quis eis obijciat, Homo per ſpem amat Deum ſibi, ergo vtitur Deo. Reſpondebunt, Deum tunc eſſe finem *qui*; nam ex viſione & ex Deo conſtatur vnus integer finis; ideoque tunc non eſſe propriè vſum Dei, quia Deus non ſe habet vt medium, ſed eſſe intentionem vel fruitionem Dei.

Pars affirmatiua defenditur. Non eſt mortale, Deum amare vt medium; In hac quæſtione dico Primò: Abſolutè loquendo, non eſt mortale, Deum amare vt medium etiam ad aliam rem quàm ad ipſum, & quàm ad alias virtutes morales. Hæc eſt contra Bonauenturam & contra Vaſquez diſp. 48. videtur enim hîc approbare num. 70. in fine doctrinam Bonauenturæ, excipiendo caſum, quo Deus ametur propter virtutes alias acquirendas; ait enim, tunc ſaltem implicitè amari Deum propter ſe, ideoque tolli indecentiam, quæ videtur eſſe in eo, quòd ametur propter creaturam. Concluſionem noſtram probo vniuerſaliter, quia gaudere Deum eſſe, vt mihi conferat vitam, diuitias, &c. non eſt peccatum mortale: atqui tunc amatur Deus vt medium ad eas diuitias; nam amatur vt cauſſa productiua earum diuitiarum, quod eſt proprium medij; hoc enim vt tale producit efficienter finem; ergo non eſt mortale amare Deum propter alia, etiam quæ non ſunt virtutes.

Secundò addo, neque id ex genere ſuo eſſe veniale, imò ſæpiſſimè fieri poſſe valdè honeſtè: 29 *neque veniale.* ſi enim poſſum vitam amare eiuſque conſeruationem ſine vllo veniali, procul dubio etiam poſſum gaudere, Deum exiſtere, vt mihi conſeruet vitam: in hoc autem obiecto non amo neque implicitè Deum propter ſe, ſed propter vitam meam; quæ formaliter vt ſic non efficit eum Deo vnum finem *qui*. Et verò concluſio noſtra tam debet apud omnes eſſe certa, ſi parum quis ſe reflectat, quàm eſt certum, nos poſſe etiam ſine peccato honeſtè amare multa obiecta creata propter ſe, ſeu tamquam finem. *Id debet ab omnibus admitti.* Non dico iam, vltimum in omni genere, ſed vltimum hîc & nunc, quatenus illud obiectum non ordino ad aliud per talem actum; hoc autem licitum eſſe, & paſſim à nobis fieri, nullus negare poteſt. Porrò in hac vltimâ communi doctrinâ noſtram concluſionem includi euidenter oſtendo: nam ſi licet mihi amare ſine peccato, imò honeſtè honeſtatem, quæ in elargitione eleëmoſynæ reperitur, eſto eam ad Deum non ordinem; ergo licet mihi amare media, quæ ad illam honeſtatem ſunt neceſſaria; nam amor finis includit amorem mediorum neceſſariorum. Atqui vnum & maximè neceſſarium medium ad dandum eleëmoſynam eſt exiſtentia Dei dantis mihi & vitam & pecuniam, vnde poſſim facere eleëmoſynam; ergo licitum eſt mihi gaudere de eâ exiſtentiâ, vt poſſim talem actum elicere: hoc autem eſt formaliſſimè vti Deo in ſenſu quo loquimur, ſeu amare illum vt medium. Vides ergo, quàm ſit noſtra concluſio certa.

Eamdem ſuadeo ex doctrinâ Auguſtini; nam eâ q. 30. docet, licitum eſſe vti vtendis, & frui fruendis. 30 Vnde ſic diſcurro, Deus in ſe ipſo non ſolùm eſt aptus vt eo fruamur, ſed etiam vt eo vtamur; quia non ſolùm eſt bonus in ſe vt videatur, ſeu vt ſit beatitudo noſtra & finis; ſed etiam nobis prodeſt tamquam cauſſa efficiens, ſeu vtilis eſt ad multa alia bona, quæ honeſtè poſſumus amare, quòd ſi ea bona honeſtè amamus; ergo cùm ea non poſſint niſi à Deo concedi nobis, non potuit non Auguſtinus admittere, Deum honeſtè à nobis propter ea bona amari poſſe. Et id oſtendo in ipſis etiam Beatis, qui non ſolùm gaudent ſe Deo frui immediatè per viſionem, ſed etiam gaudent de alijs dotibus, per quas non poſſident Deum; v. g. de dote impaſſibilitatis, agilitatis, &c. ergo gaudent Deum exiſtere etiam ex hoc capite, quòd eis largitus ſit talia dona. Atqui hoc eſt formaliſſimè amare Deum vt medium ad ea dona, ergo & vti; ergo honeſtiſſimè poſſumus vti Deo.

Reſpondebis fortè, Beatos non gaudere de eis donis, niſi ob Deum ſummè dilectum, ſeu quatenus ad gloriam Dei cedunt. Contrà, quia licet certum videatur, eos ob hoc ſupremum motiuum de illis donis & dotibus gaudere, negari tamen non poteſt, probabiliſſimum etiam *Occurritur cuidam ſolutioni.*

eſſe

eſſe de eis donis ſimul gaudere, quatenus ſunt bona propria: vt enim non ſolùm gaudent de viſione beatâ, quatenus eſt in gloriam Dei, ſed etiam quatenus eſt bonum ipſorum; quod gaudium reſpondet ſpei; ita de eiuſmodi donis non ſolùm gaudent quatenus ſunt in gloriam Dei, ſed etiam quatenus ſunt bonum honeſtum con-
31 uenientiſſimum ipſis Beatis. Quæ enim, quæſo, quoad hoc punctum aſſignari poteſt diſparitas inter dona prædicta & viſionem beatam? Ratio autem à priori, cur eiuſmodi gaudium ob tale motiuum illis concedamus, ea eſt, quia cùm non repugnet, vnam eamdemque rem, v.g. ieiunium, ob duo motiua inter ſe non contraria amari; qualia ſunt gloria Dei & honeſtas ſpecialis ipſius ieiunij: amare enim ieiunium & quia Deo placet, & quia eſt conforme naturæ rationali, ſeu quia eſt vtile ad caſtitatem, nullam planè dicit repugnantiam. Cùm ergo talis modus amandi poſſibilis ſit, debemus omnino illum Beatis concedere, quia connaturale eſt homini etiam amare ſeipſum; ergo quando id honeſtè poſſunt Beati facere, non eſt id eis negandum. Addo, magis perfectum eſſe eum modum amandi, quàm ſi ſolus Deus amaretur: nam ſi vtrumque motiuum amatur, reperitur in primis ibi tota perfectio amoris Dei quà talis; deinde additur noua ex altero motiuo honeſto; ergo melius eſt habere eos duos actus quàm vnum ſolum; ergo ratione amoris Dei, non eſt illis negandum gaudium illud ob bonum proprium. Ob hanc rationem docui in materiâ de voluntate Dei, Deum non ſolùm amare creaturas propter ſe, verùm & ſeipſum propter creaturas.

Vnde vltimò efficaciter confirmatur noſtra doctrina: ſi enim ipſi Deo non repugnat amare ſe propter creaturas, longè minùs repugnabit nobis amare Deum propter eaſdem; quia, ceteris paribus, Deus tenetur ad nobiliorem modum amandi ſe, quàm nos teneamur. Iam ad Auguſtinum reſpondeo, eum ſolùm negare, licitum eſſe Deo vti tamquam medio, eum ordinando ad aliam rem, quam amemus vt vltimum finem ſimpliciter: nam vltimus finis ſimpliciter debet eſſe quid perfectiſſimum; Deo autem nihil eſt perfectius; libenter autem fatemur, non poſſe nos licitè conſtituere vltimum noſtrum finem in aliâ re, quæ Deus non ſit. Per hoc autem non negat Auguſtinus, in aliquo ordine ſeu ſerie & reſpectu alicuius rei honeſtæ Deum poſſe eſſe medium; nam id manifeſtâ ratione ex dictis
32 oſtenditur. Neque inde ſequitur, Deum concipi vt aliquid minùs perfectum quàm ſit ille finis; nam eſſe medium ex ſe ſolùm dicit eſſe cauſſam efficientem eius rei quæ dicitur finis, ſeu quæ amatur propter ſe; atqui, Deum eſſe cauſſam efficientem bonorum honeſtorum creatorum & amabilium propter ſe, ſeu amabilium tamquam finium in aliquâ certâ ſerie, nullam dicit imperfectionem, imò maximam perfectionem: eſt enim maxima Dei perfectio, quòd non ſolùm ipſe ſit in ſe vltimus & ſupremus finis, ſed etiam quòd ſit efficiens omnium aliorum bonorum ſeu finium intermediorum. Quæ doctrina non potuit latere Auguſtinum; ergo nec negâuit, nec potuit negare, nos poſſe vti Deo etiam ſine peccato, imò honeſtè valdè in ordine ad aliquem finem ſecundùm quid vltimum, ſeu intermedium honeſtum: honeſtè quidem, quando creatura ſeu intermedium eſt honeſtum; indifferenter verò, quando finis eſt indifferens, ſi dentur actus indifferentes in indiuiduo.

Reſpondetur ad locum ex Auguſtino.

In hoc ſenſu explicandi etiam ſunt D. Thomas, Bonauentura, & alij qui contrarium videntur docere. Quis enim perſuadebit ſibi, Bonauenturam ceteroſque ſenſiſſe, mortaliter peccare eum, qui gaudet Deum eſſe, vt ſibi vitam conſeruet, aut vt ſibi det honeſtam ſuſtentationem, honorem, &c.

Diuerſa acceptio vocis medium.

Aduertenda hic duo occurrunt: Primum, vocem *medium* & conſequenter *vſum* ſæpè vſurpari pro re aliquâ factibili aut producibili à no-
33 bis; vel certè quâ nos phyſicè vti poſſimus quaſi inſtrumento; ſicuti vtimur equo, ſecuri, calamo, labore mancipij, &c. & vox *vtor* ad hæc videtur in primariâ ſuâ ſignificatione inſtituta. In hoc ergo ſenſu nec Deus dici poteſt medium, nec nos dici poſſumus eo vti; & fortè in ſolâ hac ſignificatione multi Patres locuti ſunt; ſolùm ergo nos dici poſſumus vti Deo, quatenus gaudemus vel amamus illius exiſtentiam, vt nobis conferat hæc aut illa bona quæ amamus propter ipſa, vt explicatum eſt: in tali autem gaudio quis poteſt inuenire rationem culpæ venialis, taceo mortalis?

Quomodo concluſionem probet P. Vaſquez.

Secundò aduerto, Patrem Vaſquez à num. 8. vt probet in aliquo caſu licere vti Deo propter virtutem aliquam moralem, quia hæc ſaltem implicitè iterùm in Deum ordinatur, formare tale argumentum: vti poſſumus contemplatione Dei tamquam vtili ad alias virtutes comparandas; tunc autem vtimur Deo, ergo licitum eſt nobis vti Deo propter alias virtutes. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia aliud longè eſt vti contemplatione Dei, aliud vti Deo ipſo. Primum concedo rectè probari eo argumento; ſecundum nego in eo caſu euenire, perinde ac ſi quis diceret: Cogitatio de peccato perficit intellectum, ergo peccatum perficit intellectum, malè inferret. Idem clarius in Deo ipſo patet: ille enim complacet ſibi, & quidem infinitè, in cognitione de exiſtentiâ peccati; nam ea cognitio eſt idem cum ipſo Deo; & tamen non propterea complacet in peccato. Idem Tertiò ad rem noſtram probo: Cùm quis ſcientiam, quam habet de naturis animantium, de cælo, de elementis, &c. dirigit ad ſuam ſuſtentationem, quia docendo eam ſcientiam, accipit pecuniam, quâ ſe ſuſtentat; non propterea dicere poſſumus illum vti equo, cælo, plantis, peccatis ad ſe ſuſtentandum, ergo.

Non conuincit eius probatio.

Vltimò id probo ex eodem Vaſquez num. citato, vbi tradit hanc doctrinam, eum ſcilicet qui actum charitatis ordinat ad iuſtificationem, non poſſe dici vti Deo; quia actus ille charitatis imperatus non eſt vſus Dei. Vnde ſic argumentor: Atqui etiam contemplatio Dei non eſt vſus Dei; quare enim magis vtor Deo per contemplationem in hac vitâ quàm per amorem? imò cùm vſus pertineat ad voluntatem, non ad intellectum, multò minùs dici poteſt vſus Dei eius contemplatio, quæ ad intellectum pertinet, quàm eius amor: id quod maiorem haberet adhuc vim, ſi de amore concupiſcentiæ in Deum, prout in ſpe reperitur, loqueremur; ergo qui vult contemplationem propter alias virtutes, ad 34

quas

quas ea eſt vtilis, non ideò vult Deum propter eas virtutes. Vnica ergo probatio eius vſus Dei deſumenda eſt ex traditâ à nobis explicatione; quòd ſcilicet homo ipſum Deum vt cauſſam eorum bonorum poſſit immediatè amare.

Vnde vltimò concludo, ipſum Patrem Vaſquez minùs benè coarctaſſe eam doctrinam de vſu Dei ad ſolas virtutes quaſi vti Deo ob finem non honeſtum ſit peccatum: etenim ex dictis clarè conſtat, ſicut finis creatus indifferens poteſt ſine peccato (in ſententiâ Vaſquez admittentis actus indifferentes in indiuiduo, quam iudico veram) amari; ità & ſine peccato poſſe me gaudere, quòd Deus exiſtat, vt det mihi illum finem. Honeſtas ergo finis eâ præcisè ratione poteſt requiri, vt vſus Dei ſit honeſtus; at non ſit malus ſufficit, ſi etiam finis ille non ſit malus.

DISPVTATIO SECVNDA.

Quomodo moueatur Voluntas ab intellectu & appetitu.

SECTIO PRIMA.

Quî ab intellectu.

1 AGIT hac de re D. Thomas q. 9. & 10. hic. Vbi ex eo, quòd voluntas ſit indifferens ad amandum hoc & illud obiectum, ſeu quoad ſpecificationem, & inſuper ſit indifferens ad amandum & non amandum idem obiectum, infert, eam indigere duplici determinatiuo: vno quoad ſpecificationem; & hoc dicit eſſe intellectum proponentem obiecta: altero verò quoad exercitium; & hoc dicit eſſe ipſammet voluntatem. In quâ ratione D. Thomæ explicandâ valdè laborat Caietanus & P. Vaſquez in explicatione art. 1.

Examinatur opinio D. Thomæ, & reycitur. Ego ſanè crediderim, difficulter eam poſſe defendi; imò addo, nec verum eſſe, vniuerſaliter loquendo, quòd voluntas indigeat eo duplici determinatiuo. quod probo: nam ſæpè vna indiuiſibilis cognitio determinat voluntatem ad vtrumque: vt patet in viſione beatâ, quæ & ad ſpecificationem & ad exercitium amoris determinat Beatorum voluntates; & idem eſt de eis cognitionibus, quæ in nobis cauſſant motus primò primos; determinant enim ad vtrumque. Quòd ſi propterea aliquis reſpondeat, hîc eſſe ſermonem in ordine ad actus liberos voluntatis, tunc ego ex alio capite intentum meum vrgebo; nam in ordine ad hos non magis determinat cognitio ad ſpecificationem quam ad exercitium: poſitâ enim hac cognitione indifferenti, proponente bonitatem & malitiam obiecti, tam manet voluntas non determinata ad ſpecificationem, ſeu ad odium vel amorem, quàm erat antequam poneretur ea cognitio; quia tam non tenetur nunc amorem elicere aut odium quàm anteà: ergo non cognitio indifferens, ſed libera ipſa potentia voluntatis eſt, quæ vltimò ſe liberè determinat tam ad ſpecificationem quàm ad exercitium.

Reſpondebis fortè cum quibuſdam, radicaliter ſaltem debere eam determinationem in in-
2 tellectum reduci. Sed contrà efficaciter, quia reduci radicaliter nihil aliud eſſe poteſt quàm, quòd ea cognitio neceſſariò requiratur, vt voluntas poſſit ſe determinare: at (niſi abutamur vocibus) hoc non poteſt dici determinare, alioquin aduerſa pars deberet concedere, ipſam voluntatem ſe determinare ad ſpecificationem, non minùs quàm à cognitione determinatur; quia non eſt minùs neceſſaria potentia ipſa voluntatis, quàm cognitio ad eam determinationem. Deinde deberemus dicere, omnes conditiones quantumuis indifferentes determinare, quia omnes ſunt neceſſariæ: quod haud dubiè eſt contra communem modum loquendi. Secundò (quidquid ſit de voce) in eo ſenſu cognitio etiam determinat ad exercitium non minùs quàm ad ſpecificationem; nam non minùs requiritur cognitio ad exercitium quàm ad ſpecificationem; ergo malè tribuitur cognitioni determinatio ad ſpecificationem, voluntati verò ad exercitium. Probo ſubſumptum; quia ſicut voluntas ſine cognitione non poteſt determinare ſe ad ſpecificationem, & ideò dicitur cognitio determinare ad ſpecificationem; ita nec poteſt ſe determinare ſine cognitione ad exercitium; ergo debebit etiam cognitio dici determinans ad exercitium. Vno verbo dico, non magis eam cognitionem determinare ad ſpecificationem quàm ad exercitium, vel non minùs voluntatem ſe determinare ad ſpecificationem, quàm ſe determinet ad exercitium eiuſdem obiecti; ergo ob eam duplicem determinationem non infertur, eſſe neceſſaria duo determinantia.

Fortaſſe poterit D. Thomas in bono ſenſu *Explicatur mens D. Thomæ.*
explicari, ſi dicamus, eum non tam locutum de determinatione ad ſpecificationem inter odium & amorem, quàm de determinatione ad hoc potiùs obiectum quàm ad illud; hanc autem determinationem poſſumus dicere prouenire à cognitione; nam cognitio de hoc obiecto non complet potentiam niſi ad hoc obiectum: & ex hoc 3
capite, quantum eſt ex ſe, determinat voluntatem ad hoc ſolum obiectum, ſeu quoad ſpecificationem; quia tamen voluntas eſt libera, debet ipſa ſe determinare quoad exercitium, quod nullo modo prouenit ab eâ cognitione. Sed de mente D. Thomæ ſatis, quia & hæc eadem explicatio patitur difficultatem, caſu quo vna eademque cognitio multa proponeret; tunc enim ad nullum determinaret.

Illud iam Primò poteſt in dubium venire, an *An voluntas pendeat neceſſariò à cognitione, vt amet.*
voluntas neceſſariò pendeat à cognitione, vt obiectum amet; an verò poſſit ſaltem diuinitus ferri in incognitum. Hac de re fusè egi diſp. 7. de animâ à num. 41. vbi cum communi omnium ferè ſententiâ docui, non poſſe voluntatem ferri in incognitum: neque iam aliquid ſingulare occurrit in hoc puncto dicendum; niſi quòd P. Vaſquez eam doctrinam etiam de potentiâ

tentiâ abſolutâ veram meritò intelligens, id probet ex eo, quòd Deus nec diuinitus poteſt infundere amorem, nec eleuare voluntatem ad producendum amorem omnino ab extrinſeco, ſed neceſſariò hæc debeat concurrere natiuâ ſuâ virtute; cumque natiuâ virtute nequeat amare incognitum, nec diuinitus poſſit. In concluſione acquieſco P. Vaſquez; de quâ, vt dixi, egi loco citato. Rationem autem illius nullo modo poſſum probare. Primò, quia ſæpè docui, amorem poſſe à ſolo Deo produci & infundi voluntati. Secundò, quia, eſto voluntas natiuâ ſuâ virtute deberet ſemper concurrere, non oſtendit P. Vaſquez, cur Deus non poſſit cogere eam virtutem vt operetur ſeu producat amorem ſine præuiâ cognitione; nam etiam in eo caſu natiua virtus concurreret; ergo ex concurſu natiuæ virtutis nihil infertur pro noſtrâ concluſione. Tertiò, quia neſcio quo ſenſu voluntati concedit P. Vaſquez natiuam virtutem ad producendum amorem ſupernaturalem & alios actus ſupernaturales; nam ad hoc naturâ ſuâ non habet voluntas vires niſi obedientiales; has autem poſſemus etiam ei concedere ad producendum amorem ſine cognitione, etiamſi naturaliter ſimpliciter non poſſit eum amorem producere; ſicuti etiam non poteſt naturaliter producere amorem ſupernaturalem Dei, quem tamen poteſt diuinitus; ergo ratio illa omnino eſt inefficax. Relictâ ergo hac ratione, ſtandum his quæ eo loco dixi de animâ.

Vaſquez impugnatur.

4 Secundò, in dubium verti poteſt, vtrùm cognitio concurrat efficienter ad determinandam voluntatem. Diſp. 7. de Animâ à num. 65. dixi cum communi ſententiâ, non concurrere niſi ſolùm illuminando ſeu proponendo obiectum amabile aut odibile; quia licet manifeſtâ ratione non poſſit oſtendi, repugnare cognitioni concurſum partialem effectiuum in amorem, nulla tamen eſt neceſſitas ad illum admittendum; neque debemus cauſſas efficientes ſine neceſſitate multiplicare.

An cognitio efficienter concurrat ad determinandam voluntatem.

Obiectio.

Obijci poſſet ex myſterio ſanctiſſimæ Trinitatis: Verbum, quod procedit per intellectionem, & quodammodò comparatur intellectioni, producit quaſi effectiuè Spiritum ſanctum, qui eſt per modum amoris; ergo noſtra cognitio producit noſtrum amorem. Omiſſis multorum ſolutionibus, qui ex neſcio quibus rationibus conantur diſparitatem aſſignare, faciliùs & clariùs vno verbo reſpondetur, Ex hoc myſterio nullam prorſus eſſe conſequentiam ad creaturas; alioquin inferre deberemus, cognitionem noſtram creatam eſſe productiuam perſonæ ſubſtantialis; nam id habet diuina. quod abſurdiſſimum eſt. Quare autem Verbum producat etiam Spiritum ſanctum, dictum eſt ſuo loco. Adde, Verbum quâ tale non eſſe cognitionem, ſed terminum illius; nos autem ſolùm agimus de cognitione.

Solutio.

Hoc ipſum, quod de intellectione dico reſpectu voluntatis, intelligendum eſt etiam de actibus voluntatis reſpectu aliarum potentiarum, & motus localis; ſcilicet, non eſſe eis tribuendum concurſum efficientem in eos actus. quæ eſt communior longè in ſcholis opinio. Probatur autem ex eo, quòd (iuxta dicta fusè in libris de Animâ) etiamſi demus potentias diſtinctas, nihilominùs fateri debemus, animam ipſam concurrere immediatè ad omnes illarum actus ad intelligendum, amandum, audiendum, videndum,
se mouendum, &c. ex quo principio ſic 5
argumentor: Sufficientiſſimè & perfectiſſimè dependentia motus localis (per quem ſenſus applicantur ad ſuas operationes) ab actibus voluntatis ſaluatur per hoc, quòd eiuſmodi actus formaliter inhærentes in animâ, eamque afficientes erga illum motum, determinent eam formaliter, vt illum producat; neque neceſſum eſt alium influxum ipſis actibus concedere; fruſtrà ergo ponitur.

Actus voluntatis non influunt efficienter in actus aliarum potentiarum.

Nonnulli eamdem veritatem probant: nam quando effectus reſpondet vni cauſſæ adæquatè ſecundùm omnes ſuas rationes, non poteſt naturaliter alia cauſſa concurrere; eſſet enim otioſa. quod principium fusè ab his auctoribus ſæpè traditur. Atqui non minùs motus localis reſpondet adæquatè ſecundùm omnes ſuas rationes potentiæ motiuæ, quàm actus intellectus reſpondeant intellectui, & actus voluntatis voluntati; ergo non debemus aliam cauſſam efficientem ponere vt neceſſariam. Reſpondeo, principium hoc dupliciter poſſe intelligi. Primò ita, vt quando datur cauſſa, quæ omnino ſit ſimilis phyſicè effectui, ideoque continens omnes illius formalitates, non poſſit altera naturalis annecti, quæ ſimul cum illâ partialiter concur-
rat; & in hoc ſenſu ſæpè, & maximè in Phyſicâ, 6
illud principium falſum eſſe probaui; quia paſſim vna res alteri ſimilis omnino, ideoque continens omnes perfectiones alterius, non habet vllam prorſus virtutem illam producendi: ſic adamas non habet vim producendi adamantem ſibi tamen omnino ſimilem: nec lignum producit lignum, nec charta chartam, & ſic in infinitis alijs rebus. Si ergo, non obſtante omnimodâ continentiâ perfectionum, non poſſunt, nec quidem inadæquatè, alteram producere, cur non poterunt aliæ res eſſe, quæ nec poſſint adæquatè influere, ſicut ignis in ignem; nec tam ſint impotentes, ſicut adamas reſpectu adamantis, ſed partialiter ſimul cum aliâ, aut cum alijs concauſſis creatis poſſint producere alia indiuidua ſibi ſimilia? Aut quæ, rogo, ratio naturalis poteſt oſtendere, inter res ſimiles non dari medium quoad virtutem productiuam, ſed vel debere adæquatam eſſe eam virtutem, vel certè nullam penitus? ergo principium in eo ſenſu non poteſt eſſe verum.

Quomodo aliqui id probent.

Quo ſenſu valeat allata probatio.

Quòd ſi ideò illud ita explicetur, vt quando vna cauſſa habet in ratione cauſſæ quidquid eſt neceſſarium vt ſola producat, ſiue ea ſit eiuſdem ſpeciei cum effectu ſiue diuerſæ, tunc non indigeat concurſu alterius cauſſæ, haud dubiè principium illud eſt veriſſimum; eſt tamen ferè identicum; ſonat enim hoc, Quando ſolus poteſt, non indiget alio. Addo tamen Primò, etiam in hoc ſenſu, licet non ex indigentiâ, ſaltem ad meliùs ſeu faciliùs operandum poſſe adiungi aliam concauſſam, ſicut adiungitur habitus ad produ-
ctionem actus; qui tamen ſimpliciter à potentiâ 7
etiam ſolâ poteſt oriri: quòd enim hi ſolent reſpondere, facilitatem eſſe modum quemdam diſtinctum, & illum ſolùm ab habitu produci, ſuppono impugnatum ſufficienter ex diſp. 9. de Animâ ſect. 4. & independenter ab eâ inſtantiâ

inde etiam reijcitur, quòd ſæpè duo ignes v. g. concurrant ad productionem vnius.

Minor allata probationis magis examinatur.

Secundò addo, in hoc ſenſu non conſtare de minori quam hi aſſumunt; nam licet aliæ potentiæ ſint adæquatæ cauſſæ ſuorum actuum, non inde benè infertur, potentiam locomotiuam eſſe adæquatam cauſſam motus: poteſt enim facilè excogitari in motu aliqua ratio neceſſitatis, v. g. quòd motus noſter ſit (non iam dico liber, ne reſpondeatur, etiam hominem ſtultum moueri eodem modo localiter) voluntarius; & quidem in principijs horum magis id vrgetur, quia ipſi negant voluntati potentiam adæquatam ad producendam electionem, etiamſi poſſet ſola producere alios actus: cuius rei eam ſolùm rationem reddunt, quòd medium amatur ob finem; vnde concludunt, ipſam intentionem debere eſſe concauſſam efficientem electionis; cur ergo ſimiliter non requireretur ob voluntarij rationem nouus concurſus ad motum localem? Aut oſtendatur, quid magis efficiat amari propter aliud, vt amor alterius debeat eſſe concauſſa, quàm produci voluntariè, vt non ſit etiam neceſſarium ipſam voluntatem eſſe concauſſam motus. Hoc ergo argumento relicto, ſtandum eſt illo, quod ſuperiùs inſinuatum eſt, quòd ſcilicet ſine vllâ planè neceſſitate ponatur talis concurſus.

SECTIO SECVNDA.

Quis actus intellectus requiratur ad amorem.

Ad amorem etiam efficacem ſufficit apprehenſio,

QVÆRIMVS, an requiratur iudicium ad amandum, an verò ſufficiat apprehenſio. De hac difficultate egi diſput. 7. à num. 60. & oſtendi, probabile eſſe valdè, ſufficere ſolam apprehenſionem, etiam ad actus efficaces: nam brutum cum ſolâ apprehenſione obiecti procedit in appetitum illius etiam efficacem, vt cùm vult ſe mouere, &c. Neque eſt ratio, cur ſuo modo apprehenſio ſpiritualis non ſufficiat ad amorem ſpiritualem, ſicut apprehenſio materialis ad amorem materialem. Quoad actus tamen efficaces dixi, talem debere eſſe eam apprehenſionem, vt quaſi determinet ad aſſentiendum ei parti quæ efficaciter amatur, & ſit certa; alioquin non poterit ſe voluntas ad executionem determinare.

debet tamen eſſe determinatiua & certa.

Fundamentum Tanneri pro contrariâ parte.

8 P. Tannerus diſp. 2. q. 2. dub. 2. putans ad actum efficacem non ſufficere ſolam apprehenſionem, ſic obijcit: Vt voluntas actu efficaci præſertim deliberato moueatur, debet ita ei proponi obiectum ſub ratione poſſibilis, vt ſimul excludatur iudicium contrarium de impoſſibilitate eius rei, alioquin nemo poterit rationabiliter operari, ergo requirit iudicium de poſſibilitate; nam apprehenſio non pugnat cum iudicio de impoſſibilitate. Inſtantiæ autem à brutis deſumptæ reſpondet, bruto id conuenire ob imperfectionem propriam; vnde non rectè infertur, etiam homini poſſe idem conuenire, cùm hic ſit longè perfectior & nobilior bruto.

Soluitur, & oſtenditur, quomodo apprehenſio de poſſibilitate poſſit excludere apprehenſionem de impoſſibilitate.

Verùm hæc non cogunt nos à ſententiâ noſtrâ diſcedere. Ad argumentum iam eſt inſinuata ſolutio in ratione à me allatâ: nam apprehenſio, quando eſt clara & vehemens, ſicut ipſa per ſe determinat intellectum ad hoc iudicium potiùs quàm ad oppoſitum, ita ſufficit, vt excludat iudicium contrarium; quod ſolum volebat P. Tannerus; ideò nego, ex ſolo iudicio de poſſibilitate excludi alterum de impoſſibilitate; priùs enim excluditur per apprehenſionem vehementem, quæ determinauit ad hoc iudicium, & non ad aliud. Reſponſio eiuſdem Tanneri ad inſtantiam è brutis inſufficiens eſt; non enim licet aſſerere ſine vlteriori ratione diſparitatis, Id conuenit brutis, non verò poteſt homini, maximè quando argumentum fit in eodem genere, vt in præſenti: loquimur enim de efficaci appetitu, qui tam in brutis quàm in hominibus non poteſt ferri ad impoſſibile, ſed ad poſſibile cognitum; vnde ſi brutum poteſt ex ſolâ apprehenſione materiali id appetere, cur non & homo ex ſolâ apprehenſione ſpirituali? Adde, fortè eſſe maiorem perfectionem, non indigere iudicio ad eum amorem, quàm illo indigere; ergo minùs benè ex maiori perfectione hominis infertur, illum non poſſe amare ſine iudicio, ſicut poſſunt bruta; eſſe verò id magis perfectum patet, quia maior perfectio videtur poſſe tam cum iudicio quàm cum ſolâ apprehenſione amare, quàm alligatum eſſe ſoli iudicio.

SECTIO TERTIA.

Quomodo voluntas moueatur ab appetitu, à ſeipsâ, & à Deo.

QVOD ad primum attinet, res meo iudicio eſt valdè facilis, quidquid nonnulli dicant: 9

pro quo ſuppono, voluntatem non amare vllum obiectum, niſi præuiâ cognitione intellectuali; nam in incognitum ferri non poteſt; cognitionem item ſenſus non eſſe proportionatam, nec ſufficientem ad voluntatem ſpiritualem mouendam; vnde infertur, voluntatem non poſſe erga aliquod obiectum moueri, niſi præuiâ intellectus propoſitione: quare ad propoſitum infero, per appetitum non poſſe moueri voluntatem, niſi excitetur cognitio intellectualis circa illud obiectum. Hoc inter benè ſentientes videtur eſſe certum.

Voluntas non poteſt moueri ab appetitu, niſi præuiâ cognitione.

Illud Primò dubium eſſe poteſt, an, excitatâ ſemel cognitione intellectuali, ipſemet actus appetitus inclinet ſpecialiter immediatè & per ſe voluntatem. Negaret id aliquis, quia actus ille eſt materialis, & non eſt cognitio formaliter, ergo non poteſt vllo modo trahere voluntatem ad obiectum. Ego tamen longè probabilius iudico, illum reuerà trahere, & ex hoc capite benè explicari, quomodo paſſio cauſſet ſaltem partialiter motus primò primos & indeliberatos.

Poſitâ cognitione appetitus, immediatè poteſt mouere voluntatem.

Ratio verò à priori facilis eſt, eò quòd actus ille appetitus in meâ ſententiâ, quæ eſt communior, recipitur in animâ, & ipſam benè afficit, & trahit ad illud obiectum; ergo, excitatâ cognitione ſpirituali in animâ, longè fortiùs trahetur per eam vitalem inclinationem; quæ licet materialis ſit, tam verè tamen trahit, vt dixi, ipſam ſpiritualem animam, quàm hæc trahatur per habitum ſpiritualem, qui non eſt formalis, & expreſſa coniunctio cum obiecto, & affectio erga illud; ergo ille actus appetitus ſimul cum cognitione fortiùs impellent animam quàm ſola ipſa cognitio.

Hinc

Soluuntur rationes in contrarium.

10 Hinc ad rationem in contrarium facilè reſpondetur, etiamſi ille actus, quia materialis eſt, non ſufficiat, niſi interueniente cognitione ſpirituali; ad mouendam voluntatem tamen, poſitâ eâ cognitione, materialitatem non obſtare: nam ſicut res materialis poteſt ſubſtantiam animæ ſpiritualis affectiuè coniungere cum obiecto, ita poteſt eamdem propellere ad coniunctionem ſpiritualem; ad quam iam ſupponitur completa in actu primo per cognitionem ſpiritualem.

Quòd verò inſinuatur, eum actum, quia non eſt actualis cognitio, non poſſe inclinare, nullius eſt momenti; nam habitus inclinat in actu primo, & non eſt cognitio: item, intentio finis determinat ad electionem, & tamen ea intentio non eſt cognitio, ergo à fortiori poterit trahere actus; qui licet non ſit cognitio, eſt tamen affectio actualis erga illud idem obiectum, quod amandum eſt ſpiritualiter.

Obiectio.

Sed hinc obijciet quis, Ergo pari ratione ipſemet actus ſenſus interni mouebit etiam per ſeipſum immediatè poſitâ cognitione ſpirituali. Patet conſequentia, quia etiam illa cognitio recipitur in animâ ſpirituali, & eam reddit percipientem bonitatem obiecti, & determinatam in actu primo ad amandum illud, licet per actum materialem; ergo poſitâ cognitione ſpirituali, quâ anima completur ad amandum obiectum illud ſpiritualiter, etiam ea ſenſatio materialis inclinabit eamdem animam ad amorem ſpiritualem immediatè per ſeipſam.

Solutio.

Reſpondeo Primò, conſequens poſſe concedi ſine vllo inconuenienti; & verò crederem probabilius eſſe ita contingere. Secundò tamen, ſi quis voluerit eam conſequentiam negare, dicat, ideò tunc ſenſationem non inclinare ad amorem ſpiritualem, quia cognitio ſpiritualis adueniens proponit eamdem bonitatem intenſiùs multò in genere repræſentationis quàm per ſenſum, vnde illa prior cognitio iam non videtur nouas addere vires ad amorem. At actus appetitus, quia non per propoſitionem formaliter, ſed per actualem coniunctionem affectiuam connectit animam cum obiecto, illam poterit inclinare ſpecialiter ad hoc, vt adueniente cognitione ſpirituali coniungatur ſpiritualiter cum eodem obiecto: ſicut ſi propoſitâ bonitate obiecti alicuius, Deus in homine impediret ſim-

11 plicem complacentiam erga illud obiectum, voluntas non ita traheretur tunc ad amorem efficacem illius obiecti, quàm ſi ſimul cum cognitione præceſſiſſet complacentia; ſi verò duas æquè intenſas cognitiones eiuſdem rationis de eodem obiecto poſuiſſet, ſatis probabiliter dici poſſet, non magis propterea inclinandam voluntatem quàm per vnam. Hæc tamen ratio minùs mihi probatur, quia illæ duæ cognitiones facerent tunc re ipsâ intenſiorem propoſitionem obiecti; nam in meâ ſententiâ gradus intenſionis ſunt omnino ſimiles, ergo magis inclinarent voluntatem, quia omnis cognitio bonitatis obiecti eo ipſo magis allicit voluntatem, quo intenſior eſt, ceteris paribus; ergo magis inclinabunt duæ illæ quàm vna ſola. Quidquid ergo de inſtantiâ allatâ ſit, poteſt adhuc ſecunda ſolutio ſuſtineri; nam prior cognitio materialis exercuit ſuam vim attrahendo animam ad appetitum materialem; in genere autem ſpirituali nihil efficiet, quia eminentiori modo tota eius vis attractiua continetur in cognitione ſpirituali, vnde ſola hæc attrahit poſteà immediatè ad amorem ſpiritualem. Quæ ratio non habet locum, quando ambæ cognitiones ſunt in eodem genere; tunc enim æqualiter concurrunt ad inclinandam voluntatem, quia æquè ſunt ad id proportionatæ; vnde quò magis multiplicantur, eò magis alliciunt.

Deus in nullo actu prædeterminat voluntatem.

12 Circa ſecundum & tertium dubium, quomodo ſcilicet à ſe ipsâ & à Deo determinetur voluntas, maximè in primo actu, reſpondeo duobus verbis, Deum in nullo prorſus actu, qui liber ſit, prædeterminare voluntatem noſtram. De quo nihil amplius licet dicere, quia diſputatio hæc typis eſt interdicta. Voluntas ergo, poſitâ cognitione indifferenti obiecti, & concurſu neceſſario ex parte Dei, ſeipſam determinat ad actum liberum. Dixi, *poſito concurſu neceſſario ex parte Dei*, quia ad aliquos actus, omnes ſcilicet naturales, non requiritur niſi generalis concurſus; qualis autem ille ſit explicui in Phyſicis diſp. 10. ſect. 2. ad ſupernaturales verò requiritur ſpecialis eleuatio tam per cognitionem ſupernaturalem quàm per habitum, vel per auxilium extrinſecum, quando habitus concurrere non poteſt. de quo alibi. Poſito autem eo ſupernaturali concurſu in actu primo, & cognitione ſupernaturali, eodem modo ſe determinat voluntas ad actus ſupernaturales ac ad naturales. Quod de determinatione voluntatis dixi, intelligendum etiam eſt in ordine ad primum actum; quia (vt in materiâ de Angelis oſtendi) eadem eſt de illo ratio, quæ de omnibus ſequentibus quoad punctum libertatis: quando enim ſemel habet voluntas ſufficientem propoſitionem obiecti, & concurſum ex parte Dei, non video, cur non tam facilè poſſit ſe ad primum quàm ad ſecundum actum determinare; quia eſſe primum vel ſecundum eſt quædam denominatio extrinſeca, quæ nihil ponit in re ipsâ.

Voluntas ſeipſam determinat.

DISPVTATIO TERTIA.

Quomodo Voluntas poſsit ſuos actus imperare.

1 TOTA quæſtione 17. huius primæ ſecundæ diſputat D. Thomas de actibus imperatis voluntatis; quâ de re diuerſis in locis aliquid breuiter inſinuaui; in hac diſputatione diligenter rem totam explicabo; quia ad multas materias, maximè ad eas, quæ toto hoc Tomo diſcutiendæ ſunt, neceſſaria eſt perfecta illius notitia.

Sermo eſt de imperio in communi prout abſtrahit à bono & malo:

Aduerte tamen Primò, me in hac diſput. tantùm agere de imperio in communi abſtrahendo iam à bonitate & malitiâ, id eſt, abſtrahendo ab hoc, vtrùm actus malus poſſit imperare bonum, aut è contrario bonus malum: hæc enim eſt ſpecialis ratio dubitandi. de quâ infrà, dum de bonitate & malitiâ diſputandum erit.

idem de imperio efficaci.

Aduerte Secundò, me agere de imperio efficaci; nam poſſe quem per ſimplicem complacentiam optare vnum alium actum tali modo, *O ſi haberem actum contritionis, actum amoris Dei ſupra omnia*, &c. certum omnino eſt apud omnes; vtrùm autem talis volitio inefficax ſufficiat, vt voluntas vi illius liberè tamen ſe determinet ad eos actus optatos; & an tunc huiuſmodi actus denominentur boni aut mali à bonitate vel malitiâ eius complacentiæ imperantis, dicam infrà diſp. 13. ſect. 10.

SECTIO PRIMA.

Imperium, quòd ſit actus intellectus, reijcitur vel vt tollens libertatem, vel vt inutile.

Poſſibilis eſt actus intellectus, qui tantùm ſit imperium.

SVPPONO vt valdè probabile, poſſe aliquem actum imperij reperiri, qui ad intellectum pertineat, & non ſit per modum iudicij, aut apprehenſionis, ſed ex eſſentiâ ſuâ nihil aliud habeat quàm dicere, *Fac hoc*; ſicut actus interrogationis mentalis, *Quid hoc?* actus item orationis non videntur eſſe actus iudicij apprehenſionis aut diſcurſus. de quo alibi. Quòd ſi pro præſenti puncto dicatur, tale imperium eſſe actus iudicij dictantis hîc & nunc hoc eſſe faciendum, dico, quomodocumque, ſiue per *Fac hoc*, ſiue per tale iudicium, explicetur, non eſſe neceſſarium imperium hoc, vt voluntas operetur, imò omnino tollere libertatem. de quo Tomo 1. fusè; & nunc breuiſſimè, quia illud imperium non poteſt à voluntate impediri, & eo poſito voluntas tenetur ei obedire; ergo hæc non habet libertatem in eâ executione. de quo nonnihil rurſus infrà dum de libertate voluntatis.

2

De facto non datur, quia tolleret libertatem voluntatis.

Quomodo Patres Suarez & Tannerus imperium voluntatis explicent.

Aduerte, Patres, Suarez diſp. 19. Metaphyſicæ ſect. 7. & Tannerum diſp. 2. quæſt. 3. dub. 5. aliter explicare hoc imperium, ac ſi nihil aliud eſſet quàm iudicium intellectus; quo poſtquam voluntas elegit aliquod medium, rurſus idem intellectus intimat illi per modum Superioris eam ipſam electionem; ac ſi diceret ei intellectus, *Superior tuus vult hoc obiectum*; ego tamen etſi fatear libenter, per ſimile imperium voluntatem non periclitari de ſuâ libertate, cenſeo illud eſſe omnino ſuperfluum tam pro alijs potentijs quàm pro alijs actibus voluntatis; ideò magis mihi placet P. Vaſquez, qui cùm eodem modo explicet illud imperium, addit, nec neceſſarium nec vtile eſſe. Hoc vltimum patet; nam potentiæ executiuæ, cùm non ſint formaliter liberæ, imò neque cognoſcitiuæ vllo modo actuum interiorum, maximè ſpiritualium, qualis eſt illa intentio, quæ eis eſt notificanda; ergo non ſunt capaces percipiendi imperium; ergo pro eis illud erit inutile: & licet daremus eas cognoſcere, cur, quæſo, non poſſent tam facilè moueri immediatè ab actu voluntatis quàm ab ipſo imperio ſeu propoſitione intellectus? ſi enim eis dicere, *Voluntas vult vt moueamini*, eas determinat; cur non magis determinabit ipſa voluntas dicendo, *Volo vt moueamini?*

Quid ſentiat de eodem P. Vaſquez.

3 *Reijcitur imperium intellectus vt inutile.*

Quòd ſi imperium hoc non reſpiciat alias potentias, ſed ipſam ſolam voluntatem, vt Tannerus docet, faciliùs eius inutilitas oſtenditur: nam quid eſt neceſſarium dicere voluntati iam re ipsâ volenti, *Tu amas hunc motum*, vt inde ipſa ſe moueat? profectò longè faciliùs ſe mouebit, dum immediatè dicit, *Volo moueri.* Adde, talem actum non habere ſpeciem imperij; vt ſi quis Imperatori diceret, *Veſtra Maieſtas hoc decreuit*, non propterea exerceret actum imperij in illum. Denique ſi prima volitio non ſufficit ad determinandas potentias, ſed ea debuit mediante tali propoſitione intellectus rurſus approbari à voluntate per ſecundum actum, etiam dicam ego, neque hanc approbationem ſufficere, niſi per tertiam approbetur; & ſic abibimus in infinitum. quod eſt abſurdum. Cur enim ſecunda non approbata reflexè ſufficiet, & non ſufficiet prima non approbata, cùm efficax omnino ſit? ſanè omnis volitio efficax ſufficienter approbatur, dum voluntariè habetur.

Obiectio ſoluitur.

Dices, Ergo tollis omne imperium voluntatis. Reſpondeo, me ſolùm negare, illud ſe tenere ex parte intellectus: nam voluntatem poſſe pro ſuâ libertate imperare ſuos actus, dicam paulò pòſt. Replicabis cum P. Vaſquez diſp. 49. cap. 1. Imperium dicit ordinem ad ſubiectum intelligens, ergo debet eſſe actus intellectus. Confirmatur: Deus non imperat ſaxis, plantis, &c. ergo neque voluntas alijs potentijs. Reſpondeo, ex eo antecedenti potiùs inferri, voluntatem imperare intellectui, qui eſt ſubiectum intelligens, quàm è contrario intellectum voluntati, quæ non eſt intelligens formaliter quà talis; ergo potiùs eſt pro me antecedens illud quàm contra me. Abſolutè dico, voluntatem, ſeu animam quæ amat, intelligere etiam quid amet, & ex eo capite eſſe capacem etiam paſſiuè imperii. Secundò dico, hoc imperium non eſſe rigoroſum, ſiue in intellectu ſiue in voluntate ponatur; quia nec intellectus eſt ſuperior voluntatis propriè;

priè; neque è contrario voluntas reſpectu intellectus; & verò plus habet voluntas de ſuperiori quàm intellectus: maior ergo ratio eſt, vt in voluntate conſtituamus imperium. Ad confirmationem conſtat, non poni à nobis imperium reſpectu potentiarum non intellectiuarum, ideò non eſſe ad rem eam inſtantiam de Deo non imperante ſaxis, plantis, &c. & oſtendi ex eâ potiùs ſequi, ſoli intellectui poſſe imperari, non è contrario, voluntati ab intellectu.

SECTIO SECVNDA.

Voluntas poteſt imperare ſuos actus.

VT abſtrahamus à quæſtione de voce *imperium*, quærimus, an voluntas poſſit habere vnum actum efficacem, quo ſe determinet ad habendum alium; v. g. an poſſit dicere, *Volo amare*, ſiue actus hic reflexus dicatur imperium, ſiue non.

Argumenta pro parte affirmatiuâ.

Affirmat D. Thomas hîc q. 17. art. 5. cui videntur omnes ferè Scholaſtici conſentire; & ſuadetur efficaciter ratione eiuſdem D. Thomæ. Quidquid eſt in poteſtate noſtrâ, ſubiacet imperio ſeu volitioni noſtræ; atqui actus voluntatis maximè ſunt in poteſtate noſtrâ, quia ſunt maximè voluntarij; ergo actus voluntatis poſ-
4 ſunt imperari à voluntate. Hanc rationem confirmat experientia: ſæpè enim in nobis talia agnoſcimus imperia, vt cùm v. g. aduerto ad rectam confeſſionem de peccatis requiri dolorem de illis, eo ipſo quòd dico, Volo confiteri, dico ſimul, Volo habere actum doloris de peccatis. Deinde cùm aduerto, amorem Dei ſuper omnia eſſe Deo gratiſſimum, & reflexè dico, Volo, vt Deo placeam, habere talem amorem. Similes aliæ experientiæ adduci poſſunt; vt cùm è contrario reflexè dico, Nolo habere tale odium, talem amorem, &c. ſed prædicta ſufficiant pro re clarâ & facili.

Opinio P. Vaſquez refutatur.

Et quidem in hac veritate non ampliùs hærendum iudicaſſem, niſi Pater Vaſquez diſp. 51. cap. 5. agens de bonitate & malitiâ ita hoc imperium explicaſſet, vt reuerâ illud negauerit, ideò & doctrina ipſius & fundamenta tantillum diſcutienda videntur: igitur num. 38. ait, actum imperantem ſeu reflexum nihil aliud penitus præſtare, quàm intellectum, qui per ſe obedit voluntati, cogere ad conſiderandas rationes, quæ mouere poſſunt ad eliciendum actum illum, qui imperatus dicitur; voluntatem verò ipſam, poſitâ eâ conſideratione, non minùs manere liberam ad habendum & non habendum actum, quàm ſi nullum habuiſſet imperium. Impugnat autem ibidem nonnullos recentiores, qui contrarium ſentiunt; aitque, illos opponi maximè D. Thomæ; ob cuius tamen auctoritatem dicunt ſe ſentire contrarium. Ideò autem videtur Pater Vaſquez tradidiſſe eam doctrinam, vt defenderet, nullum actum interiorem poſſe habere malitiam vel bonitatem ab actu imperante; iudicat enim abſurdum, concedere tales denominationes.

P. Vaſquez opinio opponitur D. Thomæ.

Cenſeo tamen hunc auctorem expreſsè opponi D. Thomæ, vt ex paulò antè dictis apertè conſtat: nam S. Doctor diſtinctè loquitur de actibus voluntatis, quos dicit à voluntate ipsâ imperari poſſe; vnde articulo ſequenti addit, etiam actus intellectus poſſe imperari, erga vtroſque igitur imperium agnoſcit; neque vnquam D. Thomas dixit, ideò actus voluntatis 5
imperari, quia imperatur cognitio pro illis; id quod vt obuium maximè dicendum fuiſſet à D. Thomâ; ſed vſus eſt alterâ efficaciori ratione, quòd actus ipſi voluntatis immediatè ſint in poteſtate voluntatis; id autem quod eſt in poteſtate noſtrâ maximè poſſit imperari; ergo maximè ille de actibus voluntatis locutus eſt; ideò de eius mente non eſt dubitandum.

Secundò addo, eam rationem D. Thomæ optimam eſſe, & efficaciter concludere intentum, ac proinde non eſſe recedendum à concluſione noſtrâ ſuprà poſitâ; quod autem ab aduerſâ parte dicitur, illud imperium ſolùm determinare intellectum ad quærendas rationes, facilè à nobis negatur, quia etiam ſine probatione aſſeritur.

Confirmatur noſtra ſententia.

Sed age, efficaciùs id ipſum probemus; etenim ſæpè contingit, vt exiſtentibus iam in intellectu motiuis ad habendum actum aliquem, v. g. rationibus ad amandum Deum, ad eliciendum actum eleemoſynæ, voluntas ipſa ſe determinet reflexè ad eos actus, dicatque, Volo ergo elicere amorem, Volo exercere actum miſericordiæ; ergo ille actus tunc non in determinationem intellectus, ſed in ipſam voluntatem influit. Quæ ratio maiorem locum habet in Angelis, quia maior eſt capacitas in eorum intellectu, vt ſimul cognoſcant motiua ſufficientia ad amandum Deum, item ad volendum reflexè eumdem amorem: quòd ſi tunc Angelus dicat, Volo hunc amorem habere, clarè apparet, non poſſe recurri ad determinationem intellectus, ſed ad immediatam determinationem ipſius voluntatis.

Magis impugnatur P. Vaſquez.

Tertiò ſuadetur; nam aliud longè eſt dicere, Volo cogitare de rationibus quæ poſſunt me mouere ad amandum Deum; aliud dicere, Volo amare Deum. quod euidenter oſtendo; nam hic actus, *Volo applicare intellectum ad cogitandum rationes, quæ mouere poſſunt ad volendum peccatum*, non eſt actus malus. Theologi enim paſſim illum habent, quandocumque diſputant de amabilitate peccati, ſeu quando ſe volunt applicare ad cogitandum quæ ſit in peccato amabilitas; idem enim eſt velle cogitare de amabilitate peccati, & velle cogitare de motiuis quæ poſſunt inducere ad peccatum, v. g. ad odium Dei. At ſi quis dicat, *Volo habere odium Dei*, ſine dubio peccabit; ergo iſte actus non habet ſolùm pro obiecto applicationem immediatam intellectus ad cogitandum de motiuis, ſed ipſam effectionem odij. Differunt ergo inter ſe toto cælo hi duo actus; & nemo prudens poterit dicere, non plus imperari per vnum quàm per alterum; ergo vnus determinat immediatè ad ipſum amorem, alter ad cogitationes, quæ ad amorem poſſunt inducere. Id ipſum clariſſimè cernitur in materiâ delectationum, maximè circa res venereas:

Aliud argumentum contra P. Vaſquez.

certiſſima enim doctrina eſt Theologorum, directè conſentire in illas, eſſe actum voluntatis; item ipſas illas delectationes ex conſideratione intellectus ortas eſſe voluntatis actus; certiſſimum item eſt eſſe peccatum, eis delectationibus
directè conſentire (loquor de non coniugatis, 6
iuxta dicenda fuſiùs infrà ſuo loco) & hominem teneri eis reſiſtere; ibi ergo clariſſimè apparet,

actum illum, quo aliquis dicit, Volo habere has delectationes interiores, eſſe immediatum imperium actuum voluntatis; è contrario verò, quando dicit, Nolo conſentire eis delectationibus, immediatè à voluntate imperari omiſſionem ipſius actus voluntatis, & nihil per eiuſmodi imperia dici de eâ cogitatione motiuorum, ſeu de applicatione intellectus ad cogitandum de tali obiecto; ergo negari nequit, poſſe eo modo immediatè reflexè imperari & actum ipſum voluntatis, & omiſſionem illius. Vt verò ratione à priori id Quartò oſtendam, magiſque declarem argumentum ſuprà ex D. Thomâ allatum, præmitto doctrinam communem in Societate, ſcilicet animam immediatè influere in actus intellectus, voluntatis, viſionis, motus localis; vel quia (vt ego probabilius iudico) non dantur aliæ potentiæ diſtinctæ; vel quia, licet dentur, debet tamen immediatè anima cum illis concurrere tamquam vniuerſale determinatiuum potentiarum ad exercitium. Hinc argumentor: Anima cùm vult efficaciter ambulare, ſe determinat ad ambulandum vi eius volitionis; ergo eodem modo poterit ſemetipſam determinare ad amandum ex eo, quòd velit efficaciter amare: maiorem enim habet vicinitatem amor cum amore quàm cum ambulatione.

Occurritur inſtantia. Dices, diſparitatem in eo conſiſtere, quòd ad amandum eſt libera, non verò ad ambulandum. Sed contrà Primò, quia ego iam non contendo, animam tunc debere neceſſariò amare; de quo paulò pòſt; ſed quòd ille amor reflexus allicere poſſit aliquo modo ipſam voluntatem, vt efficiat alterum actum; non enim repugnat, potentiam liberam allici ad ſuum actum per rem, quæ ipſam non omnino cogat. Contra Secundò, quia, quòd voluntas ſit ſimpliciter libera ad amandum, non probat illam in omnibus omnino actibus amoris ex quacumque ſuppoſitione debere eſſe liberam, quod ipſemet Vaſquez & omnes fateri tenentur; nam poſitâ intentione efficaci finis, & poſſibilitate vnius tantùm medij, neceſſariò ſequitur electio eius medij: cur ergo non idem dicemus, poſitâ eâ volitione reflexâ efficaci de habendo amore, neceſſariò determinari voluntatem ad eum amorem, ad quem alioquin libera fuiſſet, ſi non præceſſiſſet actus ille reflexus? ergo ea diſparitas inter animam vt eſt volitiua, & inter ipſam vt eſt locomotiua, quoad punctum præſens nulla eſt.

Iam addo, argumentum paulò antè à me factum etiam habere vim in ſententiâ Thomiſtarum negantium animæ concurſum immediatum in reliquos actus: nam ſi potentia motiua excitatur infallibiliter ex poſitione volitionis efficacis ad motum, cur voluntas ipſa non excitabitur ad amandum ex ſuâ præuiâ efficaci volitione amandi? neque ad libertatem hîc recurri poteſt, vt paulò antè dixi, ergo.

Vltima impugnatio P. Vaſquez. Quintò & vltimò idem ſuadeo, quia (vt Vaſquez & omnes fatentur) eo ipſo quòd quis efficaciter velit finem, tenetur eligere medium vnicum ad illum, ergo à fortiori, poſitâ voluntate efficaci amandi Deum, tenebitur homo amare. Probo euidenter conſequentiam, quia ideò illa intentio efficax finis infert in actu exercito & neceſſario volitionem vnici medij; quia non poteſt res illa à voluntate volitâ obtineri ſine eo medio. Atqui quando efficaciter vult amorem, 7
non poteſt obtineri res volita efficaciter ſine eo amore, vt per ſe patet; & quidem multò minùs poteſt tunc obtineri ſine amore id quod voluntas vult, quàm ſine medio vnico poſſit obtineri finis; nam medium diſtinguitur à fine: ideò ſaltem diuinitus finis ſine eo medio exiſtere poteſt. At cùm in præſenti idem amor ſit, qui amatur efficaciter vt obiectum, & quem voluntas debet efficere, & nihil, nec quidem diuinitus, poſſit à parte rei poni ſine ſeipſo, multò minùs poterit poni à parte rei obiectum volitum efficaciter à voluntate ſine eo amore, quàm poſſit poni finis ſine medio; ergo ſi ideò intentio cogit ad electionem, quia obiectum non poteſt poni, niſi ponatur electio; & à fortiori volitio efficax amoris coget voluntatem ad ponendum eum amorem, quia, vt dixi, multò minùs hæc duo quàm illa ſeparari poſſunt inter ſe.

Et hæc ratio meo iudicio duo euidenter oſtendit. Primum eſt, volitionem illam reflexam immediatè allicere ad alterum actum; Secundum ita determinare, vt planè neceſſitet ad habendum illum, caſu quo pro eodem inſtanti, in quo eſt illud imperium, debeat fieri actus imperatus. ſed de hoc vltimo diſputatione quartâ.

SECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumentis contrarijs.

IAM haud operoſum erit reſpondere Patris Vaſquez argumentis; & quidem primum & præcipuum iam eſt ſolutum, quia ſolùm continebat doctrinam ſine probatione vlteriori, ſcilicet, actum imperij nihil aliud facere, quàm determinare intellectum ad cogitandum de obiecto amato; cuius contrarium à nobis oſtenſum eſt efficaciter. Per quod non negamus Patri Vaſquez aliquando poſſe eſſe & re ipsâ dari tale imperium de ſolâ applicatione; at negamus inde inferri, non eſſe poſſibile aliud diuerſum, quod immediatè imperet etiam ipſum actum voluntatis. *Obiectiones ſoluuntur. Prima obiectio ſoluta.*

Secunda obiectio. Secundò ergo obijcit, Voluntas poſito imperio adhuc manet tam libera quàm anteà, ergo illud imperium non determinat immediatè.
Soluitur. Reſpondeo negando antecedens, de quo infrà. quod à Vaſquez non probatur, ſed ſupponitur; poſſet tamen replicare, Illud imperium non poteſt eſſe cauſſa alterius actus, nam voluntas ſola eſt ſufficiens cauſſa illius; quando autem datur vna cauſſa ſufficiens, non poteſt alia ſubintrare ad ſimul concurrendum; nec poteſt in alio genere determinare ad amorem, ergo. Reſpondeo, *Occurritur inſtantia.* Sicut ipſe Vaſquez dicit, eam volitionem determinare intellectum ad inquirendum de motiuis, ita me dicere, determinare in genere cauſſæ formalis ipſam voluntatem ad efficiendum amorem: & ſicut communis opinio docet, interiorem determinare ad electionem; quod verum eſt, ſiue intentio concurrat efficienter, vt ait Vaſquez, ſiue ſolùm formaliter alliciendo volun- 8
tatem, vt communiter alij docent; ita ego in præſenti dico de eâ volitione: cur enim non poterit voluntas ſeipſam formaliter determinare per vnum actum ad habendum alterum; ſicut etiam ſimplex complacentia aliquo modo allicit ad vo-

litionem

litionem efficacem? Quod dicit de cauſsâ ſufficienti non admittente aliam, ſæpè eſt à me reiectum;& ſummùm probat,quod libenter admitto, illud imperium non concurrere in genere cauſſæ efficientis ad actum imperatum.

Tertia obiectio.

Tertiò obijcit,Si vnus actus non modò imperaretur ab alio,poſſet denominari bonus aut malus ab actu imperante, & conſequenter actus dilectionis Dei ſuper omnia poſſet imperari ex malo fine,ſaltem venialiter;quod eſt abſurdum; nam actus ille non poteſt eſſe nec venialiter malus.

Soluitur.

Reſpondeo, hoc argumento in primis non impugnari noſtram concluſionem; quæro enim, an, præter difficultatem generalem, quæ eſt in eo,quòd vnus actus ab alio imperetur,ſit aliqua ſpecialis in eo, quòd actus amoris Dei ſuper omnia imperetur à fine malo venialiter,an verò nulla ſit ſpecialis: ſi nulla eſt,admittam ſanè illationem; & ſuppoſito eo principio,nullum erit in eâ abſurdum. Si verò ſit ſpecialis repugnantia inde fortè deſumpta, quòd Deus nobis gratiam non donet vt malè operemur,ſed vt benè; quam rationem videtur Vaſquez ſuprà inſinuare; tunc facilè negabo conſequentiam obiectionis: nam ſaltem actus boni ſeipſos vel mali ſeipſos imperare poterunt;in illis enim non habet locum hæc ratio de gratiâ per Chriſtum,etiamſi non ſit concedendum in amore ſuper omnia, vbi ſingularis militat ratio. Quid autem abſolutè ſit dicendum, conſtabit infrà diſput. 18. vbi de bonitate & malitiâ agendum erit; hîc enim ſolùm trado doctrinam generalem abſtrahentem à ſpeciali difficultate malitiæ & bonitatis.

Quarta obiectio.

Quartò obijcies, Si actus voluntatis poteſt alterum immediatè imperare,ergo poterunt eſſe reflexæ virtutes & habitus facilitantes ad eos actus. Patet conſequentia, quia actus directus reſpicit diuerſam bonitatem ab eâ quam reſpicit reflexus; nam velle actum charitatis, non eſt amare Deum;amor enim Dei & Deus ipſe valdè inter ſe differunt, ergo actus habens pro obiecto ſolum actum valdè differt ab actu habente Deum pro obiecto; non poteſt autem ea multiplicatio habituum ſeu virtutum admitti, quia eſt contraria communi ſententiæ.

Solutio.

Hoc argumentum tangit difficultatem ad materiam de virtutibus & habitibus ſpectantem; ob connexionem tamen materiæ illi in præſenti ſatisfaciam.

Re. eo quòd detur habitus pro actu imperato, non ſequitur dari etiam pro imperante.

Poteſt autem ei reſponderi ex Patre Torres opinante, ideò ad actus reflexos non dari diſtinctos habitus;quia vbi non eſt difficultas, non eſt admittendus habitus; actus autem imperans nullam habet difficultatem quam vincat, quia iam ſupponitur tota deuicta per ipſum actum imperatum; nam luxuriæ v. g. materiâ exteriori ſuperatâ, id quod fit per caſtitatem, nulla eſt in imperandis eius actibus internis caſtitatis noua difficultas; ergo non eſt neceſſarius nouus habitus pro eo imperio. Cenſet igitur, eum actum ſpectare ad habitum directum ob materiæ vicinitatem, etiamſi duo illi actus
9 ſpecie differant; iudico tamen, fundamentum huius auctoris debile eſſe; ſæpè enim infrà oſtendam,habitus poſſe admitti etiam circa obiecta alioqui facilia; non quidem vt faciliter,ſed vt inclinet: nam non omnia, quæ facilè poſſumus, exequimur ex inclinatione. Deinde,inueniri fortè poſſet aliqua in ipſo actu interiori difficultas diſtincta à difficultate materiæ exterioris; nam multi actus non habentes exteriorem materiam, habent ſæpè difficultatem magnam; vt conſtat in actu ſpei, & in amore proximi, etiamſi nihil omnino pro illo exterius facturus ſim. Quòd verò ad habitum eumdem eos actus reducit, eſt ſatis durum: nam vbi eſt diuerſa honeſtas motiua, ſemper de facto ponuntur ab auctoribus planè diuerſi habitus; quidquid interim ſit,an diuinitus ſufficere poſſit vnus, vt ego paſſim alibi docui.

Poſſet tamen admitti diſtinctus habitus actus imperati & imperantis.

Poteſt ergo dupliciter argumento reſponderi; Primò admittendo eiuſmodi habitus,negandoque id eſſe contra communem ſententiam; nam de eis in neutram partem auctores diſputant, fortè quia infrequens eſt eorum vſus; vel quia pauci de obiectione factâ cogitarunt.

Quid de præſenti ſentiendum.

Secundò reſpondeo, numquam, aut ferè numquam,eos actus imperari reflexè,niſi ex motiuo vel eiuſdem directæ virtutis, vel certè alicuius alterius etiam directæ, ad quam eo ipſo ſpectabunt tales actus imperantes: etenim qui vult habere actum internum charitatis, id facit, vel quia ille actus placet Deo; & ſic iam habet ipſum motiuum charitatis, vel quia vtilis eſt ad pœnas inferni euadendas; & ſic pertinebit ad virtutem timoris erga eas pœnas, vel certè ad
ſpem gloriæ; vel quia vtilis eſt ad ſatisfacien- 10
dum Deo pro peccato,& ſic ſpectabit ad virtutem pœnitentiæ; quam ſuo loco docui eſſe reflexam ſupra omnes alias virtutes. Idem ſuo modo dici debet de imperio reflexo actus caſtitatis, iuſtitiæ, &c. Non eſt ergo,cur ob habitus eos reflexos, quidquam de poſſibilitate actus imperantis dubitari liceat.

Quinta obiectio.

Quintò poſſet quis obijcere, Si voluntas creata imperare poteſt vnum actum per alium, longè meliùs id ipſum Deus poterit;atqui repugnat Deo tale reflexum imperium, ergo & creaturæ. Probatur minor; cetera enim clara ſunt; quia ſi Deus poteſt ſibi imperare reflexè volitionem creandi mundum v. g. ergo quando eam non imperat, omittit purè tale imperium; Deo autem repugnat pura omiſſio, ergo ſignum eſt, ipſum non poſſe illam imperare: quòd ſi ideò dicas, Deum neceſſitatum eſſe ad tale imperium habendum; contrà, quia inde ſequitur proceſſus in infinitus: nam ipſum imperium eſt amabile ſeu imperabile per aliud ſecundum, & hoc per tertium,& ſic in infinitum; ergo debebit Deus habere infinita reflexa imperia; quod eſt valde abſurdum;vel dicendum erit,ipſum purè omittere; quod etiam eſt durum. Si item ideò dicas Secundò, habere Deum tunc vnam volitionem quâ dicit, Nolo reflexè imperare eam volitionem creandi mundum,neque inde vllum ſequi proceſſum in infinitum aut puram omiſſionem; contra, quia illa eadem volitio potuit imperari reflexè ſicut ceteræ omnes volitiones: vel ergo imperatur, & ſic dabitur proceſſus in infinitus; vel omittitur imperium, & ſic dabitur pura omiſſio.

Prima ſolutio.

Reſpondeo Primò, Si in Deo (eò quòd repugnet, vt obiectio ſupponit, pura omiſſio libera) habet argumentum ſpecialem difficultatem, poteſt facilè dici, ex repugnantiâ imperij prædicti in Deo nullatenus inferri etiam repugnare in

in nobis; quia ceſſat in nobis ratio quæ in Deo datur; defectus autem eius repugnantiæ efficiet vt conditionalis illa, *Si poteſt creatura imperare, poterit etiam Deus*, non ſit bona, ideoque minùs bona ſit illatio eius argumenti.

Altera ſolutio. Poteſt Deus ſine proceſſu in infinitum & purâ omiſſione omittere reflexum imperium.

Reſpondeo Secundò, poſſe Deum ſine vllo proceſſu in infinitum & ſine vllâ purâ omiſſione velle mundum creare, & ſimul per eam volitionem dicere, Nolo hanc volitionem per illum alium actum imperare reflexè: quo caſu nec purè omittit, quia expreſsè vult negationem omnis impetij reflexi; nec dari poteſt volitio reflexa in infinitum, quia ea directa circa mundum eſt incompoſſibilis cum omni aliâ reflexâ, ergo tunc illa non poteſt dari: vel ſi vis reſpondere Tertiò, dic primam volitionem creandi mundum eſſe indifferentem vt imperetur vel vt non imperetur, eamque non eſſe ſupra ſe reflexam; dari tamen aliam quâ Deus dicit, *Nolo eam volitionem mundi reflexè imperare, neque hanc ſecundam, quia id ipſum nolo.*

Addo nunc, difficultatem hanc debere eſſe omnibus communem, quidquid ſit de imperio. Cùm enim ea volitio libera Dei ab ipſo Deo cognoſcatur (ſcit enim Deus ſe velle liberè creare mundum) quis, quæſo, dicet non poſſe Deum in eâ voluntate ſibi complacere, quidquid ſit de imperio (de quo tantùm nunc agimus;) vel ergo Deus eam complacentiam omittit liberè, & ſic purè omittet; vel eam habet, & tunc de eâ ſecundâ redibit argumentum in infinitum; vel certè dicendum eſt, poſſe eamdem volitionem eſſe reflexam ſupra ſe, ideoque vitari proceſſum infinitum eo modo quo paulò antè dixi; ergo argumentum hoc neque efficax neque ſpecialiter eſt contra nos.

Vltima obiectio.

Vltimò obijcies, Voluntas non poteſt imperare ſuos actus immediatè, neque in inſtanti in quo debent fieri, neque ante, ergo numquam. Probo primam partem antecedentis; nam voluntas non habet vim, vt ſimul & ſemel v. g. Deum amet, & velit reflexè illum amare. Secunda verò pars inde probatur; nam ſi imperium illud iam præceſſit tempore ante amorem, erit planè impertinens ad determinandam voluntatem; quia quod non eſt non poteſt vllo modo operari.

Duplex ſolutio.

Reſpondeo Primò, Etiamſi in nobis fortè ob alligationem ad corpus non poſſent eſſe ſimul duo illi actus, non tamen propterea illos repugnare ſaltem in Angelis, & in animâ ſeparatâ.

Voluntas poteſt ſimul elicere duos actus.

Secundò reſpondeo, negato abſolutè antecedenti: vt enim communiter docetur, & meritò, voluntatem habere vim ad intentionem finis & electionem mediorum ſimul & ſemel, ita etiam poſſe faciliùs adhuc habere amorem & imperium amoris; quia magis inter ſe hi duo actus conueniunt, & videntur quodammodò minorem attentionem ex parte intellectus requirere.

DISPVTATIO QVARTA.

An & quando imperium efficax tollat propriam libertatem actui imperato.

OSTENDIMVS, à voluntate proprios actus imperari poſſe; iam oportet videre, vtrùm tale imperium tollat illis propriam libertatem. Dico *propriam*; nam libertas denominatiua ab ipſo actu imperante haud dubiè in eis reperitur.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm actus pro determinato inſtanti imperatus retineat propriam libertatem.

Dupliciter poteſt actus voluntatis imperari.

1 DVPLICITER poteſt actus aliquis voluntatis imperari; vel vt fiat eo inſtanti determinato quo exiſtit ipſum imperium; vel vt fiat eo inſtanti aut ſequenti; ac ſi diceret, Volo habere amorem vel hoc vel ſequenti inſtanti; non eſt autem eadem difficultas in vtroque caſu, ideò ſeorſim tractandæ ſunt hæ quæſtiones in hac ſectione de imperio determinato, in ſequenti de indeterminato.

SVBSECTIO PRIMA.

Vera ſententia; & ſoluitur præcipua obiectio.

Doctrina quorumdam recentiorum examinatur.

PRIVS verò notandum, à quibuſdam recentioribus poni vnum imperium efficax; quod ipſi vocant efficax ad denominandum ſeu referendum actum imperatum, quodque non cogit voluntatem ad eliciendum actum; de hoc autem docent non tollere libertatem.

Circa quod ego breuiter obſeruo Primò, meritò ab his doceri, per talem actum non tolli libertatem, cùm relinquat adhuc voluntati liberum ponere actum imperatum.

Secundò obſeruo, minùs benè talem actum vocari efficacem, quia per eam vocem intelligimus actum, qui connexus eſt ex ſe cum actu imperato.

Poſſibile eſt imperium alliciens tantùm & non cogens voluntatem.

Obſeruo Tertiò, quidquid ſit de voce, poſſe dari in voluntate vnum tale imperium, quod ſolùm alliciat ad actum imperatum, ad eum modum quo meum conſilium aut petitio allicit alterum ad faciendum aliquid, non tamen cogit; & eo modo de facto ſimplex complacentia in obiecto allicit voluntatem ad amorem efficacem eiuſdem obiecti; vtrùm autem talis actus dicendus ſit efficax ad referendum ſeu denominandum; in quo puncto hi auctores valdè laborant; videtur mihi tota res ad ſolam vocem ſpectare; nam præter meritum ipſius actus imperantis eo modo quo hi volunt, & meritum ipſius actus imperati, non additur huic nouum & diſtinctum ex eo, quòd denominetur relatus ad finem imperantis; nec vllum è contrario demitur, eò quòd negetur relatus: quid ergo ea denominatio ponet, niſi quod ad vocem ſpectet, ideoque nullius ſit momenti?

Quartò

Quartò obſeruo, ſi hi auctores dicant, repugnare aliud imperium efficax in determinando (vt videntur, obſcurè licet, inſinuare) eos audiendos non eſſe, quia in tali volitione nec minima poteſt eſſe repugnantia; vt enim ipſi ponunt actum qui allicit, eſt tamen indifferens, vt cohæreat cum carentiâ actus imperati: quæ, rogo, poterit eſſe repugnantia in vno alio, qui iam vehementer afficiatur erga actum ſeu obiectum illud, vt voluntatem cogat ad illud ponendum; & ſicut poteſt eſſe volitio efficax actuum externorum, cur non & internorum, cùm etiam hi ſint in poteſtate imperantis? & hìc habet locum argumentum ex ratione D. Thomæ contra Vaſquez diſputatione præcedenti factum.

Status quæſtionis magis explicatur.

Vltimò ergo obſeruo, ſermonem nobis eſſe de actu illo, qui & vim habeat, vt dixi, inferendi actum imperatum, & ſimul ſit prior naturâ illo; de quo quærimus, an tollat propriam libertatem actui imperato. In quo puncto recentiores nonnulli in manuſcriptis fuſiſſimè conantur probare, eum actum ſic imperatum propriam retinere libertatem: quam ſententiam iudicant eſſe communem inter Theologos: pro eâ citant Pa-

Quid in hoc puncto dicant quidam recentiores.

2 trem Vaſquez Tom. 2. diſp. 51. cap. 5. Verùm vehementer errant; etenim (vt ſuprà vidimus) Vaſquez non admittit alium actum imperij quàm applicationem ad quærendas rationes boni pro actu imperato; cum quo haud dubiè ſtat carentia actus imperati. Referunt etiam vnum aut alterum Thomiſtam; verùm hi, quia & prædeterminationem cenſent non obeſſe libertati, parum in præſenti eis fauent. Citant etiam Valentiam Tomo 2. diſp. 8. puncto 3. §. *Iam verò.* vbi tamen oppoſitum expreſsè docet. Pro eadem adducunt omnes illos qui dicunt, actum imperatum habere diſtinctum meritum. Sed neque hi fauent ei doctrinæ; Scotus enim & alij docent, actionibus externis proprium ineſſe & diſtinctum meritum; non tamen ideò docent eſſe in illis diſtinctam libertatem; cenſent enim ad duo merita ſufficere vnicam libertatem. Referunt etiam eos qui dicunt, imperium efficax intellectus non tollere libertatem; verùm hoc eſt difficile per difficilius perſuadere. Solùm ergò pro eâ ſententiâ ſtat Pater Suarez Tomo 3. de Gratiâ lib. 12. cap. 11. contra quem inferiùs fusè ſtat etiam Coninck diſp. 2. de libero arbitrio dub. 6. vbi docet, electionem medij vnici, & quæ non poteſt ab intentione efficaci ſeparari, eſſe nihilominùs immediatè & formaliter liberam; quia quouis inſtanti poteſt voluntas ab eâ intentione deſiſtere, aut efficere, vt illa ſit inefficax, ſolumque maneat quædam velleitas. Quæ doctrina locum habet in imperio efficaci. Horum recentiorum argumentum paulò pòſt proponam ac diſſoluam. Nunc breuiter Patrem Coninck reijcio.

Sententia P. Coninck reijcitur.

Primò, quia repugnat in terminis, actum illum eſſe talis naturæ, vt non poſſit ſeparari ab electione; & tamen eſſe in poteſtate voluntatis efficere, vt ille idem non ſit iam intentio efficax, ſed quædam velleitas; id enim eſſet eſſentiam illius actus omnino mutare; quod etiam diuinitus repugnat; ideò ea reſponſio planè repugnat ſuppoſitioni einſdem auctoris. Secundò, ea ratio Coninck, quòd ſemper ſit in poteſtate voluntatis ceſſare ab eâ intentione, probat, electionem eſſe mediatè & denominatiuè liberam; at de immediatâ libertate nihil ſuadet, 3
alioquin etiam non videre clauſis oculis erit mihi immediatè liberum, quia poſſum quandocumque velim aperire oculos. Reſpondet, viſionis carentiam non eſſe immediatè à voluntate, ſicut eſt actus electionis. Hæc tamen differentia non eſt ad rem; quia eſſe immediatè à voluntate non facit libertatem; hæc enim conſiſtit in eo, vt poſitis omnibus præuijs potuerit non eſſe actus; at ea electio id non habet, etiamſi immediatè à voluntate oriatur; nam ipſa fatetur, ſuppoſitâ priùs naturâ intentione, non poſſe non eſſe electionem, ergo ſuppoſitâ eâ libertate primâ, iam ampliùs nulla eſt. Id quod ex dicendis ſtatim ampliùs conſtabit; & niſi quæſtio fiat de voce, non poteſt negari.

Imperium efficax prædeterminato inſtanti tollit actui libertatem.

Conclusio ergo ſit: Tale imperium efficax inferens eo inſtanti actum, ita vt ſine illo eſſe nequeat, tollit eidem libertatem. ita recentiores communiter; qui quæſtionem hanc diligentiùs examinarunt. Ratio autem manifeſta eſt, quam paulò antè inſinuaui: nam tale imperium eſt incompoſſibile cum carentiâ actus imperati, vt ſupponimus, & eſt prior naturâ illo, ergo tollit immediatam eius libertatem; quia nihil eſt immediatè liberum, niſi quod, poſitis omnibus ad ipſum præuijs, poteſt eſſe & non eſſe. Confirmo ex actibus externis: hi enim non ſunt formaliter & immediatè liberi in ſe, etiamſi actus imperantes, à quibus oriuntur, ſint formaliter liberi; ergo etiamſi actus imperans ſit in meâ poteſtate, non propterea actus imperatus interior erit immediatè & formaliter liber. Reſpondebis huic ſecundæ inſtantiæ, latum eſſe diſcrimen, eò quòd actus interior ex ſe habet propriam libertatem, quam non habet exterior; ſed contrà, quia actum interiorem ex ſe habere propriam libertatem, probat optimè, ſi non fuiſſet actus imperatus, illum futurum formaliter liberum; eum tamen hìc & nunc manere liberum, ſuppoſito imperio, nullo modo ſuadet, quandoquidem hìc & nunc ita oritur à ſuis cauſis immediatis, vt non poſſit non oriri: ſicut ſi hìc & nunc Deus prædeterminaſſet voluntatem ad illum actum, profectò non ideò eſſet liber, quòd ex ſe, ſeclusâ prædeterminatione, foret liber; nam, vt paulò antè dixi, quòd ille actus in aliâ occaſione libertatem haberet, non reddit illum liberum in præſenti.

Videamus iam quo argumento maximè nitantur recentiores; etſi enim varia fundamenta videantur adducere, omnia tamen illa reducuntur ferè ad vnum, ſcilicet, quòd illud imperium cùm ſit in ſe liberum, non poſſit obeſſe libertati. Videamus ergo ſigillatim quî illud deducant.

Fundamentum ſententiæ oppoſitæ.

Primò, in eo inſtanti, quo voluntas elicit imperium & ſimul actum imperatum, habet duas immediatas libertates in actu primo; vnam ad ipſum imperium; alteram ad actum imperatum; nam ſaltem priùs naturâ quàm eliciat imperium, erat voluntas immediatè libera ad eliciendum ſine imperio actum illum imperatum: item erat immediatè libera ad ipſum imperium, ergo habuit duas libertates immediatas in actu primo; ergo, quando exercet vtrumque illum actum, exercet immediatè duas libertates, & conſequenter vterque actus erit immediatè liber. Hoc argumentum nonnulli recentiores valdè

valdè extollunt; meo tamen & multorum aliorum iudicio eſt valdè debile, & in quo ijdem recentiores haud leuiter ſibi aduerſantur, vt iam oſtendo. Iidem enim dum agunt de illâ quæſtione quâ quæritur, an in eodem inſtanti reali, in quo eſt viſio beatifica, poſſit diuinitus eſſe potentia ad peccandum priùs naturâ, quàm detur viſio; & conſequenter, an viſio poſſit dari in eodem inſtanti cum operatione liberâ, libertate

Reijcitur ad hominem.

4 contrarietatis, dicunt id omnino repugnare, vtunturque argumento, quo penitus præſens ſuum fundamentum reijciunt. Dicunt ergo, *Viſio beata naturâ ſuâ eſt omnino repugnans cum peccato; ergo non poteſt intelligi in inſtanti reali pro vllo priori naturæ libertas ad peccandum, niſi intelligatur poſitiuè ablata viſio beata; ideoque in inſtanti naturæ, in quo à viſione præſcinditur, adhuc non eſt propriè potentia ad peccandum, ſed præſcinditur à potentiâ & à carentiâ potentiæ; cumque in inſtanti, in quo realiter eſt viſio, non potuerit pro illo priori eſſe realis carentia eiuſdem, quia carentia & forma non poſſunt eſſe in eodem inſtanti, conſequenter fit, nec potuiſſe in eo inſtanti eſſe potentiam ad peccandum*. Hæc hi recentiores. Quæ à me fusè ſunt impugnata ſecundo Tomo, dum oſtendi, Angelum in inſtanti eodem quo operatus eſt liberè, potuiſſe viſionem accipere; repeto ergo iam recentiorum doctrinam nunc non vt eam approbem, ſed vt ex eâ oſtendam, quàm ſit debile argumentum quo ijdem auctores nunc vtuntur contra communem ferè omnium ſententiam; ſic enim argumentor mutatis terminis: Viſionis in actum imperantem, & peccati in carentiam actus imperati, actus imperans efficaciter amorem eſt incompoſſibilis cum carentiâ amoris, ſicut viſio beata cum peccato; ergo ſicut ſtante viſione non eſt libertas ad peccatum, ita ſtante imperio non erit libertas ad carentiam amoris.

Inſtantia deſumpta à viſione beatificâ.

Deinde, ſicut dicis, ob eam incompoſſibilitatem in nullo priori naturæ eſſe potentiam ad peccatum, eſto præſcindatur à viſione, niſi poſitiuè intelligatur viſionis carentia, quæ tamen intelligi non poteſt, ſi eodem inſtanti realiter eſt viſio; ita dico, etiamſi præſcindatur ab imperio, non

5 eſſe potentiam ad carentiam amoris, quia non ſufficit præciſio, ſed requiritur poſitiua carentia imperij; hæc autem eſſe non poteſt in vllo ſigno naturæ, ſi in eodem inſtanti reali exiſtit imperium: nam forma & illius negatiò non poſſunt eſſe in eodem inſtanti reali, nec pro diuerſis ſignis; vel certè, ſi poſſunt, idem poterit de viſione beatâ dici. Vides manifeſtè, argumentum eſſe contra ipſos. Vtrobique autem per exceſſum peccant recentiores hi; & ex malâ intelligentiâ libertatis in actu primo inferunt concluſiones ſibi extremè contrarias.

Reſpondetur ad argumentum aduerſariorum in formâ.

Dicendum ergo ad illud in formâ, in priori naturæ, in quo nec concipitur imperium, nec illius carentia, concipi voluntatem immediatè liberam ad amorem imperatum, hoc tamen modo: *Voluntas habet immediatam libertatem ad amorem Dei, ſi priùs non ſibi ligauerit manus ad illum per imperium; nam ſi præmittat imperium, iam non erit immediatè libera, ſed cogetur ponere amorem*. Quæ doctrina, licet terminis fortè mutatis, ſæpè traditur ab ijſdem, & verò neceſſariò debet tradi, nam ſi in inſtanti, quo ego elicere poſſum liberè amorem Dei, peterem à Deo prædeterminationem ad illum amorem, & Deus eam mihi daret, reuerà, poſitâ eâ prædeterminatione, non eſſet mihi liber immediatè talis amor. & ita hi recentiores cum totâ noſtrâ Societate ſentiunt. Vt verò ponamus inſtantiam omni inſidiâ maiorem, & certiorem: Sacerdos v. g. pro priori naturæ, quo eſt indifferens ad proijciendum Breuiarium in mare, habet immediatam libertatem, vt queat orare; at ſi illud proijciat, iam non habet; quia illa libertas debuit explicari eo modo, quo illam explicui pro caſu argumenti, ſcilicet, *Sacerdos habet immediatam libertatem vt oret, ſi non proijciat Breuiarium*. Adhuc clarius exemplum ponam, Homo poteſt amare Deum per ſcientiam infuſam, qualem habet Chriſtus, & quæ cohæret cum viſione beatâ, & priùs naturâ quàm habeat viſionem habet immediatam libertatem ad eum amorem, non tamen abſolutè, ſed conditionatè, hoc modo: Habet immediatam libertatem, vt ſi non exiſtat priùs naturâ viſio beata, poſſit ſe determinare liberè ad amandum Deum: ſi enim viſio acceſſerit tunc, non ſe determinabit liberè voluntas, ſed determinabitur à viſione ipsâ; &

Alia inſtantia contra eoſdem.

Tertia inſtantia contra eoſdem.

conſequenter tunc non erit exercitium immediatè liberum amoris: omnes enim, exceptis fortè Scotiſtis, ſupponunt, viſione beatâ poſitâ, nullam eſſe libertatem ad omittendum amorem. 6

Hinc ad caſum noſtrum dico, in eo non eſſe ſeruatam conditionem, à quâ pendebat immediata libertas ad amorem, ſed potiùs è contrario poſitum imperium, quod ſecum traxit neceſſariò amorem illum; vnde fit, vt non ſe determinauerit voluntas immediatè liberè ad amorem, ſed mediante eo imperio, & conſequenter ſolùm liberè in cauſsâ, vt contendimus. Quod mihi ita videtur certum, vt vix credam, niſi faciendo quæſtionem de nomine, poſſe de illo dubitari; nam libertas immediata tunc eſt, quando, poſitis omnibus quæ immediatè antecedunt, poteſt eſſe & non eſſe actus liber; atqui poſito eo imperio, quod haud dubiè antecedit actum imperatum, non poteſt hic eſſe & non eſſe, ergo non eſt immediatè & formaliter liber.

SVBSECTIO SECVNDA.

Soluuntur cetera obiectiones.

SECVNDÒ argumentantur: Non minùs neceſſariò infert amor carentiam odij, quàm actus imperans infert actum imperatum; & tamen indifferentia proxima ad omittendum odium non prærequirit carentiam amoris; ſed quando quis ſe determinat ad amorem immediatè, etiam liberè ſe determinat ad carentiam odij; ergo etiam, quando quis ſe determinat ad actum imperantem immediatè, ſe determinabit liberè ad ipſum imperatum. Huic argumento reſpondent nonnulli negando conſequentiam; diſparitatem verò aſſignant in eo, quòd carentia odij poteſt eſſe independenter ab amore, & è contrario amor poteſt eſſe ſæpè, ita vt non ſit cauſſa carentiæ odij, quando ſcilicet homo priùs naturâ ſe determinauit ad non habendum odium, & poſteriùs habet amorem: hic enim amor, non poteſt tunc eſſe cauſſa carentiæ odij, 7

Alterum argumentum pro parte contrariâ.

Quorumdam recentiorum reſponſio.

cùm

cùm hæc fuerit priùs poſitâ; at actus imperans non poteſt eſſe, quin ſit cauſſà imperati; ergo ex hoc capite libertas immediata ad carentiam odij non tollitur per amorem, ſicut tollitur per imperium libertas ad actum imperatum.

Reijcitur.

Hæc ſolutio, præterquam quòd obſcura eſt, mihi nullo modo ſatisfacit; nam quoad primam partem, etiam actus imperatus poteſt exiſtere independenter ab imperante, vt ex terminis eſt certum; non enim quandocumque amo, reflexè impero eum amorem, ergo ex hoc capite ſunt æquales. Quòd autem è contrario aliquando amor non ſit cauſſa carentiæ odij probat, tunc temporis per amorem non tolli immediatam libertatem eius carentiæ; at vniuerſaliter non valet ea ſolutio, quia ſæpè talis amor eſt cauſſa carentiæ odij; & cùm aliunde ſupponatur connexus neceſſariò cum illâ, debebit tollere tunc libertatem; & ſic non tam conſequentia obiectionis quàm minor argumenti erit neganda. Vel certè ſi tunc non tollit amor libertatem formalem carentiæ odij, numquam etiam imperium tollet libertatem actus imperati; quia quod habet amor in eo caſu, habet imperium ſemper, & nihil amplius; ergo ſi hoc ſemper tollit libertatem, ille tollet in eo caſu; vel ſi ille non tollit, neque hoc.

Vera ſolutio.

Meliùs ergo & faciliùs reſpondetur negando minorem: dico enim, etiam libertatem immediatam ad carentiam odij petere conditionem ſimilem illi quam in imperio explicui, id eſt, *Homo habet immediatam libertatem ad omittendum odium, ſi priùs naturâ non ſe determinauerit ad amorem; tunc enim ſolùm mediatè liberè omittet odium:* & quidem hoc eſt longè certius, quàm quòd in actibus imperatis tollatur libertas; nullus enim vnquam (quidquid ſit de actuum imperatorum libertate) dixit, quando quis non cogitando priùs aut decernendo omittere odium, ſed immediatè liberè prorumpit in amorem; nullus, inquam, dixit, carentiam odij inde ſecutam eſſe de nouo liberam, aut tunc eſſe duo exercitia immediata libertatis. Scio, nonnullos alios recentiores, qui ob quamdam diffi-
8 cultatem de dignificatione gratiæ docent, quando homo amat Deum cum libertate ad peccandum, eſſe ibi duo exercitia libertatis; vnum in omiſſione odij, alterum in productione amoris. Verùm non propterea vel per vmbram fauent argumento quod nunc ſoluo; nam expreſsè dicunt, tunc temporis priùs naturâ eſſe omiſſionem odij quàm ſit productio amoris: at ſi è contrario priùs homo amaret, & inde ſequeretur omiſſio odij, nullus diceret nouam eſſe in hac omiſſione libertatem. Vnde manifeſtè apparet, argumentantem attuliſſe probationem difficiliorem quàm ſit concluſio, quam defendit.

Replica contra ſolutionem.

Replicabis, Ipſa carentia odij poteſt imperari per actum reflexum, quo dicat voluntas, *Nolo odio habere*; & tamen, vt ſit libertas proxima ad eam carentiam, non requiritur in priori naturæ negatio actus eius imperantis, ſed ſufficit, ſi ab eo præſcindatur; ergo vt ſit libertas immediata ad actum imperatum eliciendum, non eſt neceſſum excludere imperantem, ſed ſufficit præſcindere.

Soluitur.

Reſpondeo, hanc replicam videri probare idem per idem; nam actus reflexus imperans carentiam odii, quoad præſentem difficultatem idem eſt formaliſſimè ac actus imperans amorem: quòd enim res imperata ſit carentia vel actus poſitiuus, non habet vllum ſpeciale myſterium. Sicut ergo dixi, non eſſe libertatem immediatam ad amorem, niſi caſu quo non ponatur imperium illius; ita dico, non eſſe immediatam libertatem ad odij carentiam, niſi caſu quo voluntas non imperet priùs reflexè & efficacitet eam carentiam; ergo nihil ſpeciale in argumento adducitur. Vt verò totum hoc & præcedens argumentum meliùs intelligas, aduerte, me non negare in priori naturæ, quo præſcinditur ab imperio, eſſe libertatem ad actum imperatum, & quidem immediatam; quod punctum aduerſatij valdè diligenter ſuadere conantur; admitto ergo illis tunc libertatem eam immediatam in actu primo, vt & dixi ſuprà. Aſt dico, 9
eam libertatem non poſſe reduci ad eum actum ſecundum immediatum, niſi quando non ponitur actus imperans: quando enim hic ponitur, non reducitur illa libertas immediatè ad actum, ſed mediatè; vnde dixi, licet illa tunc ſit, eſſe tamen conditionatam ex parte obiecti, aut actus ſecundi; id eſt, habet libertatem immediatam, ſi eam non impediat per actum imperantem, ſicut in exemplo ſuperiùs à me allato de eo qui habet immediatam libertatem vt amet Deum; petit tamen à Deo prædeterminationem, quâ neceſſitetur ad eum amorem: certè in eo caſu non exercuit immediatè illam, quia poſuit impedimentum, ſcilicet prædeterminationem: quia ergo in actu primo eſt indifferens ad non ponendum impedimentum, habet eam libertatem; at ſi ponat impedimentum, iam eam amittit, & conſequenter non reducit eam ad actum ſecundum. Quæ doctrina eſt valdè clara, & pro multis materijs neceſſaria.

Libertas actus primi non poteſt reduci in actum ſecundum, niſi excludatur actus imperans.

Tertia obiectio.

Tertiò principaliter argumentantur: Si actus imperans deſtruit libertatem actus imperati, ergo habitus ſummè intenſus tollet libertatem ad actum oppoſitum; quia tam non eſt compoſſibilis hic habitus cum actu oppoſito, quàm imperium cum carentiâ actus imperati: quòd verò ſint incompoſſibiles patet; nam ſi exiſteret actus oppoſitus, etiam produceretur vna particula habitus ad ipſum inclinantis. quæ particula habitus cum habitu ſummè intenſo oppoſito non cohæret; licet in gradibus remiſſis ſe inuicem patiantur illi habitus: ergo ſicut habitus eam libertatem non deſtruit, nec imperium tollet actui imperato libertatem.

Valdè miror, auctores hos negantes prædeterminationem phyſicam, eò quod cenſeant per illam tolli libertatem, vti nunc tali argumento; nam cùm habitus ille incompoſſibilis ſit omnino cum actu oppoſito, vt hi dicunt, & ſit aliunde ſuppoſitio omnino antecedens, & quidem ita, vt iam non ſit in poteſtate voluntatis eam expellere, certè vel debet tollere libertatem non minùs quàm eam tollat prædeterminatio; vel ſi eam non tollit, neque tollet eam prædeterminatio. 10
Soluitur. Reſpondeo ergo abſolutè, argumentum hoc tangere difficultatem phyſicam de expulſione habituum contrariorum: quòd ſi aliquid probet, illud ſanè, habitum ſemel ſummè intenſum iam non eſſe deſtructibilem per actus oppoſitos. quod apertè eſt falſum, quidquid iam ſit de libertate.

Inſinuo

Inſinuo breuiter quam viam ſim ingreſſus diſput. 9. de Animâ ſect. 6. pro hac ſolutione; dixi ergo, actum omnem durare neceſſariò per aliquot inſtantia; & in primo, quia tunc poterat omitti, & reſiſtebat totus antiquus habitus, dixi, à nouo illo actu nihil de habitu noui produci, ſed in ſecundo inſtanti, quando iam actus conſeruatur neceſſariò, & eo ipſo ceſſat reſiſtentia antiqui habitus: (non enim poteſt tunc reſiſtere, quando iam eſt impoſſibile vt impediat actum illum cui deberet alioqui reſiſtere.) Dico ergo, tunc in priori naturæ non præſupponi antiquum habitum, ideoque rectè poſſe deſtrui partem illius per partem noui habitus tunc producti. Quam doctrinam fuſiùs deductam vide ibi.

Omnis actus voluntarius neceſſariò durant aliquot inſtantibus.

Quarta obiectio.

Quartò argumentantur: Actus imperans non intelligitur priùs naturâ ante imperatum, quia ipſe non requiritur ad imperatum, neque influit in illum; ergo non eſt ſuppoſitio antecedens, ergo non tollit libertatem. Reſpondeo, etiamſi actus imperans non influat in imperatum phyſicè efficienter, nec per ſe ad illum requiratur, adhuc tamen poſſe eſſe ſuppoſitionem antecedentem, quia hîc & nunc per illum determinatur voluntas ad habendum ſecundum actum (vt & objiciens ipſe fatetur) & determinatur pro priori naturæ ante ipſum actum imperatum perinde, ac ſi homini habenti cognitionem indifferentem de Deo, per quam ſufficienter eſſet potens Deum amare liberè, ante amorem tamen infunderetur viſio beata, iam eo ipſo maneret neceſſitatus ad amorem Dei; non quia viſio influat phyſicè in illum amorem, aut quia hîc & nunc requiratur neceſſariò, quandoquidem iam erat ibi cognitio indifferens infuſa

Solutio.

Actus imperans eſt ſuppoſitio antecedens actum imperatum.

11 ſufficiens; ſed quia Deus infudit viſionem priùs quàm videret ipſum amorem: pari ratione actus imperans licet nec influat in imperatum phyſicè, nec ad illum requiratur, poteſt hîc & nunc ex liberâ hominis voluntate præcedere, & eo ipſo tollere immediatam libertatem imperato. Ratio à priori eſt, quia non ſolùm poteſt eſſe ſuppoſitio antecedens ea quæ influit in genere cauſſæ efficientis, ſed & quæ in genere cauſſæ formalis; quo pacto cognitio eſt ſuppoſitio antecedens amorem, etiamſi eum non producat phyſicè: & inter ipſos amores res eſt manifeſta; cùm enim in poteſtate voluntatis ſit elicere hos vel illos actus, etiam eſt in poteſtate ipſius ſe determinare in genere cauſſæ formalis per vnum actum efficacem imperantem ad actum imperatum; & vel hi auctores debent negare dari tale imperium; quidquid de libertate ſit; vel debent dicere, illud eſſe priùs naturâ, alioquin ſi iam ſupponitur amor factus, vt quid diceret eo inſtanti voluntas, Volo efficaciter habere amorem? vnde dicere poſſum, omnia horum argumenta magis eſſe ad negandum actus imperatos, quàm ad adſtruendam libertatem imperati.

Non omnis ſuppoſitio antecedens influit phyſicè, verùm etiam per modum cauſſæ formalis.

Quinta obiectio.

Quinto argumentantur: Poteſt quis ex timore pœnarum imperare efficaciter actum contritionis, vt per illum iuſtificetur; ergo illa contritio manet tunc libera. Patet conſequentia; nam ſi careret libertate, non iuſtificaret, quia non eſſet honeſta moraliter & meritoria; ipſe verò actus imperans cùm non habeat pro motiuo Deum, ſed fugam inferni, aut gloriæ adeptionem, non poſſet iuſtificare; hoc autem graue inconueniens, ergo. Huic argumento reſpondebo ſectione tertiâ ſubſectione ſecundâ.

Solutio differtur.

Pater Suarez eo cap. 11. tria adhuc obijcere 12
videtur: vnum eſt, non poſſe voluntatem pro eodem inſtanti imperare actum ſuum, quia id fruſtrà fieret; vt quid enim dicet, *Volo nunc amare?* facilius enim eſt, vt in actu exercito amet, quia fruſtrà fiunt per plura, quæ poſſunt fieri per pauciora. Nec facilè poteſt intelligi, quomodo voluntas ſe applicet per actum diſtinctum, cùm non indigeat tali applicatione. Verùm huic obiectioni reſpondimus ſuprà ex D. Thomâ, oſtendentes omnia ea, quæ voluntas habet in ſuâ poteſtate, poſſe etiam velle; atqui habere amorem eſt in eius poteſtate, ergo poteſt id velle. quòd verò de otioſitate dicitur habet quidem locum in agentibus neceſſarijs, at in liberis nullo modo viget: hæc enim pro ſuo libitu multa faciunt ſæpè, quæ poterant omitti, vel fieri poterant compendioſiùs. Id quod à nemine poteſt negari. Vnde tale argumentum omnino inefficax eſt in agentibus liberis.

Quid obijciant P. Suarez contra aliatam doctrinam.

Secundò addit Pater Suarez, etiamſi concedatur, poſſe voluntatem, ad maiorem expreſſionem ſui affectus, habere illam formalem voluntatem amandi amorem, non tamen debere concedi, illam eſſe priorem & imperantem amorem, ſed potiùs ordine naturæ poſteriorem; quia ſolùm habetur ad complacentiam maiorem in ipſo amore. Hæc tamen obiectio vix eſt à præcedenti diuerſa, quia re ipsâ negat tale imperium; nos autem hucuſque de proprio imperio egimus, illudque poſſibile eſſe probauimus: non enim contendimus ponere actum complacentiæ in amore iam habito, qui dicat, Placet mihi quòd amem; ſed qui dicat, Volo efficere amorem; ſicut dicit voluntas, Volo mouere manum. qui actus non eſt complacentia in motu iam habito, ſed determinatio ad motum ipſum habendum.

Tertiò denique addit, eſto admittatur talis amor imperans, & prior naturâ exiſtens, nihilominùs actum imperatum fore liberum; quia licet neceſſariò ſequatur ex priori, antecedit tamen cognitio vtriuſque actus & connexionem vnius cum alio; & ideò quando voluntas ſe determinat ad vnum ſimul, ſe liberè determinat ad vtrumque, quamuis cum ordine eorum inter ſe. Quo diſcurſu vtitur eodem capite ad probandum, electionem vnici medij, etiamſi neceſſariò ſequatur ex intentione efficaci finis, ad quem illud medium eſt omnino neceſſarium, eſſe tamen in ſe formaliter liberam.

Ego verò non poſſum hanc doctrinam probare; quia tota hæc libertas non eſt niſi mediata. Quòd enim priùs naturâ nouerim vtrumque actum, non cauſſat libertatem immediatam; nam etiamſi quis ſciat perfectè ſe ex proiectione Breuiarij in mare impediendum à recitatione Officij diuini, non propterea ea non recitatio poſteà neceſſariò ex proiectione ſecuta debet dici immediatè libera; neque admittendum vllo modo ibi duplex peccatum diſtinctum; vnum in proiectione, alterum in non orando. Neque quoad hoc intereſt, quòd illa omiſſio ſequatur in diuerſo inſtanti; agimus enim iam non ratione vnius aut diuerſi inſtantis; ſed ex eo quòd voluntas præuiderit connexionem earum actionum,

Digitized by Google

ntum, & ſe ad vnam determinando, ſimul ſe ad alteram determinauerit. Ne verò in eo puncto hæreamus, demus, Deum dicere alicui, Si hoc inſtanti feceris actum humilitatis, dabo tibi viſionem beatam; quod ſine dubio non repugnat (vt fusè alibi oſtendi:) certè ille tunc videret ex eo actu ſequi viſionem, & prætereà ex viſione amorem Dei; nemo tamen dicere audebit, eum hominem ad actum humilitatis ſe determinando, poſteà liberè amare Deum per amorem ex viſione ſecutum, ita vt duo merita & duas haberet libertates: ergo tota ea connexio & præuiſio illius non extrahit actum illum ſecundum à ratione liberi mediatè in cauſâ. Imò verò omnia, quæ ſolùm dicuntur voluntaria, in cauſâ habent talem connexionem, & debet illa præuideri; alioquin non poterunt eſſe voluntaria. Ergo per hanc doctrinam vel negatur omne voluntarium purè mediatum; vel certè hîc debet admitti excluſo immediato.

13 Dico ergo abſolutè, ex eo quòd ea connexio præuideatur ſequi benè, quòd ille amor imperatus ſit voluntarius, non tamen in ſe & immediatè, ſed per modum obiecti; quod longè aliud eſt. Et ſatis de imperio determinato efficaci; ſolùm addo, eodem planè modo diſcurrendum de electione medij, quæ ſequitur neceſſariò ex intentione efficaci finis, eam ſcilicet non habere immediatam & propriam libertatem, ob rationes omnes hucuſque poſitas. In quo puncto de electione ferè omnium communis ſenſus eſt, eam non eſſe propriè & immediatè liberam, quidquid de actu imperato dicatur; in meis verò principijs æqualiter vtrumque certum dicendum eſt.

Electio medij ſecuta ex intentione efficaci non eſt libera.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm imperium diſiunctiuum pro hoc aut illo inſtanti tollat libertatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Status quæſtionis, & quorumdam ſententia.

Imperium indeterminatum efficax duplex eſt.

DVPLICITER poteſt imperium indeterminatum efficax conſiderari. Primò, vt, eſto dicat, Volo hoc vel ſequenti inſtanti habere amorem Dei v. g. non tamen duret eis duobus inſtantibus, ſed primo tantùm; aut ſi dicat, Pro vno è decem non duret vſque ad vltimum inſtans. Alio modo poteſt conſiderari, vt permaneat toto tempore pro quo diſiunctiuè imperat actum. Et quidem ſi loquamur in primo caſu, certum omnino eſt, eo non tolli ſimpliciter libertatem ad actum imperatum ſaltem pro inſtantibus quibus non durat imperium; nam quod non eſt, non poteſt libertatem impedire, ergo. Id quod verum eſt, etiamſi actus ille duret non ſolùm primo inſtanti, pro quo imperat, ſed vſque ad vltimum excluſiuè; nam ſaltem in eo vltimo inſtanti non coget abſolutè ad habendum actum quem imperauerat. in quo nulla poteſt eſſe inter auctores diſſenſio.

Imperium indeterminatum ſi non duret pro omnibus inſtantibus, non tollit abſolutè libertatem.

Obiectio. 14 Fortè diceres, Poteſt voluntas in inſtanti A v. g. efficaciter velle non cogitare quidquam in inſtanti B; & ex vi eius imperij, quòd deficiente omni cognitione non poteſt eſſe in inſtanti B, nihilominùs intellectum determinare ad non cogitandum quidquam eo inſtanti B; ergo imperium exiſtens in inſtanti A poterit cogere voluntatem pro inſtanti B, etiamſi tunc non duret.

Recentiores nonnulli ad aliud propoſitum adminunt antecedens, ex quo ſanè conſequentiâ ſatis benè ſequitur; nam ſi obligat imperium præcedens iam non exiſtens ipſum intellectum, cur non poterit eodem modo voluntatem obligare? dicent, quia voluntas eſt libera, & poteſt etiam ipſum imperium reuocare in inſtanti ſequenti; ergo non poteſt cogi per illud. Sed contrà, quia ſaltem impediendo cognitionem, impediet amorem, qui ſine cognitione eſſe non poteſt; vnde ſaltem carentiam amoris imperare poterit pro ſequenti inſtanti. Contrà Secundò, quia (vt dicam infrà diſp. 6. ſect. 5.) non poteſt voluntas ſemper reuocare ſuum actum in inſtanti immediato poſtquam illum cœpit habere; ergo non ſemper eſt libera reuocatio imperij. Quidquid verò ſit de horum auctorum conſequentiâ, facilius ego reſpondeo negando antecedens; nam licet diuinitus loquendo non ſit repugnantia in eo, quòd qualitas aliqua, actus videlicet volitionis aut intellectus exiſtens in ſolo inſtanti A ſit impedimentum naturale pro futuritione alicuius actus in inſtanti B; aut è contrario illum naturaliter inferat; de quo fuſiùs dixi in Phyſicâ; nihilominùs non poſſumus id tribuere intellectui aut voluntati noſtræ de facto ſine vlteriori poſitiuo fundamento; quale in præſenti nullum habemus, ſaltem ab obijciente nullum affertur; ergo non poſſumus dicere, imperium illud non exiſtens tollere libertatem.

Solutio recentiorum.

Reijcitur.

Poteſt actus tantùm vno inſtanti exiſtens impedire, ne actus aliquis pro ſequenti inſtanti ſequatur.

Dixi ſuprà, illud imperium exiſtens in primo inſtanti & poſteà ceſſans, non abſtuliſſe ſimpliciter libertatem ſaltem pro inſtantibus, quibus non durat: nam, vtrùm auferat libertatem pro ipſo inſtanti quo exiſtit, eſt iam in præſenti diſcutiendum. Quia verò in hac ipſâ quæſtione 15 duo confundi poſſunt, addidi eam particulam *ſimpliciter*: nam abſtrahendo iam ab eo, quòd dicenda ſit ea libertas mediata vel immediata, abſolutè certum eſt, etiam ſtante illo imperio pro primo inſtanti, potuiſſe hominem ſimpliciter non habere neque eo primo neque etiam ſecundo actum imperatum: nam cùm imperium non coëgerit ad habendum actum in primo inſtanti, potuit voluntas liberè non velle illum habere in primo; in ſecundo verò inſtanti, quia iam non exiſtebat imperium, longè meliùs potuit voluntas omittere actum imperatum, ergo abſolutè habuit poteſtatem, ſi imperium vnico tantùm inſtanti permanſit, ad carendum actu imperato, vt dixi, ſimpliciter & abſolutè. id quod negare nemo poteſt.

Hinc autem oritur ſecunda & præcipua difficultas, vtrùm, caſu quo eo primo inſtanti durationis imperij eliceret voluntas illum actum imperatum, ita hic eſſet futurus liber, vt poſſet dici non ſolùm liber mediatè, ſed etiam immediatè; item, non quoad anticipationem ſolùm, ſed etiam quoad ſubſtantiam actus. Pro quo obſerua, actum liberum quoad ſubſtantiam eam dici, quando non ſolum anticipatio aut poſtpoſitio illius libera eſt, ſed quando tota

Vtrùm actus elicitus ſub imperio indeterminato, quod non durauit omnibus inſtantibus, ſit immediatè liber.

actus ſubſtantia poteſt abſolutè tam pro hoc quàm pro omni inſtanti omitti: quo poſito, ex dictis paulò antè videtur ſequi, imperium illud non tollere libertatem in primo inſtanti, non ſolùm quoad circumſtantiam eius inſtantis, quia in hoc nulla poteſt eſſe difficultas, quandoquidem actus poteſt eo inſtanti omitti etiam poſito imperio, ſed neque quoad ſubſtantiam actus; quia cùm illud imperium, etiam ex ſuppoſitione quod daret primo inſtanti, non neceſſariò ſit perſeueraturum in ſecundo, vel in ſecundâ morulâ liberâ; (non enim iam loquor rigoroſè de inſtanti mathematico; nam in 16 poteſtate voluntatis eſt ceſſare ab eo imperio;) fit, vt illud prout exiſtens in primo inſtanti non cogat ſimpliciter ad habendum actum imperatum, neque in primo neque in ſecundo inſtanti, vt dictum eſt paulò antè: non in primo, vt ſupponimus; non in ſecundo, quia voluntas ceſſans ab eo imperio in ſecundo inſtanti iam non tenebitur vllo modo efficere actum imperatum.

Affirmant recentiores.

Ob hoc argumentum recentiores quidam dicunt, tunc eſſe actum illum imperatum immediatè in ſe, & quoad ſubſtantiam liberum; ſimili doctrinâ vtuntur tertiâ parte ad explicandam libertatem Chriſti, etiam ſuppoſito præcepto: dicunt enim, in Chriſti Domini poteſtate fuiſſe, liberari à præcepto petendo diſpenſationem; hinc inferunt, Chriſtum non fuiſſe neceſſitatum ad moriendum in inſtanti quo mortuus eſt, quia præceptum non obligabat pro eo inſtanti determinatè, ſed vel pro eo vel pro medio, v. g. anno ſequenti: neque præceptum illud vt durans tunc temporis obligabat ad tempus ſequens, quia poterat Chriſtus ſe liberando ab eo præcepto abſolutè non mori tempore etiam ſequenti; ergo mortuus eſt omnino liberè, etiam quoad ſubſtantiam immediatè, non minùs quàm ſi non habuiſſet præceptum.

Conueniunt hi auctores nobiſcum in hoc, quòd actus imperans, ſi ſit pro vno inſtanti determinato, tollat immediatam libertatem; vnde in prædicto caſu libenter fatentur, ſi imperium duret vltimo inſtanti, & priùs non fuiſſet poſitus actus imperans, non futuram voluntatem immediatè liberam ad actum imperatum. Quam vltimam doctrinam ego fusè ſectione præcedenti confirmaui, & ex eadem, quid in præſenti probabilius ſentiendum ſit, deducam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de præcedenti ſententiâ & quæſtione totâ dicendum.

Negatiua vt probabilior defenditur.

17 CONCLVSIO ergo ſit: Licet hæc doctrina mihi probabilis videatur, non tamen ſimpliciter eſt vera; vnde crediderim, eum actum non eſſe liberum immediatè quoad ſubſtantiam, ſed ſolùm quoad circumſtantiam temporis: & idem dico de morte Chriſti, ſuppoſito eo præcepto moriendi. Fundamentum meum hoc eſt: Illa eſt libertas tantùm mediata ad aliquid faciendum vel omittendum, quæ ſolùm poteſt facere aut omittere aliquid mediante effectione aut omiſſione alterius. Hæc ſuppoſitio videtur ex terminis nota; nam cauſſa mediata, terminus mediatus, ſubiectum mediatum, denique omnia,

Fundamentum auctoris.

quæ mediata dicuntur, inde certè denominantur, quod non niſi medio alio tertio vel cauſſant vel recipiunt, vel terminant aliquid; & ſanè vox ipſa id manifeſtè declarat. Atqui in poſito caſu non habet homo libertatem ad omittendum actum imperatum abſolutè, ſeu quoad ſubſtantiam, niſi omittendo imperium; ergo non habet immediatam libertatem. Conſequentia eſt euidens; ſola minor reſtat probanda: ea autem videtur ex terminis clara; nam ab actu imperato ſimpliciter faciendo non poteſt ceſſare niſi omittendo imperium; nam licet pro hoc inſtanti queat ceſſare ab actu non omittendo imperium, abſolutè tamen tam pro hoc quàm pro ſequenti inſtanti ceſſare non poteſt, niſi imperium relinquat; ergo non eſt libertas ad immediatè omittendum, ergo neque eſt libertas immediata: & ſanè, niſi faciamus quæſtionem de nomine, res mihi videtur valdè clara: quòd enim hi dicunt, etiam ſuppoſito eo imperio in hoc inſtanti, poſſe omitti in inſtanti ſequenti; ergo vt omittam hunc actum imperatum in inſtanti A nihil teneor tunc omittere; ergo tunc erit mihi abſolutè liber; hoc, inquam, non placet: prima enim conſequentia etſi bona non iuuat pro ſecundâ; nam totum quod in primâ continetur eſt intra ſolos limites libertatis mediatæ; nam ibi iam includitur omiſſio imperij ſaltem pro inſtanti ſequenti: quòd ſi illud non omittat, non erit abſoluta libertas ad actum, ergo ſolùm habet mediatam libertatem. Reſponderi tamen poteſt, multum hic miſceri de nomine, an ſcilicet ea libertas dicenda ſit mediata, an verò immediata; illud verò videri certum de re, actum in primo inſtanti factum denominari liberum, non ſolùm quatenus imperium illius eſt liberum, ſed quia ille homo etiam poſtquam habuit actum imperij gloriari poteſt, ſibi adhuc integrum eſſe abſolutè omittere illum actum; ergo etiam poſt totum meritum, quod in eo imperio repertum eſt, poteſt petere nouum adæquatum præmium pro totâ ſubſtantiâ illius actus, ſi eum efficiat; ſiue iam denominetur mediatè ſiue immediatè liber ille amor. Quod ampliùs declaro, ſupponendo id quod infrà fuſiùs deducam, nouam liberam conſeruationem aut durationem actus ita eſſe meritoriam de nouo ac fuerat prima productio; & ac ſi offerrentur Deo duo actus diſtincti; vnus in vno inſtanti, alter in altero. Hinc argumentor: Si quis imperet actum amoris Dei pro hoc vel pro ſequenti inſtanti, non tenetur etiam ſuppoſito imperio ad eliciendum eum amorem niſi pro vno inſtanti; ergo ſi homo illum eliciat pro primo & ſimul pro ſecundo, merebitur in primo inſtanti non minùs per illum quàm ſi eumdem ſine imperio produxiſſet. Patet conſequentia, quia durationem illius inſtantis primi ponit homo tunc omnino ex ſupererogatione, etiam ſuppoſito imperio; ergo imperium non tollit illi actui meritum, niſi ſummùm vnius inſtantis; quia ſolùm cogebat ad efficiendum actum vno inſtanti: ergo cùm illud imperium, prout exiſtens tantùm in primo inſtanti, non alligauerit hominem ad habendum amorem in eo primo inſtanti, certè ſi illum habeat tunc, tam merebitur in eo inſtanti, quàm ſi ſine imperio illum habuiſſet.

Reſpondetur ad fundamentum aduerſariorum.

18 *Quid reſponderi poſſit ab aduerſâ parte.*

Fundamentum aduerſariorum magis illuſtratur.

In hac reſponſione videtur tota ſubſtantia aduerſæ

aduerſæ opinionis explicata; ideò ex illius efficaci impugnatione clariùs ea doctrina reijcietur. Pro quo ſuppono, quod & ipſi aduerſarij meritò fatentur, ſcilicet, ſi imperium illud duret vtroque inſtanti, non poſſe actum imperatum habere propriam libertatem pro vtroque inſtanti: cuius ratio clariſſima eſt, quia cùm illud
19 imperium ſit efficax, & petat vnum inſtans, neque ab eâ petitione ſeu efficaciâ ceſſauerit toto eo tempore, neceſſum eſt, vt ad vnum ſaltem inſtans, quodcumque illud ſit, libertatem immediatam actui imperato abſtulerit, ex hac clarâ & certâ doctrinâ ſic argumentor; & probo, idem imperium, etiamſi ſolùm durauerit primo inſtanti, nihilominùs abſtuliſſe ſimpliciter libertatem immediatam quoad ſubſtantiam amoris etiam pro eo primo inſtanti; & ſuppono actum imperatum ſolùm duraſſe eo primo inſtanti. Sic ergo argumentor: Si imperium duraſſet vtroque inſtanti, & actus imperatus ſolùm fuiſſet in primo inſtanti, non fuiſſet liber quoad ſubſtantiam, vt ſuppono ex aduerſarijs ipſis, quia illud imperium cogebat ad vnum inſtans; & non durauit amor niſi in vno, ergo nihil fuit vltra exigentiam imperij; ergo nihil fuit liberum niſi anticipario; inde infero pro meo intento, Ergo etiamſi in ſecundo inſtanti periſſet imperium, non eſſet actus ipſe imperatus liber in primo inſtanti. Patet hæc vltima conſequentia euidenter, quia libertas & bonitas actus in primo inſtanti non pendet ab eo, quòd poſteà contingenter futurum eſt in ſecundo aut tertio; ergo, ſi quando imperium erat futurum in ſecundo inſtanti, amor non fuit in primo omnino liber & meritorius quoad ſubſtantiam, vt hi dicunt; profectò etiamſi imperium non extitiſſet eo inſtanti ſecundo, adhuc amor non fuiſſet liber in primo quoad ſubſtantiam.

Fundamentum aduerſæ partis efficaci. er impugnatur.

Confirmo & explico, quòd in ſecundo inſtanti ſequatur illud imperium, melius eſt quàm ſi nullus omnino actus ſequeretur; eſt enim imperium illud in ſe actus bonus, ergo eius exiſtentia melior eſt quàm ſi nihil ſequeretur; ergo per hoc, quòd ſequatur illud imperium (quod ex ſe laudabilius eſt quàm non ſequi) non deber reddi minùs merens præcedens actus, quàm ſi non fuiſſet poſteà ſecutum tale imperium. Atqui ſi extitiſſet imperium in ſecundo inſtanti, amor imperatus non fuiſſet quoad ſubſtantiam liber in primo; ergo etiamſi imperium non extitiſſet, non fuiſſet amor liber in primo inſtanti. Quòd ſi ob vitandum hoc inconueniens reſpondeant, amorem illum futurum liberum in primo inſtanti quoad ſubſtantiam, ſiue imperium duret in ſecundo inſtanti ſiue non; inſurgam fortiùs inde, Ergo ſi homo duret vtroque inſtanti in eo imperio, & vtroque inſtanti eliciat amo-
20 rem Dei, erit amor ille liber quoad ſubſtantiam non ſolùm quoad primum inſtans, ſed etiam quoad ſecundum. Quod apertè eſt contra ea quæ hi ipſi ſupponunt, & contra veritatem; nam imperium ſi durat duobus inſtantibus, & pro vno ex illis imperat amorem, ſaltem ad vnum ex illis inſtantibus libertatem adimit, licet durans in ſolo primo non adimat libertatem ad vllum inſtans. quod nunc permitto. Iam verò conſequentia probatur ex dictis; nam ſi amor exiſtat in primo inſtanti, eſt liber quoad ſubſtantiam, etiamſi illud imperium duret in ſecundo inſtanti, vt hi ſupponunt; ergo ſi tunc in ſecundo inſtanti producatur amor, etiam erit liber pro illo inſtanti ſecundo quoad ſubſtantiam. Patet, quia illud imperium ex eo quòd tunc exiſtat, non cogit ad eam ſecundam productionem ſeu conſeruationem actus; eſt enim illi ſufficientiſſimè ſatisfactum per amorem in primo inſtanti durantem; ergo ea ſecunda productio eſt omnino libera, perinde ac ſi non eſſet tale imperium: atqui & prima fuerat libera, vt ſupponunt aduerſarij, ergo illud imperium etiam durans duobus illis inſtantibus coëgit & non coëgit ad productionem amoris in vno ex illis. quod eſt implicatorium. Coëgit, quia tale ſupponimus imperium cogens ſub diſiunctione: non coëgit, quia in vtroque inſtanti actus fuit omnino liber quoad ſubſtantiam, vt probatum eſt ex doctrinâ horum recentiorum; ergo

Alter poteſt impugnari ea ſolutio: nam ſi amor elicitus ſub imperio in primo inſtanti eſt liber quoad ſubſtantiam, eſto imperium ſit duraturum in ſecundo inſtanti; ergo etiamſi durante eo imperio, homo in ſecundo inſtanti non amaret, adhuc amor ille, qui in priori inſtanti exiſtit, maneret quoad ſubſtantiam liber. Patet euidenter conſequentia, quia ſi ſemel fuit liber, iam non poteſt reddi neceſſarius pro eo inſtanti; nam ad præteritum non datur potentia; & nec Deus poteſt iam efficere, ne fuerit liberum id quod reuerà fuit: ergo etiamſi ſecundo inſtanti non amet durante imperio, erit amor ille in primo inſtanti liber quoad ſubſtantiam. Porrò 21
poſſe omitti eo caſu amorem, patet ex paulò antè dictis, quia iam eſt ſatisfactum imperio per amorem in primo inſtanti, quandoquidem imperium non petebat niſi amorem pro vno inſtanti, iam autem fuit poſitus, ergo nihil amplius petit; ergo poteſt etiam ex ſuppoſitione eius durationis imperij in ſecundo inſtanti amor exiſtens in ſolo primo inſtanti eſſe liber quoad ſubſtantiam: id autem abſurdum eſſe iam eſt probatum, quia cùm illud imperium durauerit vtroque inſtanti, & inferat neceſſariò amorem pro vno ex illis, intelligi non poteſt, quòd amor in vno ſolo inſtanti exiſtens, adhuc tamen ſit liber quoad ſubſtantiam, ſi imperium vtroque eo inſtanti duret.

Vrgetur magis argumentum contra aduerſarios.

Idem argumentum fieri poſſit in Chriſto reſpectu præcepti vel de morte, vel de aliâ re ſemel tantùm faciendâ hoc vel illo inſtanti; etenim etiamſi poſteà non periiſſet relaxationem illius, ſed hoc manſiſſet vtroque inſtanti, fuiſſet illi mors ſimpliciter immediatè libera, etiam quoad ſubſtantiam & ſimul non fuiſſet. quod eſt implicatorium, ergo. Non fuiſſet, quia aduerſarij ipſi ſupponunt, præceptum durans toto eo tempore tollere Chriſto immediatam libertatem quoad ſubſtantiam mortis, & ſolùm relinquere quoad circumſtantiam huius vel illius inſtantis; ergo eùm ſupponamus, illud præceptum verè duraſſe, debemus etiam ſupponere abſtuliſſe libertatem quoad ſubſtantiam; aliunde verò probatum eſt argumento facto, etiam tunc manere immediatè liberam quoad ſubſtantiam eam acceptationem, eò quòd fuerit habita in primo inſtanti, ad quod non obligabat præceptum. ita hi diſcurrunt. Deinde, ſi præceptum

Confirmatur exemplo deſumpto à præcepto moriendi Chriſto impoſito.

ceſſaſſet ſecundo inſtanti, fuiſſet omnino libera acceptatio in primo; ergo etiamſi non ceſſauerit de facto, fuit libera. Patet; nam (vt paulò antè argumentabar) ex eo quòd per accidens ſecuturum eſt in ſecundo inſtanti, non turbatur præcedens libertas & meritum; ergo ſi concedamus eum actum imperatum etiam ſub disiunctione eſſe liberum quoad ſubſtantiam in primo inſtanti, debemus concedere, imperium illud etiam vt durans toto eo tempore non cogere vo-
22 luntatem, non ſolùm quoad circumſtantiam anticipantem, ad quam, vt ſupponimus, non determinat, ſed nec abſolutè, vt fiat ille actus. quod falſum eſt manifeſtè, & contra ſuppoſitionem; eſt ergo ea doctrina ſibi ipſi contraria.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur aduerſariorum argumento.

Satisfit rationi fundamentali aduerſariorum.

AD rationem inſinuatam in ſolutione è numero 19. clarè reſpondeo; dicoque, eum hominem non poſſe tunc temporis gloriari ſuppoſito imperio, quaſi liberè & ex ſupererogatione effeciſſet illum amorem: nam licet dicat, Ego poſſum omittere imperium in ſecundo inſtanti, non tamen id ſufficit, vt amor ille ſit quoad ſubſtantiam liber: etenim poteſtas omittendi imperium non ſufficit ad eam libertatem, ſed requiritur ipſa actualis imperij omiſſio; ſicut quando quis pro vno determinato inſtanti imperat efficaciter amorem, poteſt tunc gloriari, liberum eſſe non habere imperium; & tamen hi, cum quibus nunc diſputo, dicunt, & quidem meritò, id non ſufficere vt actus imperatus ſit in ſe liber, ſed ad id neceſſarium eſſe vt actu non ſit illud imperium. hoc idem in præſenti dico. Et ratio eſt clara. Nam quantumuis poſſit voluntas omittere imperium, ſi tamen reuerà illud non omittat, non poteſt non elicere amorem, ergo imperium illud abſtulit libertatem amoris quoad ſubſtantiam; ergo per hoc quòd dicat, Poſſum omittere imperium, niſi etiam de facto dicat, *Omitto illud*, non redditur actus imperatus liber quoad ſubſtantiam in primo inſtanti: atqui *τὸ omittam* non erit niſi in ſecundo inſtanti; tunc enim primo exercenda eſt libertas quoad continuationem imperij; ergo in primo inſtanti non fuit actus liber quoad ſubſtantiam, niſi vt ſummùm, caſu quo in ſecundo non duraret imperium: vnde tamen intuli paulò antè, etiamſi non eſſet duraturum, non eſſe liberum; quia libertas huius inſtantis non iuuatur per hoc, quod in ſequentibus continget accidentaliter, vt oſtenſum eſt. Ratio à priori huius doctrinæ eſt, quia illud imperium eo ipſo quòd exiſtat, habet ſuum effectum formalem, nempe voluntatem impedire à carentiâ actus ſimpliciter, ſeu in ſenſu compoſito illius; ergo ea quæ fiunt in ſenſu compoſito cum illo non ſunt abſolutè libera.

23

Poteſtas omittendi imperium non arguit immediatam libertatem in actu imperato.

Quòd autem poſſit imperium omitti ſolùm probat, ea quæ ſub illo fiunt, poſſe eſſe libera, datâ tamen eâ omiſſione imperij; at ſi fiunt ſub imperio, fiunt ſub obligatione, ergo non immediatè liberè, ſed ſolùm in ipsâ ſuppoſitione, ſeu in ipſo imperio. Vnde colligo, ſi imperium velit efficaciter amorem pro vno è duobus inſtantibus, & voluntas vtroque inſtanti amet, amorem futurum liberum quoad ſubſtantiam, & moraliter non in primo inſtanti, ſed in ſecundo. Cuius ratio eſt, quia in primo obligabat imperium, & tunc primo illi fit ſatis; at in ſecundo cùm iam præceſſerit executio rei volitæ, quia ſolùm pro vno inſtanti imperatus erat actus, tota ſubſtantia actus in eo ſecundo inſtanti eſt ita libera, ac ſi poſuiſſet tunc alium nouum actum omnino priori æqualem, non tamen imperatum, & omiſiſſet amorem; quod haud dubiè in caſu poſito poterat fieri; & hoc ſolùm probat ea ſuppoſitio è materiâ de peccatis ſuprà in reſponſione pro aduersâ parte inſinuatâ; quòd ſcilicet continuatio actus libera tam ſit meritoria quàm ſi nouus actus produceretur.

Vtrùm, ſi conſtaret imperium indeterminatum non duraturum inſtanti ſequenti, amor in primo elicitus in ſecundo eſſet immediatè liber.

Interrogabis, Quid ſi homini in primo inſtanti certò ex reuelatione Dei conſtaret, ſe in ſecundo inſtanti omiſſurum illud imperium? Sanè videtur tunc futurus liber quoad ſubſtantiam ille amor; etenim ei homini iam manifeſtè conſtat, ſe non obligari nec pro primo nec pro ſecundo inſtanti, nec quidem indeterminatè, ergo omnino liberè exercebit eum amorem. Quòd ſi id ſemel concedatur, datâ eâ reuelatione vlteriùs inde inferetur, caſu quo deceptus fuiſſet per poſſibile vel impoſſibile, ac ſequenti etiam inſtanti duraſſet imperium, manſurum illum amorem quoad ſubſtantiam liberum: nam (vt paulò antè dixi) actus, qui fuit ſemel liber, non poteſt pro eo inſtanti reddi neceſſarius ex vllo euentu ſecuto deinde, quia ad præteritum iam non eſt potentia; ergo eſto duret per duo illa inſtantia imperium, poteſt tamen eſſe liber amor ille imperatus, ſi in primo inſtanti producatur.

Affirmatiua defenditur.

Reſpondeo, in eo caſu omnino poſſe dici liberum eum amorem quoad ſubſtantiam. Ratio 24 eſt manifeſta, quia tunc temporis homo ille faceret amorem non vi imperij, neque vt obediat imperio, quod agnoſcit planè eſſe inefficax, eò quòd ſcit non ſufficienter duraturum, vt poſſit obligare; ergo tunc ex ſupererogatione ſeu independenter ab imperio producit amorem; & perinde ſe habet ac ſi retractaſſet eodem inſtanti imperium, ergo omnino liberè quoad ſubſtantiam. Non ita fit, quando ſeriò operatur, animo conſeruandi imperium, & ſe obligandi ad illum amorem; tunc enim efficit vt obediat imperio, eſto ſciat ſe poſſe deinde illud deponere: ergo non producit amorem omnino liberè, ſed determinatus ſaltem quoad ſubſtantiam (vt ſuperiùs oſtendimus.) Neque hinc ſequitur, quod paulò antè obijciebatur, ſi per poſſibile vel impoſſibile deinceps duraret imperium, tunc aut amorem in primo inſtanti reddendum neceſſarium, aut, contra noſtram concluſionem ſuprà poſitam, imperium etiam durans per duo inſtantia non ablaturum libertatem quoad ſubſtantiam in primo inſtanti; neutrum, inquam, ſequetur, quia dato eo caſu teneretur homo ille in ſecundo inſtanti elicere actum amoris; nam cùm illum in primo non elicuerit vi imperij, ſed præciſè quaſi ex ſupererogatione, ſi poſteà contra id quod anteà putabat retinet imperium, tenetur iam vi illius eo inſtanti elicere amorem eodem planè modo, quo ſi quis, poſtquam orauit roſarium hodie v. g. imperet ſibi recitationem roſarij pro hodiernâ die, ſine dubio non

Occurritur cuidam obiectioni.

ſatis-

ſatisfacit illi imperio niſi recitando de nouo.

Reſpondetur inſtantiæ.

Dices, In eo caſu illud imperium ſolùm dicit, *Volo in inſtanti A vel B elicere amorem*; ergo eo ipſo quòd videat homo ſe iam illum habuiſſe in inſtanti A, non tenebitur ampliùs eum in inſtanti B producere. Reſpondeo negando conſequentiam, quia reſpectu illius imperij fuit per accidens ea exiſtentia amoris in inſtanti A; non ſecùs ac ſi quis priùs naturâ elicuiſſet amorem in eo inſtanti A, & poſteriùs naturâ habuiſſet imperium amoris pro eo aut ſequenti inſtanti, non ſatisfieret illi imperio per amorem illum priùs naturâ elicitum, ſed deberet in ſequenti inſtanti alium habere.

Replica.

Replicabis adhuc, Si eadem die quâ ego iam audiui Sacrum v. g. Superior mandet mihi vt audiam Sacrum hodie vel cras, non eſt neceſſum me audire de nouo Sacrum; ſatisfacio enim præcepto per illud primum, licet fuerit auditum

25 independenter à præcepto: ergo eodem modo in caſu noſtro ſatisfiet illi imperio, eſto amor in primo inſtanti fuerit quaſi independenter ab imperio habitus.

Solutio.

Reſpondeo negando antecedens per ſe loquendo: etenim ſi Superiori conſtaret, me audiuiſſe Sacrum, ac nihilominùs mihi mandaret vt audirem, certum videtur me obligandum ad nouam auditionem, alioquin fuiſſet illud mandatum planè ridiculum; vt ſi ego dicerem hodie, *Mando ieiunes heri*; ergo cùm in noſtro caſu ipſe ſibi imperans illum amorem ſciat ſe anteà illum feciſſe, & quidem planè independenter ab imperio, vt oſtenſum eſt, certè ſi poſteà manet adhuc in imperio, illúdve de nouo inchoat, haud dubiè nouam ſibi eius amoris productionem imperat; alioquin ridiculum planè eſſet imperium efficax imperans quod iam eſt factum, vt paulò antè de præcepto Superioris dixi.

Alius modus ſatisfaciendi primariæ obiectioni.

Quòd ſi adhuc contendas, tunc non teneri voluntatem ad eliciendum nouum amorem; aliter reſpondebo ad obiectionem ſuprà poſitam, dicamque, imperium eo modo durans per duo inſtantia non tollere libertatem ad amorem in primo, quia quando homo iudicat certò ſe non duraturum in eo imperio, perinde eſt, ac ſi illud retractaſſet; quod ſuprà inſinuaui; ergo tunc amorem efficit perinde, ac ſi eſſet liber omnino, & perinde ac ſi non eſſet duraturum imperium: quod autem poſteà illud adhuc duret nihil obeſt, quia iam ſupponis in hac obiectione, fieri ſatis imperio per actum non factum formaliter ſub illo; dicis enim, ſi quis poſteriùs naturâ ad amorem imperet amorem pro hoc aut pro ſequenti inſtanti, non teneri vi eius imperij quidquam aliud facere; certum autem eſt eo caſu amorem illum, cùm fuerit prior naturâ quàm imperium, fuiſſe omnino quoad ſubſtantiam liberum. Ita dico in noſtro caſu, licet fuerit priùs naturâ imperium, per illud tamen certum iudicium de eius ceſſatione futurâ quaſi redditum inefficax & nullum. Hinc tamen nihil infertur ad alios caſus, vbi voluntas procedit ſincerè (vt ſic dicam) imperans amorem non animo ſtatim reuocandi imperium, aut putans ſe reuocaturam, ſed potiùs contrarium ſupponens; tunc enim ob dicta huculque clarè conſtat, tolli libertatem amoris quoad ſubſtantiam.

SVBSECTIO QVARTA.

Diſcutitur aliud argumentum pro noſtrâ ſententiâ; & obiectio contra illam ſoluitur.

PRO hac noſtrâ ſententiâ ſic argumentantur nonnulli: Si actus imperatus eſt liber quoad ſubſtantiam eo primo inſtanti, ergo ipſum imperium poterit velle talem actum quatenus liberum, ac dicere: *Volo efficere actum liberum quoad ſubſtantiam in hoc vel in ſequenti inſtanti.* Patet id clarè, quia ſi cum imperio vago cohæret actus liber vt talis, ergo vt talis poterit imperari: quare enim non imperet id quod ſecum eſt compoſſibile? Conſequens autem omnino eſt implicatorium, quia in tali caſu imperium illud non poſſet vllo modo ſuum finem obtinere; nam in eo caſu impoſſibile eſſet differre actum imperatum vſque ad vltimum inſtans, ſed deberet neceſſariò illum elicere in primo inſtanti; nam ſolùm in primo inſtanti eſt quoad ſubſtantiam liber, vt ſupponimus; ergo cùm imperium voluerit eum actum vt liberum, obligat ad ponendum illum in executione in eo primo inſtanti, in quo ſolo actus eſt liber; eo autem ipſo iam ille actus eſſet & non eſſet imperatus ſub diſiunctione; quod repugnat: eſſet, quia ita ſupponimus; non eſſet, quia deberet fieri in primo inſtanti ex vi imperij; ergo non diſiunctiuè ad primum & ſecundum inſtans eſſet imperatus, ſed pro primo determinatè, & tunc vlteriùs non eſſet liber. 26 *Proponitur argumentum.*

Quòd ſi reſpondeas, voluntatem non poſſe ſibi imperare actum vt liberum, eò quòd libertas ſolùm addit ſupra entitatem actus denominationem quamdam extrinſecam deſumptam ex concurſu generali Dei, & cognitione indifferenti; quæ duo non poſſunt imperari à voluntate, quia non ſunt ei ſubiecta; facilè impugnaberis; nam quando dicitur, voluntatem debere ſibi imperare actum liberum, non intenditur, vt illa ſibi imperet omnia ea quæ libertatem conſtituunt, ſed actum ipſum voluntatis in eis circumſtantijs, in quibus eſt liber: ſic enim poteſt etiam Deus mihi præcipere actum liberum, v. g. voluntatem liberam audiendi Sacrum, ieiunandi, &c. licet non præcipiat mihi Deus cognitionem indifferentem, aut ſuum concurſum generalem pro libertate neceſſarium, ſed actum ſub eo concurſu, &c. ergo eodem modo mihi ipſi potero imperare amorem Dei liberum in hoc vel illo inſtanti. quo poſito, redit tota præcedens difficultas.

Nihilominùs tamen huic argumento ego non multùm fido; facilè enim reſponderent aduerſarij, implicare omnino tale imperium in eorum ſententiâ, non ex ratione paulò antè inſinuatâ & reiectâ, ſed quia cùm in tantum ipſi dicant amorem imperatum eſſe liberum quoad ſubſtantiam in primo inſtanti, in quantum imperium non obligabat ad hoc potiùs inſtans quàm illud, ideoque ſuppoſito etiam imperio erat liberum non exercere illum actum in primo inſtanti, pro ſecundo verò poſſet voluntas ceſſare ab imperio; cùm, inquam, id hi ſupponant, non poteſt poni tale imperium, quod cogat ad primum inſtans: 27 *Allatum argumentum non eſt ſolidum.*

ſtans: iam enim eo ipſo non eſt diſiunctiuum,
ſed determinatum contra totam ſuppoſitionem.
Cùm ergo eo ipſo, quòd dicat, Volo actum li-
berum, iam determinet primum inſtans, eo ipſo
non diſiunctiuum, ſed determinatum erit. Malè
autem obijciens ſupponit cum imperio volente
actum vt liberum ſtare libertatem; malè item
idem ab imperio dante optionem (quale eſſet
illud, quod nihil diceret de libertate, ſed ſolam
ſubſtantiam actus, cum quo ſolo admittitur li-
bertas) argumentatur ad imperium, quod de-
terminat inſtans primum; & eo ipſo ob ratio-
nem ab obijciente datam tollit libertatem. Hoc
ergo argumento omiſſo, ſtandum probatione

Soluitur obiectio.

traditâ à nobis ſuprà ſubſectione 2. Iam verò
contra noſtram ſententiam obijcies ſequi ex eâ,
non poſſe velle voluntatem efficaciter id quod
eſt in poteſtate ſuâ. quod valdè abſurdum appa-
ret, & contra rationem à nobis diſputatione
præcedente ſusè deductam. Sequela probatur,
quia cùm in poteſtate voluntatis ſit habere
actum liberum, non tamen poteſt illum velle
efficaciter; nam eo ipſo auferret ab eo liberta-
tem. Reſpondeo, admiſſâ ſequelâ, & negando,
28 vllum in eâ eſſe abſurdum. Et quidem hoc ar-
gumentum etiam probaret, imperium pro in-
ſtanti determinato non debere tollere liberta-
tem; quod tamen hi, cum quibus iam ago, non
admittunt: nam etiam in inſtanti determinato A
v.g. poſſum ego habere liberè actum amoris; er-
go erit abſurdum, ſi non poſſim mihi illum tunc
temporis imperare, vt obiectio dicebat. Ei re-
ſpondeo abſolutè, in poteſtate voluntatis eſſe,
facere liberè actus alios, ſi nihil præmittat, ex
quo neceſſariò ſequantur, vt ſequuntur ex vo-
luntate efficaci, ideò non poteſt per eam voli-
tionem ſe ad illos determinare, nec illos effica-
citer velle quà liberos. Quòd vero dicebatur,
id eſſe contra argumentum à nobis ſusè dedu-
ctum ſuperiùs, negatur facilè. Etenim licet vo-
luntas poſſit imperare quæ poteſt facere, quod
ſuperiùs diximus, non tamen ideò poteſt ea
omnia eodem modo facere ſub imperio ac ſine
illo: vnde cùm imperium ſeipſo tollat liberta-
tem, iuxta dicta, proculdubio etiamſi poſſit im-
perare ſuum actum, non tamen ſub conceptu
liberi; quia hic conceptus in actu repugnat cum
exiſtentiâ imperij.

Aduerte, me in hac ſectione ſupponere con-
tra P. Vaſquez & alios, libertatem ſolùm quoad
indiuiduationem aut circumſtantiam non eſſe
moraliter ſufficientem in ordine ad meritum:

Imperium indeterminatum de duobus omnino æqualibus non relinquit libertatem ad meritum; ſic verò imperium de duobus inæqualibus ſecundùm exceſſum.

vnde ſi imperium ſit de vno è duobus æquali-
bus omnino actibus, tunc moraliter in ordine
ad meritum perinde eſſe, ac ſi fuiſſet de vno tan-
tùm, non relinquendo vllam libertatem: ſi verò
ſit de duobus inæqualibus, & poſteà voluntas
eligat perfectiorem, habebit libertatem merito-
riam ſolùm ſecundùm exceſſum eius actus; ſi
verò infimum eligat, nullum habebit merito-
rium libertatis exercitium. de quo fuſiùs alibi,
maximè in materiâ de laudabilitate voluntatis
diuinæ, 1. Tomo, diſp. 27. ſect. 3. & in materiâ
de libertate Chriſti. & in hoc Tomo aliqua et-
iam fortè dicemus.

SECTIO TERTIA.

An libertas mediata actus imperati ſufficiat ad diſtinctum meritum.

SECTIONE primâ probaui contra aliquos, 29
actum imperatum efficaciter pro determi-
nato inſtanti non habere propriam libertatem.
Quam concluſionem dixi ibi mihi ita videri
certam, vt vix, niſi faciendo quæſtionem de no-
mine, putem eam poſſe negari. Ne verò eam
relinquamus in talibus terminis, vt videamur
de ſolâ voce diſſentire, oportet pro vltimo com-
plemento eorum quæ de hoc imperio tractari
poſſunt, eam ita proponere, vt realis diuerſitas
opinionum & ſtatus ſolidus quæſtionis appa-
reat.

Status quæſtionis meliùs explicatur.

Ergo quærimus, vtrùm, ſiue actus imperatus
ratione libertatis ipſius imperij dicatur liber
immediatè; ſiue ſolùm mediatè, ſufficiat tamen
ad diſtinctum meritum ea libertas; ita vt qui vo-
lens efficaciter amorem Dei pro hoc inſtanti il-
lum elicit, habeat duo merita; vnum reſpon-
dens volitioni ſeu imperio, alterum amori ipſi
imperato.

SVBSECTIO PRIMA.

Vera ſententia.

Quid aliqui ſentiunt.

QVI libertatem immediatam ei amori tri-
buunt, omnino concedunt tale meritum;
& verò ſolùm, vt illud concedant, dicunt, eum
actum habere propriam libertatem: videtur
enim illis ex aliquibus capitibus omnino neceſ-
ſarium talibus actibus tribuere meritum; vnde
& coguntur quærere ſolutiones aliquot ad oſten-
dendam immediatam libertatem in eis actibus;
ſine quâ benè opinantur non poſſe eſſe meritum
proprium. Alij verò recentiores præcedentibus
aſſentientes quoad punctum meriti, aliunde au-
tem non valentes tali actui propriam libertatem
concedere, negarunt id, quod tamquam omnino
certum à præcedentibus & ferè omnibus ſup-
ponitur, ſcilicet, *Sine libertate propriâ locum*
non habere proprium meritum. Dicunt ergo, vt 30
actus aliquis ſit meritorius ratione ſui, ſufficere,
ſi in ſe ſit tendentia ad obiectum bonum pro-
pter ipſum, & inſuper ſit liber ſiue libertate me-
diatâ, ſiue immediatâ. Quam doctrinam à poſte-
riori probant eiſdem argumentis quibus præce-
dentes auctores libertatem immediatam; deinde
ſoluendo obiectiones in contrarium.

Libertas mediata non ſufficit ad diſtinctum meritum.

Ego tamen iudico, non eſſe quærenda diuerti-
cula, ſed conſequenter cedendum veritati, &
vtrumque principium tenendum, ſcilicet, nec
libertatem eſſe immediatam in actu efficaciter
imperato, nec libertatem eam, ſiue vocemus me-
diatam, ſiue immediatam, ſufficere, vt actus im-
peratus habeat ſuum meritum diſtinctum. Pri-
mam partem eâ ſectione primâ probaui, nunc
ſolùm eſt agendum pro ſecundâ, à quâ ſtant
omnes ferè recentiores, vno, quem dixi, aut alte-
ro excepto.

Ratio concluſionis.

Eam ſic probo (& quidem hæc ratio, ſi pru-
denter conſideretur, demonſtrat intentum) quia

ideò

ideò libertas requiritur ad meritum, vt videatur homo aliquid de ſeipſo ſponte facere, & poſſit de illo dici id, quod vt fundamentum laudabilitatis moralis poſuit Sapiens Sirach Eccli. 31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus; facere mala, & non fecit. Quis eſt hic, & laudabimus eum?* Atqui tota hæc ratio probat, ſuppoſito iam imperio, nullum penitus eſſe nouum meritum in actu imperato, ergo. Probo minorem; nam ſuppoſito imperio non poteſt gloriari homo, quòd ita fecerit actum, vt potuerit non efficere; ergo ſuppoſito præmio, quod ei debetur pro imperio, non poteſt tamquam liberè ſciens nouum petere pro actu imperato.

Confirmatur concluſio.

Confirmo Primò euidenter: Demus duos homines efficaciter eodem modo imperantes eumdem amorem Dei; quorum vni Deus neget concurſum neceſſarium ad amorem, alteri verò concedat, neutro præuidente, quid ſecum agendum ſit, ſed potiùs æqualiter credente, ſe omnino
31 poſſe eum amorem efficere. Certè in eo caſu non poteſt apparenter dici, plus meriti habiturum eum qui de facto effecit actum amoris, quàm alterum qui non effecit: nam neque in vno ſtetit per ipſum quod non fecerit; nec alter ſe determinauit liberè poſito imperio ad faciendum eum actum; ergo non habet vnus præ alio quod magis ſe laudet, non ſecùs ac ſi vni dediſſet Deus prædeterminationem ad amorem, alteri verò ad carentiam amoris. Quo caſu recentiores hi admittunt libenter, non futurum in vno meritum præ alio, ſeu (vt meliùs dicam) in nullo quidquam futurum; atqui poſitâ eâ æquali determinatione imperij liberi, quod vnus poſteà impediatur à Deo ab actu alioquin neceſſariò emanaturo, alter verò non impediatur; tam parum ipſi de ſuo exercent, & dant Deo liberaliter, quàm ſi prædeterminati fuiſſent, vnus ad amorem, alter ad carentiam.

Altera confirmatio concluſionis.

Confirmo Secundò, Ideò actus exterior in ſententiâ, quam & hi, contra quos agimus, admittunt, non addit nouum meritum ſupra interiorem, quia non habet immediatam libertatem; ergo actus imperatus, etiam carens immediatâ libertate, non habebit diſtinctum meritum. Reſpondent huic confirmationi nonnulli, exteriorem actum, non ex defectu libertatis, ſed quia non eſt tendentia in bonum honeſtum propter ipſum, non eſſe meritorium de nouo.

Occurritur cuidam reſponſioni.

Sed contrà Primò, quia, cùm actio exterior ſit ipſummet obiectum bonum & honeſtum in quod fertur voluntas, à fortiori ea ipſa actio deberet eſſe meritoria, ſi non deeſſet ei libertas neceſſaria ad meritum: *nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; ergo ſi ſemel admittamus libertatem ſufficientem ad diſtinctum meritum in actione externâ, à fortiori debebimus ei concedere rationem noui meriti, etiamſi non ſit tendentia ad bonum: eſt enim ipſummet
32 bonum. quod longè plus eſt. Idem clariùs oſtendo in actu malo, vbi non eſt neceſſarium amare obiectum malum quà malum; ibi ergo ſic argumentor: Volitio homicidij ideò eſt mala, quia fertur liberè in obiectum malum, ſeu quia eſt cauſſa libera eius homicidij, quod naturæ rationali malum eſt: atqui ipſum homicidium, ſeu actio exterior, eſt longè grauius malum phyſicè reipublicæ rationali quàm volitio occidendi; nam volitio per ſe ſola non nocet reipublicæ, homicidium per ſe & immediatè nocet: ergo ſi aliunde ipſum homicidium habet ſufficientem libertatem, vt immediatè poſſit demereri, longè plus demerebitur quàm volitio occidendi, quia grauiùs nocet; ratione autem eius nocumenti deſumitur tota malitia in volitione, & non deeſt aliunde libertas ei actioni, vt hi dicunt; ergo gratis, imò contra vera principia de malitiâ & bonitate morali diſcurrunt hi, dum docent, ex ratione tendentiæ deſumi proprium meritum vel demeritum: debent enim totam differentiam inter actum interiorem & exteriorem in libertate ipsâ conſtituere, ſine quâ non eſt bonitas formalis ſeu moralis proxima; nam alioquin longè maiorem deberent habere ipſa obiecta, quæ ſunt prima origo & fons bonitatis ſeu malitiæ, quàm actus liberi circa illa.

Differentia inter actum internum & externum in ordine ad meritum deſumitur à libertate.

Eadem reſponſio magis impugnatur.

Secundò impugno ſolutionem; nam, vt ijdem meritò admittunt, etiamſi mihi eſſet libera prædeterminatio, quatenus ego illam petij à Deo, & obtinui, non foret ideò meritorius de nouo amor Dei ab eâ proueniens; ſimiliter, ſi Deus mecum ita paciſceretur (quod poſſibile eſſe videtur ex terminis notum:) Si elicueris in hoc inſtanti actum patientiæ, volo ſimul cum aug- 33
mento gratiæ dare tibi viſionem beatam in eodem inſtanti; certè tunc negari nequit, eam viſionem eſſe radicaliter liberam, & conſequenter etiam eodem modo futurum liberum amorem beatum ex viſione ſecutum; & tamen nemo illum dicet formaliter de nouo meritorium, ergo.

Argumentum deſumptum ab homine contrà eamdem reſponſionem.

Sed quid iam aliunde peto exempla, cùm iidem recentiores, vt defendant, non ſolùm anticipationem mortis fuiſſe Chriſto Domino liberam, ſed etiam ipſam ſubſtantiam, ita vt mereri per eam potuerit, recurrant ad libertatem deſumptam non ſolùm ex eo, quòd potuerit liberari à præcepto mortis per diſpenſationem; quæ eſt libertas mediata; ſed cenſeant, debere dici in eodem inſtanti non obligaſſe præceptum: vtuntur enim doctrinâ præcedenti ſectione à nobis impugnatâ, quòd ſcilicet actus ſub imperio efficaci vago ſit liber in primo inſtanti etiam propriâ & immediatâ libertate; vnde conſtat eos ſupponere, actum imperatum determinatè in eodem inſtanti non eſſe quoad ſubſtantiam meritorium, alioquin ſuffeciſſet in Chriſto libertas ad petendam diſpenſationem etiam pro inſtanti determinato; quia tunc mors eſſet mediatè libera Chriſto, quatenus libera eſſet conſeruatio præcepti, ex quâ ſequebatur; ac proinde non recurrendo ad diuerſa inſtantia fuiſſet integrum meritum Chriſti; ergo hi auctores ſupponunt, non ſufficere ad rationem meriti, quòd ſit tendentia in obiectum honeſtum, propter ipſum mediatè tamen tantùm libera: nam etiam actus factus ſub prædeterminatione, & beatificus in caſibus à me poſitis, & acceptatio mortis in Chriſto, ſuppoſito præcepto etiam determinatè obligante pro eo inſtanti, eſſent tendentiæ in obiectum honeſtum propter ipſum, & liberæ mediatè ſiue abſolutè, vt hi loquuntur, & tamen non haberent, iuxta hos auctores, proprium meritum diſtinctum; ergo ea ſolutio data pro actibus externis non eſt ſufficiens.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectiones ſoluuntur.

Prima obiectio.

PRIMA ſit: Si actus imperans non haberet diſtinctum meritum & bonitatem, ſequeretur, hominem, qui ob finem vanæ gloriæ vult confiteri, neceſſariò efficere ſacrilegam confeſſionem. Conſequens eſt apertè falſum, ergo & antecedens. Sequela probatur, quia tunc actus imperans eſt malus; ergo dolor imperatus non habebit propriam bonitatem, & conſequenter 34 ſacrilega erit confeſſio. Quòd ſi dicas, tunc temporis non imperatam, niſi præciſè ipſam externam confeſſionem. Contrà, quia ille homo non voluit tunc committere peccatum graue ſacrilegij; ſed voluit ritè & validè confiteri; ergo etiam voluit ex parte ſuâ efficaciter illum dolorem neceſſarium, ne committeretur ſacrilegium; ergo hic vt imperatus à fine vanæ gloriæ erit malus, & conſequenter etiam confeſſio erit ſacrilega. Reſpondeo Primò, in eo caſu debere eſſe duos actus diſtinctos imperantes in eo homine: vnum, qui ſit complacentia & intentio vanæ gloriæ; qui ſolùm imperat confeſſionem externam: alterum verò bonum, quo vult Deum grauiter non offendere, & à quo imperatur dolor internus; vnde nego, eo caſu confeſſionem eſſe ſacrilegam. Quòd ſi caſus metaphyſicus ita ponatur, vt vtrumque eodem actu imperetur; reſpondeo, vel eum actum tunc non dutarurum quando eſt dolor de peccatis; non enim videtur credibile eo inſtanti, quo quis ſeriò dolet ſe offendiſſe Deum, ſimul tamen de nouo eum venialiter offendere: vel ſi exiſtat, dico tunc illud imperium eſſe ſolùm inefficax, & conſequenter non tollere libertatem & bonitatem actus imperati. Quòd ſi efficax ponatur in eodem inſtanti, tunc fiet confeſſio inualida; quia tunc non elicietur actus ſupernaturalis, nec quidem attritionis: ipſe autem pœnitens fortè non peccabit, quia putat ſe benè & validè confiteri.

Solutio oſtendens, quomodo volens confiteri ob vanam gloriam non faciat ſacrilegam confeſſionem.

Secunda obiectio.

Secunda obiectio, Ergo ſi quis ex timore pœnarum imperet efficaciter contritionem, vt iuſtificetur, non iuſtificabitur, licet re ipſâ habeat eam contritionem. quod eſt abſurdum. Sequela patet; nam tunc contritio non habebit propriam libertatem, & conſequenter nec propriam lau-
35 dabilitatem & meritum. Reſpondeo, fortè Deum de facto, ſicuti contentus fuit ad remittendum peccatum ſola contritione, quæ tamen de ſe non eſt condigna ſatisfactio pro mortali, nec pro primâ gratiâ obtinendâ, ita contentum fore eadem contritione, ſiue mediatè ſiue immediatè liberè facta, etiamſi diſtinctum meritum non habeat. Et quidem Vaſquez ſentit eam ſufficere, eſto nullo modo ſit libera. Secundò reſpondeo, eum timorem non exiſtere ordinariè in eodem inſtanti, quo poſteà eſt contritio, ſed determinaſſe voluntatem ad quærenda motiua & procurandam eam contritionem: dum autem voluntas motiua quærit, iam ordinariè non manet actu illud imperium, ſed ſummùm memoria illius; quæ licet iuuet, non tamen tollit libertatem. Quòd ſi pro eodem inſtanti, quo eſt illud imperium, vellet quis efficaciter eam contritionem, dico non futuram tunc ſufficientem ad iuſtificationem ex defectu libertatis: nam voluntas ipſa amans contritionem ſicut non eſt contritio, ita neque ſufficit ad formaliter iuſtificandum; neque enim video quale abſurdum ſit, id concedere pro eo caſu ob tot circumſtantias moraliter nobis ferè impoſſibili.

Contritio vt iuſtificet probabiliter non requirit propriam libertatem.

Quomodo & quando iuſtificet contritio efficaciter imperata.

Tertia obiectio.

Obijcies Tertiò cum quibuſdam recentioribus, Si Eccleſia imperet confeſſionem, inſtetque iam tempus, ego poſſum tunc elicere actum, quo velim obedire; implicat enim dari præceptum, reſpectu cuius non poſſit exerceri virtus obedientiæ; illo autem actu obedientiæ habito ſum omnino determinatus ad eliciendum hîc & nunc actum attritionis vel contritionis, ergo non erit hæc formaliter libera; ergo vel dicendum eſt, me tranſgredi præceptum, quando efficaciter volo illud ſeruare; vel fatendum, attritionem vel contritionem liberam ſolùm denominatiuè, ſi procedat ab actu bono, ſufficere ad abſolutionem. Et idem eſt de actu contritionis elicito in vltimo inſtanti vitæ, dum inſtat præceptum eliciendi eam contritionem ex defectu Confeſſarij.

Hoc argumentum valdè æſtimant hi aucto- 36
res; ego verò iudico illud in multis peccare. Primò enim nec leuem video ego repugnantiam in eo, quòd imponat Deus alicui tale præceptum, *Mando tibi vt elicias actum amoris Dei, & nullum alium aut reflexum aut directum.* Quæ, rogo, in tali mandato contradictoria? Ergo poteſt imponi præceptum, cui non poſſit ſatisfieri reflexè ex obedientiæ affectu, ſed in actu exercito efficiendo rem imperatam. Confirmo id euidenter: Poteſt Deus præcipere mihi, Volo vt liberè immediatè exerceas amorem mei ſuper omnia; atqui tunc non poteſt fieri actus ille obedientiæ, quem hi ponunt: ſi enim fieret iam actus amoris Dei, non eſſet formaliter liber, vt mandatus eſt à Deo; & ſequitur abſurdum, quod hi inferebant, ſcilicet, hominem, dum vult efficaciter obedire, non tamen poſſe obedire, ergo poteſt imponi à Deo præceptum, quod reflexè ex virtute obedientiæ impleri non poſſit.

Imbecillitas allati argumenti oſtenditur.

Poteſt ſatisfieri præcepto ſine vllo actu reflexo obedientiæ.

Secundò diſplicet illud argumentum, eò quòd non diſtinxerit inter actum efficacem obedientiæ & inter ſimplicem complacentiam: eſto enim in eo caſu non poſſet quis efficacem affectum obediendi habere propter rationem poſitam; cur non ſufficeret complacentia ſimplex imperans eam contritionem? nam & actus voluntatis imperari poſſe à ſimplici complacentiâ infrà clarè probabo.

Tertiò abſolutè diſplicet, qoia ſupponit, ab Eccleſiâ imperatam eſſe tunc attritionem; quod videtur falſum; nam tunc temporis ſi quis confiteretur exteriùs, etiamſi dolorem non habuiſſet, & ex eo capite peccaſſet grauiter contra reuerentiam Sacramento debitam, nihilominùs Eccleſiæ præcepto ſatisfeciſſet, iuxta multorum ſententiam; ergo ipſa attritio, de quâ ſolâ hîc agitur, non poteſt tunc imperari ex affectu obedientiæ, quia non eſt mandata. Magis ad rem affertur inſtantia de actu contritionis vrgente vitæ periculo.

Dico tamen (quod & paulò antè inſinuaui) 37
etiamſi tunc temporis præcedat animus obediendi,

Soluitur argumen-

Digitized by Google

tum ſuprà allatum. diendi, aut timor pœnarum, qui contritionem imperet, moraliter tamen loquendo, non eſſe in eodem inſtanti, in quo habetur contritio, ſed eam ceſſaſſe; ideoque libertati & vi ad iuſtificandum conceſſæ contritioni non præiudicare. Sanè licet fortè ſit probabile, contritionem à bono actu imperatam, etiamſi careat propriâ libertate, de facto ad iuſtificationem ſufficere, vt in primâ ſolutione ſecundæ obiectionis dixi: res tamen eſt valdè dubia, quia pendet ex ſolâ voluntate Dei; & nihil habemus quod nobis perſuadeat Deum ita voluiſſe de facto; vnde vix poſſet excuſari, qui ſcienter eo modo accederet fretus doctrinâ vnius recentioris.

Vltima obiectio. Vltimò poſſet obijci, Qui eo modo imperat tunc actum contritionis amplectitur voluntariè totam bonitatem illius; ergo habet totum contritionis meritum. *Solutio.* Reſpondeo ex generalibus in hac materiâ principijs, contritionem tunc eſſe voluntariam per modum obiecti, & eodem modo eſſe meritoriam. Conſtat autem, obiectum non refundere in actum quo amatur totam ſuam bonitatem; ergo imperium illud non participabit totam contritionis bonitatem, multò autem minùs habebit æquiualenter duas ratione ſui & ratione ipſius contritionis. & ſatis de eius contritionis libertate. Poterat iam diſputari, an actus malus poſſit imperari ab actu bono; vel è contrario, an bonus poſſit imperari à malo; & quomodo eo caſu ſit diſcurrendum de malitiâ aut bonitate imperati, imò & ipſius imperantis ratione imperati voliti per modum obiecti. Sed de hoc commodiùs infrà, dum de bonitate & malitiâ agendum erit: in his enim primis diſputationibus ſolùm ea diſcutio quæ ſunt communia actui voluntatis, vt abſtrahenti à bono & malo; trado enim iam principia ad vtroſque actus generalia, etiamſi aliquando occaſione, vt dixi, obiectionum aliquid etiam de bonitate & malitiâ breuiter dictum fuerit.

DISPVTATIO QVINTA.

Quid ſit potentia libera; & vtrùm in nobis detur.

1 EXCEPTIS his quæ diſputatione tertiâ de libertate actus impetati dixi occaſione difficultatis diſputatione ſecundâ diſcuſſæ, cetera hucuſque tractata communia ſunt omni potentiæ appetitiuæ, ſiue liberæ ſiue neceſſariæ; iam nunc declaranda magis eſt natura voluntatis quatenus liberæ, ſeu indifferentis ad hoc potiùs quàm illud.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit liberum arbitrium; & an intellectui, an verò voluntati conueniat.

DIFFICVLTAS ferè tota de ſolo nomine inter Catholicos; nam cum hæreticis ſectione quartâ agemus; cùm enim admittant illi omnes potentiam voluntatis liberam ad amandum & non amandum, odio habendum, &c. difficultas erit poſteà de voce quærere, vtrùm illa voluntas, an intellectus, quo dirigitur, an verò actus ipſi intellectus & voluntatis, liberum arbitrium dicendi ſint. De quâ re fusè agit P. Tannerus diſp. 2. quæſt. 1. dubio 1.

Explicatur vox liberum arbitrium. Si vim nominis attendamus, arbitrium ſoli intellectui conuenire certum videtur; dicitur enim ab *arbitror*; quod idem eſt ac opinor; & haud dubiè denotat ſolùm actum intellectus opinatiuum: ſi verò ex aliâ parte vim vocis *liberum* conſideremus, ad ſolam voluntatem poſſe applicari, certum etiam eſt; nam libertas non reperitur niſi in voluntate; vnde rigorosè loquendo, implicantur termini, dum coniungitur liberum cum arbitrio: nam actus intellectus non ſunt in ſe formaliter liberi, ideò haud ita benè *Quomodo tamdem vocem explicet P. Tãnerus.* Tannerus num. 3. dicit etiam nunc liberum arbitrium ſæpè vſurpari pro iudicio aliquo liberè quidpiam decernente ſeu arbitrante; vt cùm dicimus, *Ad liberum arbitrium tuum hanc rem diiudicandam deferimus*; ſeu, *Quid hac de re ſentiendum ſit, tui arbitrij eſto.* Dico haud ita benè hæc doceri. Primò, quia non eſt idem *liberè decernere* & *liberè arbitrari*; illud enim ad *Reijcitur.* voluntatem, hoc ſecundum ad intellectum pertinet: & propterea ſecundò malè dicitur, *liberè arbitrari*; nam omne *arbitrari* in ſe neceſſarium 2 eſt, licet *decernere* poſt arbitrij actum liberum ſit: quòd enim iudicem, hoc eſſe melius aut præſtabilius, non eſt mihi liberum, ſed ex propoſitione & apprehenſione prouenit, niſi in caſu aliquo, quo duo contradictoria proponuntur vt æquè probabilia; tunc enim fortè voluntas poteſt liberè determinare intellectum ad vnam potiùs partem quàm ad aliam; & tunc diceretur illa arbitratio libera; at hic caſus rarus eſt, & vix vmquam in nobis datur: numquam enim experimur intellectum voluntati obedire in ordine ad hoc pro alio reputandum verum, licet ad ſimpliciter cogitandum de aliquo obiecto determinetur ex applicatione voluntatis. Et in eo ſenſu licet valdè remotè poſſit illud arbitrium dici liberum, non tamen id intendimus, cùm aliquid decernendum alteri permittimus, & dicimus, *Tui arbitrij hoc ſit*: per hoc enim ſolùm intendimus denotare, velle nos obedire aut ſtare iudicio alterius, quodcumque illud ſit, & quaſi dare illi nos poteſtatem ſeu libertatem ſupra noſtras actiones; id autem non ſignificat in particulari, an iudicium, an volitio in altero ſit futura libera; vnde tandem dico, non coniungi in eâ ordinariâ loquelâ duos illos terminos, *arbitrium* & *liberum*, vt iudicium liberum denotent, prout Tannerus videbatur intendere.

Verùm licet in rigore termini illi videantur inter ſe repugnantes, meritò tamen à Doctoribus vſurpati ſunt ad denotandam & voluntatis libertatem & intellectus iudicia, quibus ipſa voluntas in exercitio ſuæ libertatis dirigitur; ac

ſi

ſi dicerent, *Arbitrium ad libertatem concurrens*; ſeu, *Libertas ab arbitrio directa*; ſeu denique, *Arbitrium & libertas*; id enim ſonat liberum arbitrium. & ita videntur rem explicare nonnulli apud Tannerum ſuprà, & Bellarminum lib. 3. de Gratiâ & lib. arbitrio cap. 2.

3 *An liberum arbitrium ſignificet potentiam voluntatis & intellectus, an tantùm actus. Variæ ſententiæ.*

Eſt item noua diſſenſio de nomine, vtrùm liberum arbitrium ſignificet de facto ipſam potentiam voluntatis & intellectus, an verò actus vtriuſque. Dico *de facto*; nam ex vi vocis, iam dixi ſignificari ſolos actus. Heruæus apud Tannerum dicit ſignificari eos actus qui præcedunt deliberationem vt deliberatio eſt. Bonauentura verò ponit habitum quemdam diſtinctum & reſultantem ex coniunctione rationis & voluntatis: idipſum Albertus in 2. diſt. 24. art. 5. & in Summâ parte 2. quæſt. 91. memb. 1. & 2. docere videtur, dum ait liberum arbitrium eſſe potentiam perfectam per habitum naturalem non acquiſitum. Verùm iam hi duo auctores non ſolâ voce, ſed re ipsâ differunt à communi ſententiâ; addunt enim entitatem realem, quam habitum vocant. id quod facilè reijcio, maximè in meis principijs non diſtinguentibus potentiam ab animâ; quia ſi nulla omnino eſt neceſſitas ad eam potentiam diſtinguendam, multò minor ſanè erit ad ponendum habitum alium eis ipſis potentijs ſuperadditum. Specialiter autem eos reijcio; & Primò, quod Bonauentura docet; nam ante omnem habitum & facilitatem acquiſitam homo eſt liber: & in Angelis argumentum habet maiorem vim (de quibus quoad punctum liberi arbitrij eadem eſt ratio; habent enim illud ipſi, vt & nos:) in primo enim aut ſecundo inſtanti ſuæ creationis, quando habitum & facilitatem nullam habuêre acquiſitam, fuêre tamen liberi, ergo gratis talis habitus ponitur. Secundò refellitur quod Albertus aſſerit, illum ſcilicet habitum non eſſe acquiſitum; nam inde videtur clarè inferri, debere eſſe per ſe infuſum: vnde rurſus quæro, an omnibus hominibus infundatur, & an ex neceſſitate naturæ, an verò ex liberalitate Dei: nihil autem horum poteſt cùm probabilitate dici, ergo: non illum liberaliter infundi; nam cùm homo naturâ ſuâ exigat libertatem, debet eſſe ei connaturaliter debitus habitus, quo completur in ratione liberi, ergo non liberaliter & quaſi miraculosè, ſed ex debito infunditur: vnde vlteriùs fit, illum vniuerſaliter concedendum omnibus; quod & ipſa experientia docet; omnes enim, exceptis amentibus, libertatem habent; imò in ipſis amentibus etiam eſt libertas ſaltem in rebus phyſicis ad eligendum hoc pomum præ illo, &c. ergo non poteſt dici, ſolùm ex liberalitate infundi, quia liberalitas non ſolet reſpicere omnes; ſed neque poteſt dici, naturaliter deberi talem habitum hominibus, nam eo ipſo non eſſet dicendus habitus, ſed potentia: cur enim magis hic quàm ipſa voluntas, aut intellectus, ſi diſtinguantur, vocabitur habitus, cùm & det ſimpliciter poſſe, & ſit connaturalis homini non minùs quàm ipſe intellectus & voluntas? ponere autem potentiam aliam diſtinctam vltra intellectum & voluntatem, planè eſt impertinens. Nec poteſt facilè explicari, quid illa ſit factura; non enim datur ad amandum, non ad intelligendum, non ad libertatem, quia eadem potentia quæ amat, amat liberè, eo ipſo quòd potuerit ceſſare; ergo talis habitus omnino reijciendus eſt, vt otioſus & ferè inexplicabilis.

D. Bonauentura impugnatur.

4 *Sententia Alberti refellitur.*

Voluntas vt libera differt ratione à ſeipsâ vt neceſſariâ.

Aduerto tamen obiter, etiamſi ſola voluntas ſit, & dicatur liberum arbitrium ſine vllâ aliâ potentiâ ſuperadditâ, nihilominùs tamen eam vt liberam differre ratione à ſeipsâ vt neceſſariâ; nam vt neceſſaria, ſeu vt eſt præciſè volitiua, tantùm conſideratur quatenus poteſt amare obiectum; aut vt libera conſideratur etiam vt potens ceſſare ab amore, ſeu vt potens amare oppoſitum: ex parte verò eorum quibus completur etiam realiter ſæpè differt, quia diuerſa comprincipia ſolet habere, vt operetur liberè ab eis quæ habet, dum operatur neceſſariò. Iam verò ad rem noſtram, in quâ D. Thomas aliter reijcit eos habitus ſuperadditos, immediatè antè à nobis reiectos; argumentatur ergo primâ parte quæſt. 85 art. 2. Habitus naturales dant inclinationem ad operandum; at liberum arbitrium eſt indifferens ad vtrumque. Secundò, Habitus eſt 5
id, quo habemur benè vel malè ad paſſiones & actus; atqui per liberum arbitrium indifferenter homo ſe habet ad eligendum; ergo liberum arbitrium non eſt habitus, ſed potentia. Duæ hæ rationes vnam tantùm conficiunt; nam vtriuſque vis in eo conſiſtit, quòd potentia vt talis non eſt inclinata ad vnum, habitus verò ſit: & fortè, niſi recurrendo ad ea quæ nos paulò antè diximus, non eſſet efficax argumentum; nam reſponderi ei poſſet, non omnes habitus eſſe determinatos, aut inclinantes ad vnum, ſed eſſe etiam aliquos, qui dant ſimpliciter poſſe, non tamen faciliter; vt de ſupernaturalibus ſæpè docuimus; ſufficienter ergo his, quæ diximus paulò antè, reijciuntur tales habitus.

Heruæi mens explicatur.

Cum Heruæo verò quæſtio eſt de ſolâ voce; non enim ponit plures habitus aut actus, ſed nomen liberi arbitrij tribuit actibus illis: quos omnes fatemur re ipsâ dari. In quo puncto, quia de modo loquendi, & abutitur contra communem acceptionem eâ voce, inde ſufficienter reijcitur. Dicendum ergo erit cum Sancto Thomâ ſuprà, ſolam potentiam ſignificari eâ voce. Verba S. Thomæ ſunt: *Quamuis liberum arbitrium nominet quemdam actum ſecundùm propriam ſignificationem vocabuli; ſecundùm tamen communem vſum loquendi liberum arbitrium dicimus id, quod eſt huius actus principium.* In quo puncto de voce nihil ampliùs deſideratur; quia in vocibus, vt ſæpè diximus, nihil amplius eſt quærendum quàm communis acceptio.

Liberum arbitrium ſignificat ſolam potentiam.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm potentia neceſſariò operans poſſit dici liberum arbitrium.

6 *Status quæſtionis explicatur.*

PRÆSANS quæſtio etiam eſt de nomine, vtrùm ſcilicet liberum arbitrium ſignificet ſolam potentiam; quæ ita operatur, vt potuerit non operari; ſeu quæ fuit indifferens ad vtrumque, & ſeipſam determinauit; an verò etiam illam, quæ licet neceſſitata ſit, operatur tamen ſpontaneè, ſeu non coacta ab extrinſeco. Scotus enim amorem Beatorum, etiamſi non potuerint illum Beati cohibere, vocat liberum; vnde

vnde ſentit, ſolam coactionem opponi libertati, & conſequenter libero arbitrio. Pro quâ ſententiâ Almainum & Henricum refert P. Suarius diſp. 2. ſect. 5. licet Almainus ita loquatur, vt videatur cum communi ceterorum ſententiâ conuenire. Eamdem defendit expreſsè D. Thomas quæſt. 10. de potentiâ, art. 2. ad 5. vbi ait, *Deum amare ſe:pſum liberè, licet neceſſariò.* Vnde valdè miror Patrem Tannerum ſuprà citare pro contrariâ eumdem D. Thomam quæſt. 6. de malo, art. vnico; ac ſi ibi ſanctus Doctor dixiſſet, ſententiam Scoti hæreſim eſſe apud Theologos & Philoſophos. Quomodo enim hæreſim diceret D. Thomas id quod ita ex propoſito quatuor quæſtionibus antè ipſemet docuerat? eo ergo loco à Tannero citato non tractat D. Thomas quæſtionem hanc noſtram, vtrùm ſcilicet, *liberum* & *ſpontaneum* ſint idem, ſed, vtrùm in nobis detur etiam ea libertas, quæ opponitur neceſſitati; quæ eſt difficultas ſect. quartâ tractanda contra hæreticos; ideò meritò ait negare eiuſmodi libertatem eſſe hæreſim, quia & tollitur meritum ac demeritum actionum, hortatio, ſuaſio, reprehenſio, laudabilitas, &c. vt fusè ibi ſanctus Doctor proſequitur. Longè ergo abeſt ab eâ cenſurâ in ſententiam Scoti; in cuius fauorem adducit Suarius ea loca Scripturæ, in quibus voluntarium idem videtur ſonare quod liberum: vt, *Voluntariè ſacrificabo tibi*, Pſal. 53. id eſt *liberè*. ad Hebræos 10. *Voluntariè pec-*
7 *cantibus nobis*, &c. Verùm arbitror hæc loca etiam à Suario non aptè citari; hîc enim ſolùm inquirimus, an vox *liberum* ſit idem quod *ſpontaneum*; non verò quærimus, an peccatum & opus liberum ſolùm requirant libertatem, vt contraponitur coactioni præcisè: hoc enim nec Scotus, nec D. Thomas ſuprà, nec vllus Catholicus docuit; ſed omnes ſupponunt, ad meritum & demeritum requiri rigoroſam libertatem: atqui loca ex Scripturâ, quæ Suarez citat, magis ſunt in fauorem hæreticorum, cùm in eis libertas ad opus bonum ſufficiens confundi videatur cum voluntario, ſeu ſolo ſpontaneo, prout hæretici volunt. Reſpondendum autem eis eſt, Etiamſi *voluntarium* ſcholaſticè accipiatur quaſi genericè, prout abſtrahit à libero & neceſſario; vulgariter tamen ſæpè vſurpari pro eo, quod ita fit ab aliquo, vt ab eo potuerit non fieri. ſic dicimus ſæpè, *Voluntariè ille venit in talem & talem miſeriam*; *Voluntariè faciam hoc*, id eſt *liberè*. Vſa eſt autem Scriptura eâ ſignificatione vulgari, vt ordinàriè in alijs etiam vocibus vulgares ſolùm tenet ſignificationes: ſæpè etiam eadem Scriptura vſurpat rationem communem pro differentiali. ſic dicitur Geneſ. 6. *Omnis quippe caro corruperat viam ſuam*, id eſt, *omnis homo*. Certum enim eſt, carnem in rigore eſſe genus ad hominem & equum ceteraque animantia; quæ non corrumpere viam ſuam non poterant in ſenſu Scripturæ. eiuſmodi autem loca paſſim inueniuntur; vt Iſaiæ 40. *Omnis caro fœnum*. Ioan. 1. *Verbum caro factum eſt*, &c. Hoc ergo modo dico vſurpari rationem communem voluntarij & ſpontanei pro libero, etiamſi certum ſit, latiùs patere ſpontaneum & voluntarium quàm libe-
8 rum. Et eodem modo reſpondendum eſt ad aliquos Patres, Damaſcenum lib. 2. cap. 24. Nyſſenum lib. 5. Philoſoph. cap. 1. & 5. & Auguſtinum lib. de Naturâ & gratiâ cap. 46. & nonnullos alios, qui eâdem phraſi Scripturæ vtuntur. Quòd ſi aliqui ex his magis diſtinctè videntur dicere, *liberum* & *voluntarium* eſſe idem, intelligendi ſunt fauiſſe modo loquendi Scoti, non verò hæreticorum.

Voluntarium *vulgariter accipi ſolet pro eo quod liberum.*

Dicendum ergo eſt, Etiamſi ob auctoritatem D. Thomæ & Scoti *liberum* poſſet dici idem quod non coactè factum, eſto ſit re ipſâ neceſſarium; nihilominùs tamen ſignificationem eam nec eſſe rigoroſam, nec in eâ iam accipi in ſcholis vocem hanc *liberum*; vſurpatur enim pro potentiâ, quæ potuit agere, aut non agere; ideò definitur, *Potentia libera ea eſt, quæ poſitis omnibus requiſitis poteſt operari, & non operari.* Quo ſenſu etiam communiter ipſemet D. Thomas eam vocem vſurpat, maximè 1. part q. 83. art. 1. & 2. item eo loco de malo; nam licet intentum illius ibi, vt dixi, ſit agere contra hæreticos, nihilominùs tamen potentiam oppoſitam neceſſitati non alio nomine vocat quàm liberam. Huic ſententiæ fauent Pius V. & Gregorius XIII. in Bullâ contra Michaëlem Baium, vbi damnantur hæ Baij propoſitiones, *Quod voluntariè fit, etiamſi neceſſariò fiat, liberè tamen fit: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* Crediderim tamen, intentum Pontificum ibi non tam eſſe damnàre modum loquendi Scoti, de quo nunc agimus, quàm præcludere occaſionem negandi in nobis indifferentiam ad vtrumlibet. Nihilominùs vel ex hoc capite magis eſt vitandus modus ille loquendi, quòd videatur terminis ſaltem fauere hæreticorum doctrinæ; & ſæpè verbis malè prolatis incurri poſſit hæreſis. Vide apud Tannerum & Suarez alias confirmationes; inter quas præcipua eſt, quòd omnes, etiam ipſi Scotiſtæ, negant brutis libertatem, & tamen illa appetunt non coacta, ſed ab intrinſeco & ſpontaneè; ergo ſupponunt Scotiſtæ libertatem propriè ſignificare indifferentiam ad vtrumque, quâ carent bruta; malè ergo omne voluntarium vocant in præſenti liberum.

Liberum *rigoroſè tamùm ſignificat id quod potuit fieri aut omitti.*

SECTIO TERTIA.

An potentia intellectiua ſit aut poſſit eſſe libera.

9 De re & de nomine poteſt eſſe in præſenti quæſtio. De nomine, ſi ſupponatur ſemel voluntatem ſolam eſſe, quæ eſt indifferens ad actum vel ad carentiam actus; & deinde quæratur, an illa dicenda ſit liberum arbitrium, an verò ipſe intellectus, quo illa dirigitur in ea indifferentia. De re verò difficultas erit, ſi ipſi intellectui tribuatur indifferentia immediata ad vtrumlibet, vel alia potentia præter voluntatem & intellectum ponatur, quæ ſit indifferens. Verùm quoad hoc vltimum ſuprà oſtendi, non eſſe neceſſariam vllo modo aliam potentiam ſuperadditam intellectui & voluntati, quam nomine habitus aliqui poſuêre, vt ſuprà vidimus.

Duplex quæſtionis ſtatus.

Quæſtio verò prima de voce, an ſcilicet intellectus, quia dirigens voluntatem indifferentem, dicendus ſit liberum arbitrium, ſuprà deciſa eſt; & ex dictis ſectione præcedenti conſtat, nomen

nomen *liberum* non cadere niſi ſupra potentiam, quæ per ſe eſt indifferens ad vtrumque: ergo ad ſolidam de re quæſtionem veniamus, an intellectus habeat immediatam indifferentiam ad vtrumque, hoc eſt, vtrùm ipſe ſe determinet ad hanc potiùs partem quàm illam, eoque ipſo ſit potentia libera; vel ſaltem, an diuinitus potentia aliqua cognoſcitiua queat eſſe libera, an verò libertas propria non poſſit vllâ ratione niſi ſoli potentiæ volitiuæ conuenire.

An intellectus noſter ſit liber.

Circa primum dubium, vtrùm de facto intellectus noſter ſit liber, citatur communiter D. Thomas pro ſententiâ aſſerente ſolam voluntatem eſſe liberum arbitrium 1. part. q. 83.

Sententia D. Thomæ examinatur.

Ego tamen dum lego articuli primi corpus, ferè euidenter deprehendo eum ſenſiſſe contrarium; & doctrinam re ipsâ valdè difficilem ibi noto. hæc ſunt illius verba: *Quædam agunt iudicio, ſed non libero, ſicut bruta. Iudicat enim ouis videns lupum, eum eſſe fugiendum naturali iudicio, & non libero, quia non ex collatione, ſed ex naturali inſtinctu hoc iudicat; ſed homo agit iudicio, quia per vim cognitiuam iudicat aliquid eſſe fugiendum; ſed quia iudicium iſtud non ex naturali inſtinctu in particulari operatione, ſed collatione quadam, ideò agit libero iudicio, potens in diuerſa ferri: ratio enim circa contingentia habet viam ad oppoſitum, vt patet in dialecticis ſyllogiſmis; particularia autem operabilia ſunt quædam contingentia, & ideò circa ea iudicium rationis ad diuerſa ſe habet, & non eſt determinatum ad vnum; & pro tanto neceſſe eſt, quòd homo ſit liberi arbitrij ex hoc ipſo, quòd*
10 *rationalis eſt.* Hic finis eius corporis. Quibus verbis clariſſimè D. Thomas in ſolo iudicio & indifferentiâ ad iudicandum hoc vel illud libertatem videtur conſtituere, & nec mentionem facit voluntatis. Quæ doctrina non ſolùm quoad modum loquendi, ſed quoad rem ipſam, eſt valdè difficilis, ob dicenda paulò pòſt. Idem autem repetit ferè art. 2. dum potentiam habendi illud liberum iudicium vocat liberum arbitrium, tum in corpore, tum ad primum; & ferè in alijs argumentis id vt certum ſupponit: &, quod grauius eſt,

D. Thomas videtur ponere libertatem in intellectu.

ipſo art. 3. vbi tamen docet liberum arbitrium ad potentiam appetitiuam ſpectare, non aliter id explicat, quàm quatenus voluntas exequitur id quod iudicium dictat, id eſt, quatenus id, quod iudicium dicit præferendum eſſe alteri, voluntas illud amando re ipsâ præfert; nec mentionem ibi facit de poteſtate non amandi illud obiectum, etiam ſuppoſito iudicio rationis; per quam potentiam clariſſimè alioqui declarabatur, quomodo ſola appetitiua ſit potentia libera. Denique in reſponſione ad tertium & quartum ipſam electionem voluntatis in tantum vocat iudicium liberum, in quantum ea electio præſupponit iudicium collatiuum, & exequitur id quod prædictum iudicium dictat. Quibus omnibus non aliam libertatem videtur agnoſcere quàm in intellectu ad conferendum hoc cum illo, & diſcurrendum ex vno principio ad aliud; & propterea eo articulo primo in fine corporis concluſit, *hominem neceſſariò eſſe liberi arbitrij, eo ipſo quòd rationalis eſt.* Quæ conſequentia valdè mala eſſet, ſi libertas ſolùm poneretur in voluntate; nam tunc etiamſi homo non haberet poteſtatem reſpuendi id quod vt maius bonum appareret, ſanè quantumuis intellectus diſcurreret, non eſſet homo ſimpliciter liber; quia ille diſcurſus excitatis ſpeciebus neceſſarius eſſet, & poſteà electio eſſet neceſſaria; ergo homo non eſſet ſimpliciter tunc liber, licet eſſet rationalis. cuius oppoſitum D. Thomas ibi docet.

Libertas eſt in ſolâ voluntate, non autem in intellectu.

Ego ſanè vix video quid poſſit ad hæc loca 11
reſponderi; nihilominùs eis non obſtantibus, dicendum eſt, libertatem ſolùm eſſe de facto in potentiâ voluntatis, ita vt iudicium rationis eſſe ex naturali inſtinctu, aut ex collatione, aut quocumque alio modo, dum non proponat clarè rem vt ſummè bonam, ſit omnino per accidens ad punctum libertatis; & eodem modo voluntas maneat indifferens ad hoc vel illud eligendum, ſiue iudicium proponens bonitatem & malitiam ſit neceſſariò inditum voluntati, ſiue acquiſitum diſcurſu, ſiue alio modo: & tandem id videtur ipſe D. Thomas inſinuare eâ qu. 83. art. 4. vbi magis clarè liberum arbitrium dicit eſſe ipſam ſolam potentiam voluntatis, quæ eligit inter hoc & illud. Pro hac ſententiâ citat illum Tannerus 1. 2. quæſt. 15. verùm ibi nihil declarat; imò paulò pòſt oſtendam ipſum ſenſiſſe, etiam intellectum eſſe formaliter liberum. Eſt tamen concluſio hæc noſtra inter omnes recepta, ita vt tamquam primum principium ſupponatur, intellectum non eſſe potentiam liberam, ſed id ſoli voluntati conuenire.

Experientia docet, ſolam voluntatem de facto eſſe liberam.

Ratio huius non poteſt alia eſſe quàm experientia; experimur enim propoſito obiecto per intellectum nobis eſſe liberum hoc vel illud amare; in ipsâ autem propoſitione non habuiſſe nos libertatem: quod inde probari etiam Secundò poſſet; nam ſi obiectum proponatur clarè & ſufficienter vt verum, neceſſariò illi aſſentimur; ſi vt falſum, diſſentimus; ſi vt dubium, hæremus; ſi vt æquè probabile cum oppoſito, non aſſentimur, niſi ſummùm accedente impulſu voluntatis; ergo ſola voluntas eſt libera de facto, ſeu quæ habet immediatè indifferentiam ad vtrumque. Neque contra hanc veritatem eſt vllum argumentum quod ſpecialem exigat diſcuſſionem.

Vtrùm poſſibilis ſit intellectus liber. Affirmat auctor.

Iam ad ſecundam quæſtionem in titulo propoſitam, quæ difficilior eſt, vtrùm diuinitus poſſit eſſe aliqua potentia intellectiua, quæ vt talis ſit formaliter libera. De quâ quæſtione egi in lib. de Animâ; & meo iudicio oſtendi clarè, id non repugnare: quæ enim duo contradictoria
ſequuntur in aliquo intellectu, qui, propoſito 12
per apprehenſionem obiecto etiam vt vero, poſſet ſe immediatè determinare ad aſſenſum, vel ſuſpendere illum per omiſſionem liberam, licet diſſentire tunc non poſſet; vel quia ſaltem quando proponuntur duo oppoſita æquè probabilia, poſſet ſe vel ad hoc vel ad illud determinare non expectato impulſu voluntatis, ſicut de facto in communi ſententiâ ſe determinat eo impulſu accedente? vel denique in eo, quòd propoſitis per actum aliquem confuſum multis obiectis, poſſet ſe determinare ſine imperio voluntatis ad hoc potiùs ex propoſito conſiderandum quàm illud? v. g. ſecundo Tomo de Angelis dixi, eos cognoſcere ſemper reflexè ſuas ſpecies, & in illis ſaltem imperfectè obiecta, de quibus cogitare diſtinctè poſſunt; quia verò de omnibus ſimul non valent, voluntatem tunc de-

determinare intellectum, vt cogitet de hoc potiùs quàm de illo obiecto; iam ergo in præſenti quæro, quæ ſit repugnantia in aliquo intellectu, qui non indigeat eâ volitione ad ſe determinandum, ſed in poteſtate ipſius ſit, immediatè ſe determinare ad cogitationem clariorem de hoc obiecto potiùs quàm illo. Vt verum fatear, ego nullam penitus video. Hæc ibi fuſiùs. Nunc addo, Durandum de facto id tribuere noſtro intellectui, &, quod grauius eſt, etiam D. Thomam; & quidem ita clarè, vt explicationem vix patiatur. Quid ergo mirum, ſi dicam ego, diuinitus id non repugnare, quod D. Thomas & Durandus de facto admittunt? Porrò id ſentire diuum Thomam, præterquam quod verbis illius ſuprà ad longum citatis ferè euidenter colligitur, & quidem ita, vt aliquando ſoli intellectui indifferentiam videatur tribuere. Eſto, vt & paulò antè notaui eâ quæſtione 83. ſoli voluntati id concedat, nunc addo alia, in quibus de intellectu haud aliter diſcurrit quàm de voluntate quoad libertatem: nam 1. 2. quæſt. 10. cùm diſputaret, vtrùm voluntas moueatur neceſſariò ab obiecto, docet in corpore, ſi obiectum ſit bonum vndequaque tunc moueri, non verò ſi habeat rationem mali; cùm autem argumento ſecundo obiecißet, intellectum, etſi ſit potentia ſpiritualis, moueri naturaliter ab obiecto, in reſponſione ad ſecundum ait, eodem modo intellectum moueri à vero, ſicut voluntatem à bono, id eſt ab vndequaque vero neceſſariò, à contingenti verò liberè; debuiſſet autem negare conſequentiam ab intellectu ad voluntatem, ſi vnum credidiſſet liberum, alterum verò non, nec debuiſſet dicere idem eſſe de vtroque ſentiendum. Secundò, eâ-

Oſtenditur, D. Thomam tribuiſſe intellectui de facto exiſtenti libertatem.

13 dem quæſtione, art. 1. in argumento, *Sed contrà*, dum quæreret, an voluntas eſſet potentia neceſſaria, hæc ait: *Sed contra eſt, quod motus voluntatis ſequitur actum intellectus; ſed intellectus aliqua intelligit naturaliter, ergo & voluntas aliqua vult naturaliter*. Vides eodem planè modo de vtraque potentiâ loqui, & neceſſitatem aliquorum actuum voluntatis probare ex neceſſitate aliquorum intellectualium. Quod argumentum nullum planè eſſet, ſi intellectus eſſet potentia neceſſaria, & voluntas libera, vt conſideranti patebit: ei autem non reſpondet, ſed ſupponit illud conuincere. Tertiò, eo art. 2. rationem vniuerſalem dedit in argumento, *Sed contrà*; quod ſcilicet potentiæ rationales ſunt ad oppoſita, ergo voluntas, quæ eſt rationalis, eſt ad oppoſita, ergo eſt libera. Quæ ratio ad intellectum euidenter eodem modo accommodatur. Quartò, cùm idem quæſt. 6. art. 3. quæſijſſet, an voluntarium poſſet eſſe abſque omni actu, & in corpore manifeſtè docuiſſet poſſe eſſe, ita vt imputetur ad culpam, ipſum non agere; & in fine concluſiſſet, eam omiſſionem voluntariam aliquando eſſe ſine vllo actu exteriori, aliquando verò etiam ſine vllo interiori, reſpondens ad tertium argumentum, quod erat tale, De ratione voluntarij eſt cognitio, ſed cognitio eſt per aliquem actum, ergo, &c. reſpondet, quod eodem modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, ſicut & voluntatis; ſcilicet quòd ſit in poteſtate alicuius conſiderare & velle & agere; & tunc, ſicut non velle & non agere cùm tempus fuerit eſt voluntarium, ita etiam non cogitare, &c. Vides ſanctum Doctorem non aliter loqui de intellectu in ordine ad ſuſpendendum actum omnem ac de voluntate; & ſicut conceſſerat ſine omni actu interiori voluntatis eſſe indirectum voluntarium, ita concedere, poſſe id fieri ſine vllo actu intellectus, eò quòd intellectus potuerat cogitare, & non cogitauit. Denique eadem quæſtione art 2. ad 3. ait, Ex eo quòd ratio deliberans ſe habet ad oppoſita, voluntas in vtrumque poteſt. Ecce primò in intellectu poſuit indifferentiam ad oppoſita, & inde intulit eam etiam eſſe in voluntate. Quò nihil clarius dici poſſet pro ea ſententiâ. Conſtet ergo, D. Tho- 14
mam poſuiſſe in intellectu libertatem de facto.

Video eum hac 1. 2. quæſt 74. vbi agit de ſubiecto peccatorum, in ſolâ voluntate conſtituere peccatum art. 2. at articulo 5. ad ſecundum expreſsè ait, in intellectu poſſe eſſe peccatum, non ſolùm quatenus actus intellectus eſt voluntarius, ſeu à voluntate imperatus, ſed etiam quatenus ipſe actus intellectus præcedit voluntatem, & eſt cauſſa, vt voluntas malè eligat. Hæc fuſiùs tetigi, vt oſtenderem, quàm ſit probabile, aliquam potentiam intellectiuam diuinitus poſſe eſſe liberam, quandoquidem D. Thomas de facto id tribuere videtur noſtro intellectui. Et verò haud ita facile eſt oſtendere contrarium etiam de facto; nam quâ experientiâ efficaci oſtendetur, intellectum in rebus probabilibus ſeipſum non determinare, ſed id fieri de facto per actum voluntatis? Rationes enim, quas ſuprà poſuimus, ſunt quidem probabiles, non tamen conuincunt. Aliquas obiectiones, quæ contra eam potentiam intellectiuam liberam diuinitus poſſibilem fieri poſſent, deſumptas ferè ex modo loquendi, quòd voluntarium dicatur à voluntate, quòd ſola voluntas ſe determinet pro libitu, quia libitum dicitur à *libet*, quod actum voluntatis ſonat, ſolui eo loco de animâ: videantur ibi; nihil enim video nouam exigens ſolutionem, quia & hæ ex puro puto modo loquendi ſunt deſumptæ; vnde non debet quis eis terreri in quæſtione de voce.

Obijcies: Auguſtinus lib. de Duabus animabus cap. 11. ait: *Peccatum ſine voluntate eſſe non poſſe, omnis mens apud ſe diuinitus conſcriptum legit*: ergo omnis mens diuinitus conſcriptum iudicat intellectiuam potentiam liberam eſſe non poſſe. Patet conſequentia euidenter, quia ſi libera eſſet, etiam poſſet peccare: omnis enim potentia formaliter libera capax eſt peccati; ſi enim illi prohibeatur actus ad quem eſt indifferens, & nihilominùs faciat, iam eo ipſo peccat. Reſpondeo Primò, Auguſtinum loqui 15
de potentijs exiſtentibus de facto; nam ſaltem probabiliter experimur omnes, non habere nos libertatem in cognoſcendo. Secundò reſpondeo, cognitionem non eſſe de facto prohibitam; ergo de facto non eſt peccatum in cognitione, quidquid ſit de potentiâ abſolutâ Tertiò reſpondeo, eam potentiam intellectiuam non futuram capacem peccati vllius contra naturam rationalem, quia cognoſcere verum, aut ceſſare ab eâ cognitione, vel cogitare de hoc potiùs quàm de illo, non eſt intrinſecè malum; quod autem Deus poſſet illi ſpeciale præceptum ponere, & tunc poſſet peccare, eſſet valdè extraordinarium, de quo non egit tunc Auguſtinus.

Soluuntur obiectiones contra intellectum liberum poſſibilem.

Obijcies vltimò cum Patre Coninck diſp. 2. de fide dub. 4. Libertas eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, ergo ſi poſſet conuenire noſtro intellectui, poſſet & verò deberet conuenire diuino; hoc autem falſum eſt, ergo. Primò reſpondeo, argumentum non eſſe contra nos, ſed contra eius auctores: ſi enim antecedens ſemel eſt verum, profectò quidquid ſit de intellectu noſtro, debebit ea libertas concedi diuino; nam vt id quod eſt ex genere aut conceptu ſuo perfectio ſimpliciter ſimplex Deo concedatur, non eſt neceſſum illud in creaturis reperiri, ergo eò quòd eiuſmodi libertatem dicam ego in creaturis ſeu in creato intellectu poſſe dari de facto, neget verò id Pater Coninck, non cogor ego magis illam in Deo admittere quàm ipſe, cùm Deus multa habeat quibus caret creatura. Secundò reſpondeo abſolutè negando antecedens, vel (vt meliùs dicam) diſtinguendo illud: Libertas in voluntate eſt perfectio ſimplex, concedo, in intellectu, nego; quia poſſe ignorare quæ ſunt cognoſcibilia dicit imperfectionem, quam non dicit poſſe hoc præ illo amare. Vnde rectè ea libertas poteſt intellectui creato conuenire, non verò diuino; id quod omnes debemus concedere planè independenter à quæſtione præſenti, vt oſtenſum eſt. Replicabis tamen, Ergo ille intellectus ex eo ipſo puncto libertatis eſſet minùs perfectus quàm noſter, ſi ea libertas dicit ex conceptu ſuo imperfectionem; id autem videtur abſurdum, quia ſine dubio maior eſſet perfectio, quòd non penderet ex ſuâ determinatione à voluntate. Reſpondeo, ſuppoſitâ imperfectione communi tam noſtro intellectui quàm illi poſſibili, quòd ſcilicet nec poſſent habere omnes cognitiones ſimul, & quòd multa obſcurè cognoſcant, maiorem eſſe perfectionem, habere eam libertatem quàm illâ carere: eſt igitur ea libertas in ſe perfectio, ſupponens tamen imperfectionem. Hinc fit, vt ob imperfectionem quam ſupponit nequeat Deo conuenire; & quia in ſe dicit perfectionem, ideò noſter intellectus excederetur ab illo poſſibili.

Libertas in intellectu non eſt perfectio ſimpliciter ſimplex.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm detur in nobis libertas vt condiſtincta à ratione voluntarij.

16 Ergo circa punctum liberi rigoroſi reſtat nobis grauior & difficilior quæſtio, vtrùm nos ita ſimus cauſſa eorum actuum, vt poſſimus pro libitu noſtro vel eos habere, vel ceſſare ab eis; ſeu, vtrùm detur in nobis ea libertas, de quâ diſputatum eſt, conueniátne intellectui an voluntati. Quidam antiquiores hæretici, vt Simon Magus & Manichæi, quos ſecuti ſunt ex recentioribus etiam hæreticis Wiclephus, Lutherus & Caluinus, abſolutè negarunt eam libertatem; etiamſi Lutherus pro more ſuo ſibi ſemper inconſtans, eam poſteà conceſſerit ſaltem in multis actibus. Vide Tannerum diſp. 2. quæſt. 1. dubio 1. Bellarminum de Gratiâ & libero arbitrio cap. 1. & 4. & Patrem Suarez ſect. 2. vbi quatuor errores diſtinguit circa modum vnde neceſſitari poſſit voluntas. Quoſdam enim dicit in neſcio quod fatum eam neceſſitatem reduxiſſe. pro quo citat Stoicos & Priſcillianiſtas. Verùm quoad Stoicos attinet, Auguſtinus lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 10. ait illos ab eâ fati neceſſitate humanos animos liberaſſe, cetera ſubieciſſe. Caluinus Secundò in Dei motionem eam neceſſitatem refert. Tertiò, Lutherus videtur id refundere in corpus paſſibile & interiores paſſiones illius. Quartò denique poſſet dici, à naturâ intrinſecâ voluntatis determinatæ ad vnum eam neceſſitatem prouenire. Fortaſſe poſſunt quinti reperiri, qui dicant, hominem quidem naturâ ſuâ eſſe liberum, ſed in pœnam peccati eam libertatem amiſiſſe; qui in eo à tertijs auctoribus differunt; quòd illi eam neceſſitatem refundant in paſſiones & corpus ipſum; hi autem vltimi dicant, non obſtante corpore & paſſionibus illius, ſi tamen homo non peccaſſet, habere debuiſſe eam libertatem.

Negant aliqui hæretici.

Contra hos tamen omnes errores concluſio Catholica & omnium Philoſophorum ac totius orbis conſenſu firmata docet, veram libertatem, prout dicit indifferentiam ad vtrumque, in nobis dari. Pro quâ veritate, quia contra hæreticos agitur qui Scripturam admittunt, multa poſſunt efficacia loca adduci, quæ auctores citati fuſiùs proſequuntur. Clariſſimè Deus ſtatim ab initio mundi eam inſinuauit, dum obiecit Caino Geneſ. 4. *Quare iratus es? & cur concidit facies tua? nonne ſi benè egeris, recipies; ſin autem malè, ſtatim in foribus peccatum aderit? ſed ſub te erit appetitus eius, & tu dominaberis illius:* Quo nihil clarius ad oſtendendam libertatem dici poterat; tum quia benè & malè agere in ordine ad præmium & pœnam eſſentialiter dicit libertatem, vt paulò pòſt oſtendam; tum quia hoc ipſum dicit vox illa *peccatum*; tum quia clariùs id denotatur per illa, *ſed ſub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Quomodo enim quis dominaretur appetitui, ſi non eſſet in libertate ipſius efficere quod vellet, comprimendo aut permittendo ipſum appetitum? Idem oſtenditur Deuter. 30. verſ. 11. 14. 19. in quibus Moyſes ait ſe Iſraëlitis propoſuiſſe ante oculos vitam & mortem, bonum & malum, vt quod vellent eligerent; quomodo autem eligeret, qui determinatur ab alio ad vnum, & non habet in ſuâ poteſtate omittere & contrarium facere? Num. 30. *In arbitrio viri erit vt faciat, ſiue non faciat.* Ioſue 24. *Optio vobis datur: eligite hodie quod placet, cui ſeruire potiſſimùm debeatis, vtrùm dijs*, &c. 2. Regum 24. ad Dauidem Dei nomine dicitur: *Trium tibi datur optio, elige vnum.* Quòd ſi Deus ipſe Dauidem determinaturus erat vt eligeret, non eſt data optio Dauidi, ſed Deo pro Dauide. Eccli. 15. hæc veritas fusè traditur: *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilij ſui.* Quàm hoc à Caluino alienum, qui docet Deum ita determinare hominem, vt eum ad amanda obiecta omnia penitus cogat; éſtne hoc relinquere illum in manu conſilij ſui? quomodo enim eum relinquo in manu ſuâ, quem traho ita, vt non poſſit reſiſtere? Additur ibidem: *Si volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te. Appoſuit tibi aquam & ignem; ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors, bonum & malum; quod placuerit ei*, &c. cap. verò 31. de iuſto dicitur, *Qui potuit tranſ-*

Datur in homine libertas condiſtincta à ratione voluntarij.

Varia loca Scripturæ pro hac ſententiâ.

17

gredi, & non eſt transgreſſus; facere mala, & non fecit. Sanè vel ſolus iſte locus ſtultitiam Caluini euidenter redarguit: quis enim tam ſtultus eſſet, qui de lapide non me feriente, eò quòd ab aliò detinetur in manu, diceret; *Lapis qui potuit me lædere, & non læſit? quis eſt hic, & laudabimus eum?* vel ſi vis è contrario de lapidibus, quibus Stephanus eſt occiſus, *Qui ſunt hi nequam lapides, qui potuerunt non lædere talem virum? qui ſunt hi, & puniemus ſeu vituperabimus eos?* quòd enim lapides non velint, quoad punctum præſens planè eſt impertinens; haud enim aliter non eſt in poteſtate hominum ipſa volitio quàm in poteſtate lapidis, quòd huc illucve proijciatur. Quâ in re, vt ſolet, eleganter & acutè diſcurrit Auguſtinus de Duabus animabus cap. 9. & 10. contra Manichæos, & ponit exemplum in eo, cuius dormientis manus ab aliquo ad ſcribendum moueretur. de quo ait:

Probatur ex Auguſtino.

18 *Ipſi Manichæi dicent, ſtultum eſſe, quærere an peccauerit ſcribendo.* Ne verò dicerent inſtantiam eſſe extra rem, quia dormiens non ſciuit quæ faceret, addit: *Quòd ſi vigilans eſſet, & alius eo fortior, cui reſiſtere non poſſet, eamdem manum ad ſcribendum acciperet, an vllo peccato teneretur, ideò quòd id ſciret.* addit; *Et hic mihi omnes mirantes, quòd talia ſciſcitarer, ſine cunctatione reſponderent, nihil etiã iſtum omnino peccaſſe; quia de quo reſiſtere non valente quiſquam quidpiam mali fecerit, iuſtè damnari nullo modo poteſt.* Quibus egregiè confirmat quæ diximus; ſcilicet, quòd lapis ſciat vel ignoret motus; homo verò ſciat; ſi tamen impedire non poteſt, per accidens eſſe ad laudem & vituperium. Propè innumera alia ſunt pro eâdem veritate teſtimonia, omnia ſcilicet illa, quibus Deus hortatur populum vt conuertatur, agat pœnitentiam, &c. Si enim ipſe Deus illos determinat, poſſent Deo obijcere illi, *Quid ad nos clamas, Conuertimini, conuertimini? non eſt id in noſtrâ poteſtate: tu debes id facere ſatiùs, ergo tibi impera, vt conuertas nos.* Haud aliter quàm ridiculè ageret cum infirmo, qui non poteſt ſe mouere, niſi quò trahitur ab alio, ſi ei diceret: *Quid otiaris, ſurge, veni ad me?* reſponderet enim, *Tu me moue; id enim non eſt in meâ poteſtate, ſed omnino à te pendet; te enim volente neceſſariò ſurgam, te nolente non poſſum me mouere.*

Probatur Secundò conſenſu totius Eccleſiæ;

Secundò eadem veritas probatur conſenſu Eccleſiæ totius; ab initio enim illius, hæreſis contraria fuit in varijs hæreticis damnata. Clemens Romanus id teſtatur lib. 3. Recog. Auguſtinus lib. de Hæreſ. cap. 35. & 79. Hieronymus Præfatione dialogi contra Pelagianos, Leo Magnus Epiſtolâ 91. ad Turib. & Concil. Bracarenſe I. can. 10. ac nouiſſimè Tridentinum ſeſſione 6. can. 4. ac 5. item Pius V. & Gregorius XIII. in Bullâ contra Michaëlem Baium.

Tertiò, conſenſu Patrum;

Tertiò Patres id paſſim teſtantur, vt ipſe Caluinus apud Tannerum ſuprà fatetur, tam Græcos quàm Latinos ſibi aduerſari: qui eorum loca videre voluerit, conſulat Bellarminum ſuprà cap. 5.

19 *Quartò, vnanimi ſententiâ Philoſophorum.*

Quartò probatur conſenſu Philoſophorum omnium ferè & totius pænè orbis: Barbari enim & Græci, Latini & Gentiles, Iudæi & Chriſtiani, & Mahometani omnes omnino in eam conſpirant, vnâ exceptâ Sodomiticâ ſententiâ Geneuenſi, Caluinianâ ſcholâ; quæ, vt ſibi omnia flagitia fingat licere, mauult infinitam Dei bonitatem horribilium criminum auctorem dicere, quàm ſe liberam agnoſcere, Deo & ſibi grauiſſimè iniurioſa. Dico, *ſola Caluiniana ſchola*; nam Lutherani cum ſuo Pſeudo-Prophetâ videntur eam libertatem in multis ſaltem actionibus admittere. Audiamus quid Auguſtinus contra Manichæos olim eodem modo delirantes dicat lib. de Duabus animabus cap. 11. *Siue priùs etiam peccatum definiamus, quod ſine voluntate eſſe non poſſe omnis mens apud ſe diuinitus conſcriptum legit; ergo peccatum eſt voluntas retinendi vel conſequendi quod iuſtitia vetat, & vnde liberum eſt abſtinere; vnde dicerem, neminem vituperatione ſuppliciòve dignum, qui id non faciat, quod facere non poteſt; nonne iſta cantant & in montibus paſtores, & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in Bibliothecis, & Magiſtri in ſcholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* & paulò pòſt: *Quis dubitet tunc eſſe peccatum, cùm & velle iniuſtum eſt, & liberum nolle? & ideò definitionem illam & veram & ad intelligendum eſſe facillimam; Peccatum eſt voluntas retinendi vel conſequendi quod iuſtitia vetat; & inde liberum eſt abſtinere.* Hæc Auguſtinus: quibus ſtultiſſimis his hæreticis os penitus obſtruxit, oſtendens eos eſſe ſtupidiores ſemibrutis paſtoribus, cùm hi agnoſcant libertatem ad peccatum neceſſariam, quam hæretici ignorant, ſi tamen credendum eſt eos ita ſentire, aut non potiùs impudentiſſimè mentiri, vt ſua ſcelera coram alijs colorent ſaltem ſpecie neceſſitatis, malintque ſe componere cum inſipientibus & ad vnum determinatis iumentis, quàm dignitatem & excellentiam, quâ homo bruta omnia antecedit, agnoſcere.

Hinc formo argumentum pro Catholicâ ſententiâ (abſtrahendo iam ab eo, quod alijs rationibus naturalibus probari poſſit, néc ne:) Imprudens planè & impudens cenſendus eſt ille, qui ſine efficaciſſimo argumento ſe opponit omnium ferè hominum præteritorum & præſentium, etiam ſapientiſſimorum iudicio; atqui ad negandam libertatem nec vel leue eſt argumentum (quidquid iam ſit, vt dixi, vtrùm rationes aliquæ ſint pro illâ) & aliunde totus orbis eam agnoſcit, ergo impudenter ea negatur ab his hæreticis. Porrò nullum eſſe contra eam argumentum ſtatim monſtrabo, ſi priùs diſcuſſero, an ratione naturali ea veritas ſuaderi poſſit; & quidem pro nobis illud abundè ſufficeret, quod ex auctoritate allatum eſt, ceſſante, vt dixi, omni omnino in contrarium ratione. Occurrebat hîc quædam ſententia, negans in Adamo poſt peccatum indifferentiam ad bonum & malum; quam tamen ante lapſum illi concedit, atque id eſſe ex mente Auguſtini. Verùm Auguſtinus (vt ſuprà oſtendimus) adeò clarè ſtat pro eâ libertate ſeu indifferentiâ arbitrij noſtri, vt mirum ſit, eum in contrarium citari. Sed contra hoc non lubet ampliùs agere; quia ea doctrina, olim à duobus Pontificibus damnata, reiecta etiam nuper eſt de nouo à Sanctiſſimo Vrbano VIII. Hoc ſolùm obiter moneo, ab eâ doctrinâ longè abeſſe RR. PP. Dominicanos; tum quia hi libertatem veram arbitrij, vt con- 20

Argumentum deductum ex antecedentibus pro ſententiâ Catholicorum.

diſtinctam à voluntario neceſſario, cum Catholicis omnibus admittunt; tum quia ante & poſt peccatum fatentur hominem liberum ad bonum & malum. Quia verò hæc differentia inter eas doctrinas à quibuſdam non eſt conſiderata, fortè putatum eſt, agere contra eam doctrinam, eſſe agere de auxilijs gratiæ; cùm interim, quidquid de auxilijs ſit, certum debeat eſſe inter Catholicos, dari veram libertatem, vt condiſtinctam à voluntario neceſſario. Et de hoc ſatis.

SECTIO QVINTA.

Vtrùm ratione naturali ea libertas ſuaderi queat.

Negant Burid. anus & Caſtro.

BVRIDANVS & Alphonſus à Caſtro apud Tannerum ſuprà num. 14. putant libertatem arbitrij non poſſe ratione naturali demonſtrari, cuius contrarium ipſe ibi defendit, & probat argumentis, quibus Cardinalis Bellarminus fusè priùs vſus fuerat lib. 4. de Gratiâ & libero arbitrio cap. 10. Ego ſatìs arbitror à poſteriori rectè confirmari vnâ aut alterâ ratione, quam paulò pòſt vrgebo; multas tamen ex his quæ afferuntur non admodum reperio efficaces, vt iam oſtendo.

Reijciuntur aliqua rationes minùs efficaces. Prima.

Prima ergo ſit, quia conſenſus omnium hominum ſapientum eam veritatem teſtatur: illi autem procul dubio non aliunde id intulerunt niſi ex ratione naturali. Verùm hoc argumentum dum non aſſignat quæ ſit ea ratio, quâ permoti ſunt ſapientes, non exit à terminis aucto-
21 ritatis. Addo, Deum poſſe cognitionem veritatis alicuius naturalis & maximi momenti in omni Republicâ infundere hominibus non quidem propriè per cognitionem infuſam, ſed vt ad eam rationibus probabilibus tantùm inducantur, vnus hac ratione, alter alterâ; tunc autem ea veritas demonſtrari non poteſt facilè, licet omnibus inſita ſit; & fortaſſe talis eſt de facto, quòd fornicatio ſimplex ſit peccatum: indita enim videtur hæc veritas mentibus omnium ferè hominum, & tamen ratione naturali efficaci non poteſt adeò facilè oſtendi, vnde Theologi ſummè variant in reddendâ eâ ratione; quod ipſum in multis alijs locum habere poteſt. quid ſi talis ſit præſens de libertate noſtrâ?

Altera ratio inefficax reiecta.

Secunda ratio ſit pro eadem libertate, quia totus terrarum orbis dum vtitur Magiſtratibus, conſilijs, exhortationibus, pœnis, præmijs, &c. oſtendit homines habere liberum arbitrium. Quòd ſi dicas, etiam bruta pœnis & minis corrigi, ac blanditijs allici, ergo idem poſſet fieri in homine, licet careret libertate. Contra inſurgit aliquis, quia, non obſtantibus pœnis, cùm tamen volunt homines, liberè oppoſitum faciunt; & ſæpè ſine pœnis ſolo conſilio, exhortatione permoti id faciunt, ergo habent libertatem. Verùm neque hoc argumentum eſt efficax; & quidem vltima hæc impugnatio non vrget. Primò, quia in eâ ſupponitur, quod videbatur probandum, ſcilicet, homines poſitis eis præmijs liberè operari. Secundò, quia etiam ſæpè contingit in brutis, vt, non obſtantibus minis & pœnis, non faciant id ad quod ab hominibus coguntur; contingit etiam vt ſine pœnis id faciant allecta vel pabulo vel ſuaui voculâ: quòd autem homo præterea ſit capax, vt ob conſilium aliquid fa-
ciat, perſuadet quidem eum eſſe capacem percipiendi rationes, quod brutum non habet; at non probat vllo modo, eum tunc ita moueri, vt potuerit non moueri hîc & nunc. Dico *hîc & nunc*; certum enim eſt experientiâ, idem conſilium aliquibus prodeſſe, alijs non, & eamdem rationem, quæ eumdem hominem mouet in hac circumſtantiâ, non moturam in aliâ; aſt inde nullo modo infertur, eum hîc & nunc potuiſſe non moueri: dicerent enim hæretici, ex diuerſitate circumſtantiarum prouenire, vt hîc & nunc moueatur, & quidem neceſſariò, vt in ipſis brutis contingit. Allexi enim canem ad me heri vno verbo; hodie verò, etiamſi millies illud repetam, accedere non vult. 22

Tertia reiecta.

Tertiò poteſt quis argumentari, quia in homine datur poteſtas conſultandi, ergo & eligendi quod iudicatum eſt melius. Hæc etiam ratio valdè parum vrget; nam aduerſarij dicent, poſitâ conſultatione, voluntatem teneri ad id quod melius eſt, & conſequenter operari neceſſariò; eodem planè modo, quo Pater Vaſquez, contra quem infrà agemus, docet voluntatem non poſſe amare id quod poſt conſultationem intellectus proponitur efficacius, aut vt minùs bonum, imò vt æquale; ergo ex conſultationis poſſibilitate aut etiam neceſſitate non infertur, voluntatem habere vllam indifferentiam.

Quarta reiecta.

Hinc etiam reijcitur Quarta ratio, quòd ſcilicet voluntas reſpondeat intellectui, intellectus autem ſit potentia vniuerſalis cognoſcens omnem rationem boni ac mali, potenſque in vno eodemque obiecto & bonum & malum proponere; ergo etiam voluntas poterit cum quadam indifferentiâ idem obiectum amare. Reijcitur, inquam, hæc ratio; negabunt enim hæretici conſequentiam, dicentque, poſtquam intellectus propoſuit bonitatem & malitiam, voluntatem eſſe capacem amandi hoc vel illud, non tamen à ſe determinandam, ſed à Deo, vel aliunde: & quidem quoad vniuerſalitatem attinet, eadem planè ratio eſt, ſiue ea ſe determinet, ſiue ab alio determinetur, quia numquam amat niſi vnum obiectum ex oppoſitis inter ſe.

Ratio magis efficax.

Quinta ratio eaque efficacior eſſe poteſt, quia euidens eſt lumine naturæ eſſe peccata in mundo; & quilibet in ſe id experitur; ſtimulat enim eum conſcientia, & inde ſequitur dolor, item propoſitum id non faciendi de cetero. At ſi homo non eſſet liber, non poſſent eſſe talia peccata: quod enim homo vitare non poteſt, in eo non poteſt reprehendi, nec propterea cenſeri dignus vituperio; è contrario etiam non eſt laudabilis in eo quod non potuit omittere. v. g. quòd homo claudus, qui non poteſt ſe mouere, de facto ſe non moueat, nec laudabilis eſt, nec vituperio dignus. Quod principium tam eſt lumine naturæ notum, quàm ſunt cetera ferè omnia principia ſpeculatiua, quæ ab omnibus reputantur per ſe nota; & quæ dixi ſuprà vrgens locum Eccli. 31. *Qui potuit transgredi, & non eſt transgreſſus. Quis eſt hic, & laudabimus eum?* valdè oſtendunt hanc veritatem. Confirmo: Si quis in ſomnis iuret, mentiatur, &c. poſteà non dolet de eo iuramento, nec conſcientiæ ſcrupulis vrgetur, nec timet deinde vllam à Deo pœnam; & tamen etiam ille actus fuit à voluntate: ſi verò in vigiliâ ſciens & prudens id fecerit, eo ipſo 23

poſteà

poſteà affligitur, & agnoſcit ſe erraſſe, ac reſipiſcit, ſi prudens eſt; ergo ratio eſt, quòd in ſomnis, vbi non fuit libertas, non agnoſcitur peccatum, in vigiliâ autem ob libertatem peccatum agnoſcitur. Hinc etiam in amentibus, infantibus, ſtultis & brutis nulla admittuntur peccata, quia non eſt in eis libertas; nam de cetero etiam illi voluntariè habent ſuos actus; ergo peccata dicunt eſſentialiter libertatem; ergo datur in nobis ea libertas.

Confirmatio rationis ſuprà allatæ. Confirmatur, quia ipſi hæretici admittunt dari peccata, quæ puniuntur etiam pœnâ æternâ; alioquin deberent ipſi fateri, nos & gentiles eſſe tam bonæ conditionis quàm ipſos; quod haud dubiè ipſi non concedent, cùm tot maledicta & execrationes in nos congerant & deuoueant nos omnibus diris, eò quòd eorum doctrinam non teneamus; ergo debent fateri aliqua eſſe peccata; ſaltem dicent nos peccare, dum eis opponimur: iam hinc argumentor euidenter, Ergo & libertatem propriam in nobis debent
24 agnoſcere. Probo euidenter conſequentiam, quia
Math. 18. quâ ratione poſſet Deus dicere, *Serue nequam, nónne oportuit & te miſereri conſerui tui?* & nobis Catholicis, quâ ratione ipſi hæretici cogitant poſſe à Deo exprobrari, quòd fidem Caluinianam non tenuerimus; & quòd imagines ſimus venerati; nam & ille ſeruus nequam & nos omnes facilè Deo reſpondere poſſemus, & quidem ſufficientiſſimè, *Quid nobis hoc Domine obijcis, tibi potiùs obijcias, qui nos ita tenuiſti, vt non potuerimus miſereri; & determinaſti me neceſſariò ad conſeruum in carcerem trudendum, & ad non credendum Caluino, vt tam non fuerit in poteſtate noſtrâ non tradere & credere, quàm non fuit in manu illius trudi, & noſtri non velare? ergo ſicut illum non reprehendis, eò quòd ſine libertate traſus eſt, ita nec nos, qui cum æquali neceſſitate à te traſi, id fecimus: te ergo ſolum reprehende, qui ſolus liber fuiſti, & nos omnes ablatâ libertate determinaſti.*

Altera confirmatio eiuſdem rationis. Confirmatur Secundò hæc ratio, quia lumen naturæ dictat, Deum eſſe ſupremum Iudicem prohibentem mala, & præmio afficientem bona; eſt enim Deus ſuprema regula rationis: iam ergo, quis non manifeſtè videat, niſi cui ſumma impudentia obuelauerit oculos, iniquiſſimum futurum eum iudicem, qui ſimul diceret, *Prohibeo ſub grauiſſimis pœnis tibi ne occidas alterum, & tamen volo omnino vt occidas illum, & te traham, vt non poſſis illum non occidere, & inſuper poſteà te quia occidiſti grauiſſimè puniam?* Sanè non iam ab infinitâ Dei bonitate, ſed vel ab impudentiſſimo humano iudice ea res eſt planè alieoiſſima.

25 Quia verò ſuperiùs dixi quoad pœnas ſeu præmia phyſica, fortè exemplo brutorum, quæ terrentur baculo, alliciuntur pane aut pabulo, poſſe aliquo modo eludi argumentum; iam hoc eodem exemplo ego reuinco aduerſarios euidenter; nam licet quando brutum quaſi à ſeipſo determinatum init quà ego nolebam, poſteà illud caſtigem; at nullus eſt tam ſtultus, qui ſimul brutum manu ducat, & neceſſitet vt eat per hanc viam, v.g. vt intret ſtabulum, & poſteà tundat illud baculis, eò quòd illuc intrauerit, & ſic perpetuò totâ vitâ non permittat brutum ad aliquid ſe determinare, neque ad comedendum, neque ad ſtandum, neque ad iacendum, &c. ſed ipſe dominus illud cogat ad has actiones; & poſteà grauiſſimè propter illas illud caſtiget: quis hunc non delirum & crudeliſſimum ac iniquiſſimum dominum pronuntiaret? Talem omnino Caluinus ſibi blaſphemè fingit Deum, qui mihi dicit, *Ne occidas*, & tamen accipit meam voluntatem, & producit volitionem occidendi, meam manum determinat vt occidat, ac poſteà me ob eam cædem inferno deſtinat: dicit item, *Ne concupiſcas vxorem proximi tui*; & aliunde dicit, *Volo omnino vt concupiſcas, ideoque pono in te actum concupiſcendi; & ob illam te poſteà benè flagellabo.* & ſic de omnibus actibus alijs malis. Nec enim poteſt dici, ideò homines puniri, quia non reſiſtunt talibus actibus; hoc, inquam, dici non poteſt: quomodo enim reſiſtet, qui non poteſt reſiſtere, maximè ipſo Deo impediente, ne poſſit reſiſtere? Sanè hæc ratio ita demonſtrat intentum, vt, Auguſtino teſte, ſuccenſendum eſſet ei, qui vel ſolùm dubitare de eâ veritate auderet.

Vltimò argumentor pro illâ, quia ſi haberemus eam libertatem, quam hæretici negant, non poſſemus aliud planè in nobis experiri quàm experiamur de facto: ſi enim licet dicere, nos intueri noſtram voluntatem in actu primo, ſanè videmur quaſi experiri, & manu palpare, nos eſſe indifferentes ad dandum librum Petro petenti vel non dandum; ad eundum vel non eundum in templum propter Sacrum audiendum; ad eligendum inter hanc vel illam oblatam imaginem; ad ſedendum vel ſtandum; ad differendum tantillum cibum vel ſtatim comedendum: in quibus & ſimilibus caſibus nos ad hoc vel illud determinare nos ipſos clarè experimur. Quid, quæſo, hæretice vides in tali caſu, quod vel dubium contra libertatem poſſit tibi mouere? Quod ſi nihil, cur de te tam abiectè ſentis, vt nolis eſſe bruto nobilior? ſed comparatus iumentis inſipientibus ſimilis cupias eſſe illis: quòd ſi te beſtijs haud meliorem reputas (crediderim te non fallendum) ſaltem honeſtiùs de alijs ſentire debuiſſes; ſed tuas tibi permitto ſtultitias & deliria, altiùs ego de reliquis hominibus ſcono.

Tertia probatio eiuſdem rationis.

26

SECTIO SEXTA.

Limitatio quædam libertatis noſtræ reijcitur.

HVCVSQVE ſolùm in communi probauimus libertatem voluntatis, iam oportet magis in particulari eam veritatem perſuadere: nam hæretici alij tantæ luci reſiſtere non valentes, in actionibus & præceptis politicis & externis libertatem agnouêre; negarunt tamen illam vel in ordine ad actus omnes internos, vel ſaltem in ordine ad eos, quibus mereri poſſumus aut demereri vitam æternam. Ita Lutherus, Melanchthon & Confeſſio Auguſtana apud Tannerum ſuprà. Fundamenta huius erroris tangam paulò pòſt, dum obiectiones contra libertatem proponam. Nunc ſpecialiter eam limitationem reijcio, & quidem ſi ſolùm dicant hæretici, libertatem eſſe in ipſis actionibus externis, v.g. in

Hæretici admiſerunt libertatem in actionibus externis, non autem internis.

Reijciuntur.

actione ipsâ occidendi, non tamen in voluntate interiori, à quâ ea actio procedit aut imperatur, eſt planè error peior priore negans libertatem vni potentiæ perfectiſſimæ, & quæ regit ceteras, & eam concedens multis alijs potentijs imperfectis, v. g. motiuæ, viſiuæ, audítiuæ, &c. Secundò, cùm experientia oſtendat manifeſtè, manum v. g. non moueri niſi ad imperium voluntatis, certè ſi voluntas neceſſitata eſſet ad volendum motum, etiam locomotiua eſſet ad eumdem motum determinata. Neque puto Lutherum vel
27 alios hoc ſenſu locutos, ſed eos concedere quidem voluntati vim, vt per actus internos eiuſmodi obiecta poſſit imperare & exercere pro libitu; negare tamen libertatem actibus internis in ordine ad meritum vitæ æternæ, vel demeritum pœnæ. At in hoc etiam ſenſu facilè reijcitur hic error, quia ſi ſemel voluntas eſt libera ad volendum ire in forum; ergo etiamſi prohibitum illi eſſet à Deo ire, poſſet non ire, & conſequenter ſi iret, iam peccaret, & mereretur pœnam, eam ſcilicet quam aliunde ſupponimus peccato eſſe æqualem: è contrario verò ſi Deus illi mandaret eamdem illam actionem, poſſet eam exequi, & ex hoc capite mereri tamquam obediens Deo; non enim mandatum illud tollit voluntati indifferentiam quam priùs habebat, ergo ratione meriti non eſt neganda voluntati libertas.

Occurritur cuidam reſponſioni. Reſpondebis, talem actionem non eſſe dignam vitâ æternâ, à te autem ſolùm negari libertatem ad actiones externas meritorias vitæ æternæ. Sed contrà Primò, quia aliud eſt quærere, an actiones noſtræ habeant æqualem valorem & proportionem cum tanto præmio, quale eſt viſio beata æternùm durans; aliud autem quærere, an illis actionibus deficiat libertas per ſe ad meritum requiſita. Hoc ſecundum non deeſſe euidenter iam oſtendi, quidquid de primo ſit, de quo non agimus in præſenti. Fortè enim multi Catholici, & quidem probabiliùs diſcurrentes admittent in tali volitione naturali ex ſe etiam factâ ab homine grato non eſſe condignitatem cum viſione. Ideò contrà Secundò, quia ſi naturales actus liberi non ſufficiunt ad condignum meritum, ideò à Catholicis omnibus ponuntur actus ſupernaturales, ad quos Deus potentiam voluntatis eleuat, non quaſi primò ei dando libertatem circa illud obiectum; iam enim ſupponimus voluntatem eſſe circa illud liberam; ſed dando illi vires, vt eâ libertate vti poſſit amando aut non amando per actum ſupernaturalem illud idem obiectum, & conſequenter ad merendum aut non merendum; perinde ac homini ex ſe potenti formare characteres ordinario calamo, non potenti autem aureo, non ex defectu libertatis, ſed quia eam materiam non habet, daret aliquis in manu calamum aureum, qui tam facilè quocumque moueretur à manu quàm ordinarij alij, eo ipſo eleuaret illum hominem ad nobilem modum ſcriptionis: hoc ipſum in gratiâ dicendum eſt. Quomodo autem gratia ad eiuſmodi actus concurrat, nec lædat libertatem, infrà ſuo proprio loco fuſiùs eſt declarandum.

28 *Reijcitur Secundò idē error hæreticorum.* Secundò principaliter reijcitur Lutherus & aſſeclæ, quia omnia ferè loca, quæ ſuperiùs ex Scripturâ pro libertate attulimus, maximè in ordine ad meritum & demeritum intelligi debent, quia de eâ ſpecialiter ſonant, neque eſt aliquid, quod hanc ſpecialiter oppugnare poſſit: quòd enim homo naturâ ſuâ ad eiuſmodi actus non habeat vires, ſolutum eſt paulò antè. Quod item ex difficultate præceptorum obijcere poſſunt, quaſi impoſſibile ſit ea implere, facilè reijcitur. Primò ex locis Scripturæ, vbi factibilia eſſe quæ à Deo imperantur apertè conſtat; maximè ex Euangelio, vbi cùm de dilectione inimicorum (quod maximè difficile poſſet reputari) mandatum dediſſet Chriſtus, inter alia ſua præcepta vniuerſaliter tamen ait: *iugum meum ſuaue eſt, & onus meum leue.* Math. 11. Secundò, quia fruſtrà mandatur alicui quod exequi non poteſt; ac ſi quis mihi imponeret præceptum volandi, eſſet planè ridiculus; ergo Deus ea nobis præcipiens, ſupponit poſſe à nobis expleri.

Reijcitur Tertiò ab experientiâ contrariâ. Tertiò experientiâ ipsâ reijcio Lutheri errorem. Nullus enim eſt, qui in aliquâ ſaltem materiâ non experiatur ſe non peccaſſe mortaliter, aliqui in caſtitate, alij in materiâ furti, alij in materiâ charitatis, &c. ergo quilibet ex his potuit vitare omnia alia peccata in alijs materijs. Patet conſequentia, quia ſi furando potuit ebrietatem cauere, vel ebrius furtum & turpitudinem, à fortiori potuit ſobrius & honeſtus non eſſe fur; nam vna virtus non impedit, quin potiùs iuuat alteram. Neque contra hanc ſolutio- 29
Occurritur cuidam obiectioni. nem obijci poteſt, quòd in venialibus appareat contrarium, cùm poſſibile ſit vitare quodlibet ſeorſim, non tamen omnia ſimul; hoc, inquam, obijci non poteſt. Primò; nam etiam in ipſis venialibus eſt libertas Phyſica ad omnia vitanda, licet non moralis. de quo alibi. Secundò, quia eſt ſumma differentia inter illa & mortalia; hæc enim requirunt perfectam attentionem, illa verò non; vnde fit, vt quia homo non attendit perfectè ad omnia, non poſſit facilè omnia venialia vitare, faciliùs verò vnum aut alterum ſeorſim. Deinde ſunt propè infinitæ occaſiones venialium, ideò difficile valdè eſt ſeu moraliter impoſſibile omnia vitare, maximè cùm motiua, quæ ab illis retrahunt, ſint longè minora his quæ retrahunt à mortali: quia nec Dei violatur amicitia, nec de iure ad gloriam homo periclitatur, nec reatum incurrit æternæ pœnæ; vnde faciliùs labitur in hoc vel illud. Quæ rationes in mortali faciunt hominem longè cautiorem. Denique huic obiectioni reſpondetur, etiamſi ſecundùm ſe homo non poſſet omnia vitare mortalia collectiuè, non tamen inde inferri, ipſum de facto non poſſe; ſicut enim paulò antè diximus, Deum ſupernaturaliter eleuare hominem ad opera ſupernaturalia, ad quæ naturâ ſuâ improportionatus erat, poſitâ autem eâ eleuatione, tam perfectè eſſe liberum ad ea exercenda vel omittenda, ac liber dicitur à Luthero in ordine ad actiones ciuiles; ita in præſenti dicendum, Deum eſſe paratum ad confortandum ſuo auxilio hominem, vt, ſi velit, poſſit omnia mortalia vitare, etiamſi ex ſe alioquin non valeret ea vitare; ergo ex hoc capite non eſt ſpecialiter neganda hæc libertas præ aliâ ad actiones ciuiles.

SECTIO

SECTIO SEPTIMA.

Reſpondetur obiectionibus hæreticorum ex auctoritate deſumptis.

30 *Satisfit primæ obiectioni deſumptæ ab experientiâ.*

PRÆCIPVVM fortè hæreticorum argumentum contra libertatem noſtram illud erit, quòd nos non videamus apertè potentiam noſtram eſſe indifferentem. Verùm huic ſati-feci ſuprà contrarium oſtendens; & eſto ita eſſet, certè neque in contrarium quidquam ratio dicit aut experientia. Deus autem clariſſimè eam libertatem in Scripturâ tradidit; eam omnes ſapientes & inſipientes agnoſcunt, vt ex Auguſtino vidimus; cur ergo vel ſaltem ob auctoritatem eam non agnoſcet hæreticus? ſicut fatetur, Verbum incarnatum fuiſſe, licet non habeat rationem naturalem aut experientiam pro eâ veritate, quæ ſtando rationi naturali longè difficiliùs probatur & intelligitur quàm noſtra libertas.

Satisfit obiectioni deſumptæ ex Scripturâ.

Secundum eorum argumentum deſumitur ex varijs Scripturæ locis; in quibus partim Deus dicitur induraſſe corda aliquorum, maximè Pharaonis; partim aſſeritur in manu Dei eſſe corda hominum & Regum; partim inducuntur Prophetæ petentes à Deo, vt ipſe illos ad ſe conuertat priùs, & tunc ſe conuertendos ipſi promittunt; partim dicitur Deus omnia opera noſtra operatus. Ita Iſaiæ 26. & 1. ad Corinth. 12. item Ierem. 10. *Non eſt hominis via eius; nec viri eſt vt ambulet, & dirigat greſſus ſuos.* & ad Rom. 11. *Quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia.* Partim narratur Deum effeciſſe vt Abſalom non ſequeretur conſilium Achitophel; vt Roboam ſequeretur conſilia iuuenum. Hæc & ſimilia congerunt hæretici, vt inde probent, ſolum Deum eſſe cauſſam liberam noſtrorum operum.

Loca Scripturæ explicantur.

Pro eorum verò intelligentiâ aduerte, non eſſe idem, liberam eſſe volitionem interiorem, & liberam eſſe executionem, quia (vt ſæpè diximus, & res in ſe eſt certa) actio exterior, in quâ conſiſtit executio, non eſt libera formaliter in ſe, ſed denominatiuè à volitione interiori, à quâ imperatur: vnde etiamſi exterior actio impediatur à Deo, vel à quocumque alio, non propterea vllo modo credendum eſt noceri libertati voluntatis ſeu actus interioris, in quâ eſt præcisè libertas. Hinc aliqua loca ex ijs quæ pro ſe afferunt hæretici facilè contra illos retorquentur:
31 nam Prouerb. 16. dicitur: *Hominis eſt animam præparare*; ecce libertatem interiorem; *& Domini gubernare linguam*; ecce impedimentum in actione exteriori. Item: *Cor hominis diſponit viam ſuam*; ecce libertatem; *ſed Domini eſt dirigere greſſus eius.* quod ipſum cap. 20. ferè repetitur. Vides in ijs locis concedi homini libertatem in actiones internas, quæ formaliter ſunt in voluntatis poteſtate, ſeu ratione quarum ſæpè homo liberè proponit ſe hoc & illud facturum, Deum autem dici illam executionem externam mille modis impedire; ideò eiſdem in locis ſolùm tribuitur Deo libertas in actiones externas noſtras; ergo loca eiuſmodi parum fauent hæreticis, quin potiùs, vt dixi, eis aduerſantur.

Alia quædam loca Scripturæ elucidantur.

Pro alijs verò locis, in quibus dicitur Deus omnia in nobis operatus, vno verbo reſpondetur, ibi inſinuari, Deum nobiſcum concurrere tamquam cauſſam generalem; per quod nullatenus aſſeritur eum neceſſitare noſtram voluntatem, quia (vt oſtendi in Phyſicis, & primo Tomo Theolog. in materiâ de Prædeſtinatione tetigi) ita Deus eſt paratus nobiſcum concurrere, vt non ipſe determinet nos, ſed nos determinemus Deum ad hanc ſpecie actionem. Pro alijs, quibus Deus dicitur induraſſe cor Pharaonis, & corda Regum eſſe in manu Domini, facilè reſpondemus, his denotari, Deum poſſe vel permittendo hominem labi, vel dando ei auxilium & vocationem congruam, infallibiliter obtinere quod vult; non quia cogat aut determinet, ſed quia dat eo loco & occaſione, quâ ſciuit hominem ex liberâ ſuâ voluntate determinandum ad hoc potiùs quàm illud. Quæ doctrina in principijs noſtris de ſcientiâ mediâ facillimè intelligitur, vt ſuo loco declaratum eſt; & nunc vnico verbo declaro: Pone v. g. me, qui tamen nullatenus cogere aut determinare poſſum Petrum, ſcire tamen certò, ſi in hac occaſione hoc ab illo petiero, pro ſuâ libertate ille dabit; ſi verò in tali, non dabit. Meritò ſanè poſſum tunc dicere, 32
Habeo in meâ poteſtate obtinere hoc à Petro, non quia illum poſſum quaſi cogere vt velit dare, ſed quia ſcio certò daturum, ſi petiero, & volo petere. quod vltimum à me ſolo pendet. Id ipſum in Deo dicimus mutatis terminis. Ex hac autem doctrinâ explicantur clariſſimè omnia loca, quæ poſſunt contra Catholicam veritatem deſumi ex Scripturâ aut ex Patribus. Hinc enim Deus dicitur dare nobis velle & perficere, quia dat nobis eâ occaſione, quâ ſcit nos, liberè tamen, nolituros, & perfecturos illud bonum opus; præterquam, quod etiam quoad hoc aliâ ratione dicitur dare, quatenus dat nobis vires ad facienda bona opera ſupernaturalia, dat illuſtrationes, inſpirationes ad eadem opera excitantes, etiamſi hæ non cogant nec determinent: ſic ſi do alteri pecuniam, quâ ipſe lucratur poſteà magnas diuitias, dicor dediſſe illi eas diuitias; licet non cogam illum, vt cum eâ pecuniâ lucretur. Hinc etiam meritò Prophetæ petunt, vt Deus eos conuertat, quia petunt eas inſpirationes & auxilia ad conuerſionem neceſſaria, & à ſolo Deo danda: petunt item, vt ea Deus tali det occaſione, quâ ſcit ipſos homines benè illis vſuros. Hinc denique Deus dicitur effeciſſe, vt Abſalom non ſequeretur conſilium Achitophel, non quia ei libertatem abſtulerit, ſed quia talem cogitationem iniecit, quâ ſciebat illum mouendum liberè, vt reijceret illud conſilium. & ſic explicantur cetera omnia loca Scripturæ.

33 *Satisfit obiectioni deſumptæ ex Auguſtino.*

Ex Auguſtino item hæretici obijciunt vnum aut alterum locum malè intellectum; & miror, quòd cùm ita ſint in Auguſtinum affecti, vt putent ſuum errorem ſufficienter eis obſcuris teſtimoniis fulciri, non tamen agnoſcant euidenter eumdem reijci infinitis alijs, quæ nos ſuprà inſinuauimus, clariſſimis & apertiſſimis pro veritate Catholicâ. Obijciunt ergo ex Enchirid. cap. 30. vbi ait hominem libero arbitrio malè vtendo ſe & liberum arbitrium perdidiſſe. Verùm huic teſtimonio benè opponit Bellarminus aliud ex lib. 1. Contra duas Epiſtolas Pela-

 gia-

gianorum cap. 2. vbi hæc ait: *Quis noſtrûm dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? libertas quidem perijt per peccatum, ſed ea quæ in paradiſo fuit, habendi plenam cum immortalitate iuſtitiam: nam liberum arbitrium vſque adeo in peccatore non perijt, vt per illud peccent, maximè omnes qui cum delectatione peccant.* Hæc ibi Auguſtinus. quibus & explicat locum ab hæreticis obiectum, dum dicit arbitrium eo ſenſu dici perijſſe, quia non habet iam eas vires, ad omnia iam venialia quàm mortalia peccata vitanda ſine ſpecialibus auxilijs, quas habuit in paradiſo, vbi ob paſſionum ſubiectionem cum minoribus auxilijs ea potuit præſtare, quæ iam non poteſt. Præterea in eodem loco redarguit Auguſtinus hæreticos, oſtendens adhuc veram & propriam libertatem in homine manſiſſe, & hanc eſſe neceſſariam ad peccandum.

Addo pro huius loci ſolutione, ſaltem ab Auguſtino agnoſci libertatem arbitrij ante peccatum; ergo eam ex Auguſtino debent etiam fateri hæretici; atqui præcipuæ eorum obiectiones contra libertatem tam habent locum ante peccatum quàm poſt; vt v. g. quæ ex præſcientiâ diuinâ, ex eo quòd Deus ſit prima cauſſa rerum, ex concurſu ipſius in omnes noſtras actiones deſumuntur: nam & ante peccatum Deus habebat futurorum præſcientiam, & erat cauſſa prima ac concurrens cum ſecundâ. Iam ergo videant hæretici quomodo eſſent explicaturi eas difficultates ante peccatum, & eodem modo poterunt illas nunc explicare; vnde ex hac obiectione concludo, illas nullius prorſus eſſe momenti, vt reuerâ non ſunt. de quo paulò pòſt.

34 Secundò ex eodem Auguſtino objiciunt lib. ſexto de Geneſi ad litteram cap. 15. & 17. vbi ait: *Conditoris voluntas rerum neceſſitas eſt.* &: *Hoc autem neceſſario futurum eſt, quod Deus vult.* &: *Ea vera futura ſunt quæ ille præſcinit.* Bellarminus cap. 12. reſpondet, Auguſtinum loqui de neceſſitate conſequentiæ, non conſequentis; vt ſenſus ſit: Quod Deus vult fieri, infallibiliter futurum eſſe, ſed liberè vel neceſſariò, prout cauſſæ ſecundæ fuerint. Hæc tamen ſolutio non videtur ſatisfacere; Auguſtinus enim illis verbis nihil dicit de infallibilitate, ſed neceſſitatem adſtruit. Melius ergo reſpondetur Primò, ibi Auguſtinum non loqui de actibus noſtris liberis, ſed de operibus immediatè ab ipſo Deo factis, v. g. de mundi fabricâ, animantium creatione, &c. Nam eo ipſo quòd Deus talia vult, ſine dubio neceſſariò exiſtunt. Secundò, ſi loquatur etiam de actibus liberis, poteſt habere locum ex parte ſolutio Bellarmini, aliter tamen declarata, iuxta ſententiam noſtram admittentem præfinitiones efficaces, vt ſcilicet ideò neceſſariò ſit futurum quod Deus vult, quia ea volitio nititur futuritioni conditionatæ eorum actuum; & omne, quod eſt ex ſuppoſitione quod ſit, neceſſariò eſt: quæ neceſſitas non tollit abſolutam libertatem, vt ſuo loco oſtendimus manifeſtè.

Satisfit alteri obiectioni ex Auguſtino.

Locus Auguſtini explicatur.

35 Secundo teſtimonio reſpondeo facilè, ſolùm docere Auguſtinum, ea quæ Deus vult neceſſariò fieri; at non dicere ibi, *Deum velle peccata hominum, & actiones liberas*; ſine quâ minore ſubſumptâ argumentum hæreticorum non vrget; dicam enim, ideò omnia, quæ Deus vult, fieri neceſſariò, quia numquam vult actiones liberas, ſed ſolùm neceſſarias. Id quod libertati noſtræ nullo modo præiudicat. Sequentibus verò verbis præcisè docet ſanctus Auguſtinus, Deum non poſſe errare in præſcientia; per quæ nihil dicit de neceſſitate actuum noſtrorum. Quomodo autem ea præſcientia non præiudicet libertati, dixi in materiâ de ſcientiâ Dei, eam eſſe ſuppoſitionem conſequentem; nec nos peccare, quia Deus præuidit, ſed ideò præuidiſſe, quia nos peccaturi eramus. Nec aliter nocere libertati noſtræ Dei ſcientiam, quàm infallibilitas meæ viſionis de lapſu alterius, non cogit illum cadere; quin è contrario lapſus illius cogit me neceſſariò, vt ſi præſens ſum, & oculos habeo apertos, eum videam cadentem: Dei autem oculis ab æterno & in æternum omnia ſunt præſentia, ideò ſine detrimento noſtræ libertatis omnia diſtinctiſſimè cognouit ab æterno in æternum.

Alter locus Auguſtini explicatus.

Tertium Auguſtini teſtimonium eſt ex libro de Gratiâ & libero arbitrio cap. 20. vbi dicit, in Dei manu eſſe voluntates humanas, & quocumque eas vult trahere, coincidit cum illo ex Scripturâ, *Cor Regis in manu Domini.* cui iam reſpondi, oſtendens, quomodo ratione præuiſionis conditionatæ Deus ſine præiudicio libertatis noſtræ poſſit efficere vt velimus, &c.

Tertius locus Auguſtini explicatus.

Prou. 21.

SECTIO OCTAVA.

Obiectiones à ratione ſoluuntur.

QVARTVM argumentum pro hæreticis eſſe poteſt, quòd Deus ab æterno præſciat, quia nos ſimus facturi; ergo cùm non poſſimus eam ſcientiam reddere falſam, non habemus libertatem ad non faciendum id quod Deus præuidet. Hoc argumentum tetigere olim Ariſtoteles & Tullius, qui non valentes vtramque veritatem conciliare, iudicarunt, ſatius eſſe dicere, nos eſſe liberos, quàm Deum præſcire futura; vnde ne negarent noſtram libertatem, negarunt Deo eiuſmodi præſcientiam, & meo iudicio minùs malè quàm hæretici: ſi enim vna è duabus veritatibus neganda foret, citiùs ego negarem præſcientiam; nam in Scripturâ tam clarè aſſeritur noſtra libertas quàm ea præſcientia. Ratio ſtat pro libertate, non ita pro præſcientiâ: & quodammodò maioris momenti eſt libertas; quia ſine eâ omnia ferè fidei myſteria pereunt, non ita ex defectu eius ſcientiæ. Verùm non cogimur ad has anguſtias nec libertatem nobis nec Deo præſcientiam patimur negari; iam enim paulò antè inſinuaui occaſione obiectionis ex teſtimonio D. Auguſtini deſumptæ, quod in materiâ de ſcientiâ Dei oſtendi fuſiùs, præſcientiam ipſius de noſtris actibus liberis non minùs eſſe pendentem ab ipſis actibus, licet tempore fuerit prior, quàm pendeat à meo motu, v. g. viſio alterius, qui in eodem inſtanti me moueri videt. Vnde ſicut, quòd illius viſio falli nequeat non efficit vt ego neceſſariò mouear; ita etiam, quòd Deus ab æterno viderit me mouendum, non infert neceſſitatem illam ei motui; quia ſi ego ex meâ libertate non fuiſſem mouendus, Deus id non præſciuiſſet, ſed contrarium: non enim ego ideò moueor quia Deus præſcit, ſed ideò 36

Satisfit argumento hæreticorum ſumpto ex infallibili præſcientiâ Dei.

Quomodo præſcientia Dei non tollat libertatem.

ideò Deus præſcit, quia ego moueor: ſed de his dixi paulò antè occaſione teſtimonij D. Auguſtini. Poſſet autem hac occaſione quæri, in quo medio Deus ea futura cognoſcat. Sed de hoc dubio egi in materiâ de ſcientiâ Dei diſput. 20. ſectione 3. dixique ea noſci in ſe ipſis, nullo autem modo in cauſsâ etiam cum omnibus condi-
37 tionibus prærequiſitis. In quo punctô minùs placet Bellarminus, qui ſuprà cap. 16. ſolam quaſi diſcurſiuam cognitionem de eis futuris tribuit Deo; ait enim eum cognoſcentem omnes propenſiones & ingenium animi noſtri, & quæ illi poſſunt occurrere in ſingulis deliberationibus, quæque connexionem aliquam habeant ad magis mouendam voluntatem, noſcere ex his omnibus, quid ſit voluntas noſtra hîc & nunc amatura. Dixi, minùs placere hanc doctrinam, quæ & alijs auctoribus Societatis non arridet. Etenim, poſitis omnibus eis circumſtantijs antecedentibus, voluntas poteſt hoc vel illud amare, vt aliunde ſupponimus; & nunc breuiſſimè id oſtendo in re obuiâ & clarâ: quòd enim ex duabus omnino æqualibus chartis, libris, pomis, aureis, &c. quæ ante oculos meos proponuntur, eligam hoc potiùs quàm illud, non poteſt in inclinationem, genium aut motiua reduci, cùm omnia ſupponantur ſimilia; ergo ex his antecedentibus non poteſt inferri, an ſim ego electurus pomum quod à dextris, an quod à ſiniſtris eſt; & tamen hoc ipſum Deus etiam ab æterno ſciuit; ergo ex eis capitibus non habuit Deus ſcientiam de electione liberâ. Quòd ſi ſemel in vno caſu recurritur ad electionem ipſam in ſe cognitam, & non ad ea quæ ſunt præuia, ſemper poteſt recurri. Adde, illas ipſas concurrentias & inclinationes, &c. noſci non poſſe in alijs præuijs cauſſis aut diſpoſitionibus, ne detur proceſſus in infinitum in eâ cognitione; nam etiam inclinationes ipſæ ſæpè ſunt liberæ acquiſitæ ex meis actibus, quæ non poſſunt in cauſſis ex ſe determinatis cognoſci, pendent etiam ex aliorum liberis effectibus: ergo debent noſci in ſe; ergo idem dici poteſt de ipſiſmet actibus liberis. Sed de his fuſiùs ſuo loco, ſatis ſit hæc tetigiſſe.

Bellarminus tribuens Deo cognitionem futurorum quaſi diſcurſiuam impugnatur.

Quintum pro hæreticis argumentum ſit: 38
Deus prædeſtinat homines ab æterno, poſitâ autem prædeſtinatione non poteſt homo non ſaluari; & è contrario, eâ non poſitâ non poteſt ſaluari; ergo homo non habet libertatem ad ſalutem. Conciliatio prædeſtinationis cum libertate noſtrâ viſa eſt Caietano 1. parte, quæſt. 22. art. 4. inexplicabilis & inintelligibilis in hac vitâ. Verùm in materiâ de prædeſtinatione explicuimus per ſcientiam mediam adeò clarè eam quæſtionem, vt planè cenſenda ſit è facilioribus Theologiæ. Addo contra hæreticos, Eſto in eis actionibus, à quibus ſalus pendet, non eſſet libertas, non ideò negandam in omnibus alijs.

Satisfit argumento ſumpto à prædeſtinatione & reprobatione

Sextum & vltimum eſt: Deus eſt cauſſa prima, ergo debet operari ante operationem cauſſæ ſecundæ; ergo tollit eius libertatem. Huic argumento reſpondi in Phyſicis, agens de concurſu vniuerſali; vbi dixi, Deum non priùs agere, ſed ſimul naturâ, & quidem determinatum à cauſsâ ſecundâ; vnde licet antecedenter Deus parans concurſum liber fuerit, quia potuit nolle illum parare, at in ipſo actuali exercitio non eſſe formaliter liberum, ſic verò creaturam, quæ Deum in actu ſecundo determinat. Vide ibi dicta.

& argumento ſumpto ab eo, quia Deus eſt cauſſa prima.

DISPVTATIO SEXTA.

Magis explicatur libertas Voluntatis contra aliquos Catholicos.

1 ESTI in agnoſcendâ libertate conueniant, vt vidimus, omnes Catholici, multi tamen non adeò benè eam videntur explicare; contra quos in hac diſputatione agendum: & quidem primo loco occurrebat opinio eorum qui dicunt, omnes actiones noſtras à Deo prædeterminari. Verùm quia de hac materiâ à Paulo V. prohibitum eſt quidquam edi, nec verbum de illâ dicam; qui voluerit legat Bellarminum ſuprà cap. 14. & Patrem Suarez in Opuſculis, Molinam in Concordiâ: hi enim ante eam prohibitionem benè rejecerunt prædictam ſententiam; ergo ad alias veniamus.

SECTIO PRIMA.

Duæ explicationes reiectæ.

PRIMO ergo loco in hoc punctô occurrit Scotiſtica ſententia, quæ cùm neget prædeterminationem phyſicam, eò quòd putet per illam tolli libertatem, ponit tamen decretum efficax abſolutum omnino præcedens operationem noſtram. Contra quam ſententiam quia agere nobis licet, diſputaui primâ parte, diſputat. 34. ſect. 3. Nunc breuiſſimè dico, videri eamdem omnino eſſe rationem de illâ ac de prædeterminationibus; nam ſi hæ tollunt libertatem, certè non niſi quia earum poſitio non eſt in poteſtate hominis; ijs autem poſitis neceſſariò ſequitur operatio, haud aliter quàm ſi projiciatur quis per feneſtram, ita vt non potuerit reſiſtere, non cadet liberè in terram, quia proiectio ei non fuit libera, vt ſupponimus; poſtquam autem eſt proiectus, non fuit ei liberum manere ſeu hærere in aëre, ergo non fuit ei liber caſus ille. Hoc argumentum fieri ſolet contra prædeterminationes; quod ſi vim habet (de quo iam non diſputo) ſanè etiam illam habet contra Scotum; nam etiam volitio illa efficax Dei non fuit in meâ poteſtate, eâ autem poſitâ, tam non poſſum impedire operationem, quàm ſi fuiſſet poſita prædeterminatio. Quòd enim neceſſitas, quæ voluntati 2
infertur, ſit per aliquid intrinſecum vel per extrinſecum, omnino eſt per accidens, ſi æqualiter vtrique non poteſt reſiſti, & æqualiter vtrumque præcedit naturâ operationem noſtram; ergo æqualiter de vtraque ſententiâ iudicandum. Confirmo, quòd quis morbo intrinſeco impediatur ambulare, vel quòd ab extrinſeco detineatur

Sententia Scoti ponentis prædefinitionem operum.

Reijcitur ijſdem argumentis quibus prædeterminatio.

neatur

Google

neatur ligatus, idem omnino eſt in ordine ad carendum hîc & nunc libertate ad ambulandum; ergo, quòd volitio illa Dei ſit extrinſeca creaturæ, non reddit hanc minùs neceſſitatam, ſi volitioni illi reſiſti nequit, & eſt omnino antecedens. Secundo loco occurrit Pater Vaſquez, qui ponit decretum efficax quidem, non tamen antecedens, ſed concomitans operationem. Id quod inſinuauit Bellarminus ſuprà cap. 15. Verùm & hoc alibi reieci; nam eſto non lædat libertatem, quia decretum illud non ponitur antecedens, aliunde tamen inuoluit repugnantiam, & quidem quadruplicem.

Sententia Vaſquez ponentis decretum concomitans.

Prima repugnantia huius ſententiæ.

Vna eſt, quòd cùm illud decretum ſit neceſſariò requiſitum ad operationem, & non ſit ipſa operatio, nec aliquid ſecutum ex operatione, debet eſſe aliquid per modum antecedentis & cauſſæ; & tunc deſtruitur ſuppoſitio.

Secunda.

Altera repugnantia eſt, quòd cùm dicat illud decretum eſſe dependens à ſcientiâ mediâ de operatione futurâ, addit illud eſſe neceſſariò requiſitum ad operationem; hoc enim videtur clarè repugnans; nam omnia quæ neceſſaria ſunt ad operationem, debent præuideri in ſtatu conditionato per modum conditionis; nam quando dicit Deus, *Si dedero auxilium Petro*, debet etiam neceſſariò dicere, *& habuerit Petrus omnia alia ad operationem requiſita:* inter hæc autem iam debet ipſum decretum videri, vtpote vnum è requiſitis; ergo non poteſt eſſe illud decretum poſterius ſcientiâ mediâ.

3 *Tertia.*

Tertia repugnantia eſt, quòd illud decretum ſit poſterius futuritione conditionatâ, & tamen ſimul cum futuritione abſolutâ; nam ea omnia, quæ per ſe ſupponunt futuritionem conditionatam, ſunt etiam quodammodò poſteriora futuritione abſolutâ, vt agens de præfinitionibus primo Tomo fuſiùs oſtendi; dixi enim, Si, poſito eo auxilio, per quod Deus præfiniuit bonum meum opus, ego in ſtatu abſoluto non eſſem operaturus, non futuram in Deo eam præfinitionem. ex quo capite declaraui, quomodo præfinitio ea pendeat quodammodò à futuritione etiam abſolutâ, ideoque non præiudicet libertati. Quòd ſi hæc doctrina Patri Vaſquez non arrideat, iudicetque præfinitiones, licet ſupponentes futuritionem conditionatam, neceſſariò tollere libertatem, eò quòd non ſint poſt futuritionem abſolutam; cur non idem dicit de præſenti decreto, quod etiam non eſt poſt abſolutam exiſtentiam? quòd enim non ſit ante illam, non multùm iuuat, ſi ſemel dicat, ſufficere, vt non noceatur libertati, quòd ſit poſt futuritionem conditionatam.

Quarta.

Quarta & vltima repugnantia in eâ ſententiâ eſt, quòd ponat duas cauſſas omnino liberè volentes, & tamen ſe in eodem prorſus ſigno naturæ ſemper ſimul ad idem ita determinantes, vt vna non poſſit ſine aliâ: videtur enim omnino repugnans, vnam exire in opus neceſſariò quando altera exijt, ſi ab eâ non determinatur; ſed non minùs agit liberè quàm altera: ſi enim caſu id non contingat, non poteſt ſemper & neceſſariò ita contingere, ſcienter verò multò minùs. id quod facilè ſuadetur: nam ſi ideò Deus exijt in opus, quia videt alterum operantem, ergo Deus determinatur ab altero, & conſequenter non liberè: imò tunc poſteriùs naturâ erit volitio Dei: ſi autem Deus non videt, quando ille ſit operaturus, quomodo, quæſo, ſemper tangit punctum & tempus quo debet operari? Vide quæ fuſiùs circa hoc punctum dixi diſp. 42. de Trinitate ſect. 3.

SECTIO SECVNDA.

Tertia explicatio reijcitur.

TERTIO loco occurrit hîc ſententia Cardinalis Bellarmini; qui cùm vnam viam bonam inijſſet ad conciliandam libertatem noſtram cum concurſu diuino, ſubiunxit tamen alteram cap. 16. quam probabiliorem iudicat: opinatur ergo, Deum verè mouere cauſſas ſecundas ipſo actuali concurſu; putat enim id eſſe è mente D. Thomæ 1. parte, quæſt. 105. art. 5. & alibi. Credit item id à Scripturâ inſinuari, dum dicit, *Nos in Deo eſſe, viuere, & moueri.* Tangens autem Bellarminus præcipuam difficultatem contra iſtum motum, quòd ſcilicet tollatur per illum libertas, ait motionem diuinam eſſe poſteriorem vſu ipſo libertatis noſtræ, & conſequenter non eam lædere; ait ergo, antequam propoſito obiecto indifferenter amabili ego eliciam vllum actum poſitiuum circa tale obiectum, me liberè determinare, negatiuè tamen, hoc eſt, ſinendo me moueri ab eo obiecto propoſito: quam motionem negatiuam dicit eſſe liberam voluntati, quæ enim habet, vt agat & non agat; datâ autem eâ determinatione Deus mouet voluntatem ad actum poſitiuum circa obiectum illud: qui actus iam non eſt liber, niſi remotè in eâ determinatione negatiuâ præuiâ; quâ poſitâ, neceſſariò ſequitur actus poſitiuus. Hac doctrinâ etiam vtitur ad ſaluandum, quomodo voluntas neceſſariò ſequatur dictamen iudicij practici, & tamen inde non lædatur eius libertas. Verùm de hoc paulò pòſt; & fortè ibi maiorem habet probabilitatem quàm hîc, ob differentiam paulò pòſt à me aſſignandam, quam tamen ipſe non obſeruauit. Hæc opinio, ſaluâ reuerentiâ tanto viro debita, videtur mihi penitus improbabilis. Priùs tamen quàm eam reijciam, breuiter ad D. Thomam reſpondeo, ab eo nihil prorſus ibi doceri de eâ permiſſione, ſed quòd Deus moueat cauſſas creatas, quod veriſſimum eſt, ſine eâ quaſi prædeterminatione; quam videtur quodammodò Bellarminus admittere. Quomodo autem Deus moueat, alibi declaratum eſt; & eodem modo ad loca Scripturæ reſpondendum. Quo poſito,

4 *Sententia Bellarmini ponentis motionem poſteriorem vſu liberi arbitrij. D. Thomas citatus pro hac ſententiâ.*

Reijcitur hæc opinio vt improbabilis.

5 *Primò, quia non explicat, in quo conſiſtat hæc motio.*

Sic argumentor contra eam doctrinam Primò, quia explicari nequit, in quo conſiſtat ea motio libera: ſi enim vt amet voluntas præcedere debet permiſſio, ergo è contrario, vt non amet debet præcedere contradictorium, ſcilicet non-permiſſio, ſeu (vt clariùs loquar) Ergo antequam voluntas eliciat actum poſitiuum, poteſt permittere & non permittere ſe moueri, vt & ipſe fatetur; eſtque ex ſe euidens; nam ſi ſola ſit permiſſio, non eſſet indifferentia ad duo, prout libertas eſſentialiter requirit: atqui non poteſt fieri, vt, voluntate nihil penitus faciente, iam ſit permiſſio, iam non-permiſſio ſeu reſiſtentia; nam ſi tunc permitit quando nihil agit, ergo, vt non permittat, ſeu reſiſtat, debet aliquid agere. Quæ pro-

propoſitio ex terminis eſt nota; nam ex duobus contradictorijs neceſſariò vnum debet eſſe poſitiuum; ergo tenetur Cardinalis Bellarminus admittere actum poſitiuum in vnâ ex duabus illis determinationibus; ille autem actus poſitiuus iam fit ſine præuiâ motione Dei, ergo non ad omnes actus etiam poſitiuos ea motio Dei præuia requiritur, vt ipſe ſupponit: quòd ſi aliquem admittimus ſine præuiâ motione, poſſumus omnes admittere; nam ratio dominij Dei in creaturas, & ratio cauſſæ primæ, & loca Scripturæ, &c. vel de omnibus omnino actibus probant, vel de nullo; ergo ea doctrina non traditur conſequenter. Confirmatur: Quandocumque homo tentatur ad odium Dei v. g. & ſimul excitatur ad amorem Dei per contrariam cognitionem, quomodo, quæſo, ex ſolâ negatiuâ permiſſione poſſumus intelligere, illum magis aſſentiri odio quàm amori, aut è contrario? vtrumque enim obiectum allicit in actu primo, vtrumque relinquit voluntatem liberam, vt eligere poſſit quod voluerit; ergo neutrum quidquam facit in actu ſecundo; quòmodo ergo tunc magis mouetur ſeu magis ſe permittit moueri ab odio quàm ab amore? Id planè in terminis repugnat. Idem argumentum vrgebo inferiùs, quando homo etiam ad ſola opera virtutis, diuerſa tamen, aut ad peccata etiam ſola impellitur. Et hinc apparet, quod ſuprà inſinuaui, non eſſe eamdem rationem in iudicio practico quæ in præſenti eſt; nam ibi admittit Bellarminus ante illud iudicium ſimplicem complacentiam poſitiuam liberam, quam ſequitur iudicium; hic autem non admittit vllum actum poſitiuum ante motionem Dei, ergo nec poterit eſſe omiſſio libera. Vbi enim actus poſitiuus non poteſt eſſe, non poteſt eo ipſo eius omiſſio eſſe libera, ſed neceſſariò exiſtet; ergo non poteſt explicari indifferentia voluntatis per hoc, quòd ante motionem reſiſtat aut permittat ſe moueri, etiamſi explicari queat, quomodo permittat ſe ab imperio trahi.

6 Iam Secundò impugnaret quis eamdem ſententiam, quia planè videtur inexplicabilis ea permiſſio negatiua libera. Pro quo aduerte, licet multi probabiliter (quibus ſubſcripſi in lib. de Animâ) admittant poſſe exerceri libertatem per puram omiſſionem, ſeu admittant dari poſſe omiſſionem puram liberam, alijs licet id fortiter negantibus, & ex hoc capite non ſit inexplicabilis ea permiſſio Cardinalis Bellarmini; nihilominùs omnes, etiam nos, admittentes puram omiſſionem liberam in hoc conuenire, quòd ea omiſſio, cùm conſiſtat in carentiâ actus in toto eo inſtanti, non conſideretur præcisè ſecundùm aliquam prioritatem naturæ, ſed ſecundùm totum inſtans; vnde dicunt omnes repugnare, vt ſit pura omiſſio libera, & ſimul in eodem inſtanti detur actus poſitiuus eam puram omiſſionem amans, quia ſequeretur in eodem inſtanti voluntatem agere & non agere: non agere, quia non agendo exercet ſuam libertatem: agere, quia ita ſupponimus: hoc autem eſt implicatorium, vt ex terminis conſtat, ergo & illud.

Quomodo ab alijs poſſet hæc opinio impugnari.

Hinc ergo reijceret quis ſolutionem Bellarmini; quia ſi libertas voluntatis eo inſtanti reali ſolùm exercetur per omiſſionem actus poſitiui, quo potuiſſet reſiſtere, ergo non præuidetur exercita ea libertas, niſi planè videatur voluntas nihil poſitiuum operans eo inſtanti; ergo repugnat eam in eo inſtanti à Deo determinari ad operandum; fieret enim vt ſimul operaretur & non operaretur, quod eſt implicatorium. Et hinc poteſt ſumi differentia inter determinationem liberam per actum poſitiuum, & inter eam quæ fit per puram omiſſionem; nam actus poſitiuus, quia non conſiſtit in carentiâ, poteſt intelligi in aliquo priori ſigno, & poſteriùs in eodem inſtanti intelligi alius actus ab eo promanans: at omiſſio libera, quia conſiſtit in negatione, non poteſt conſiderari ſecundùm prioritatem naturæ, ſed ſecundùm totum inſtans; & conſequenter non videtur dare locum, vt in eodem inſtanti poſteriùs ad illam Deus determinet voluntatem ad operandum.

Non conuincit allatum argumentum.

Hoc tamen argumentum non eſt efficax; poteſt enim reſponderi, non repugnare, in eodem inſtanti reali pro aliquo priori naturæ eſſe actum aliquem poſitiuum liberum, & poſteriùs naturâ intuitu illius à Deo infundi gratiam, aut etiam 7
ſi vis ad alium actum neceſſarium ſeu imperatum cogi eam voluntatem, ergo pari ratione non repugnabit in eodem inſtanti reali priùs naturâ eſſe omiſſionem liberam, & poſteriùs naturâ intuitu illius Deum cogere eam voluntatem ad habendum aliquem actum poſitiuum diuerſum ab eo cuius omiſſionem habet; ſicut de facto poſteriùs naturâ ad omiſſionem liberam grauiter peccaminoſam Deus aufert gratiam in eodem inſtanti reali, neque inde ſequitur, eam voluntatem ſimul agere & non agere ſimpliciter; ſolùm enim ſequitur, eam non agere actum liberum A v. g. & ſimul agere actum neceſſarium B, quod nullam dicit repugnantiam; ergo pari ratione dici poteſt, in eodem inſtanti reali pro vno ſigno rationis voluntatem omittere eam reſiſtentiam, vt dicit Bellarminus, & poſteriùs naturâ Deum intuitu illius omiſſionis illam determinare ad volendum; neque propterea inde ſequetur, eam agere & non agere ſimpliciter, ſed ſolùm ſequetur, eam non agere reſiſtentiam, & agere volitionem poſitiuam; quæ nullatenus repugnant; non enim eſt negatio eiuſdem de eodem. Ea enim reſiſtentia quæ negatur, non eſt idem cum actu poſitiuo qui fit, ſed diuerſa omnino ab illo; non autem repugnat ſimul & ſemel vnam rem fieri; & alteram non, imò ſemper ita contingit: nec enim quando vna res fit, fiunt omnia alia poſſibilia, ergo argumentum hoc ſecundo loco factum contra Bellarminum nullum eſt. ideò, eo relicto,

Reijcitur Secundò Bellarminus, quia non aſſignat libertatem ſufficientem ad meritum.

Secundò impugnatur eadem ſententia; nam ex illâ ſequitur, etiamſi detur aliqua libertas in homine, non tamen eam eſſe ſufficientem ad meritum; nam ad hoc non ſufficit libertas, quæ per puram omiſſionem exercetur, vt communiter omnes ferè docent, etiam illi, qui liberam omiſſionem iudicant eſſe poſſibilem; ergo cùm in eâ ſententiâ non concedatur nobis libertas niſi in eâ permiſſione, quæ (vt Bellarminus docet) eſt carentia actus, non poterit eſſe libertas ſufficiens ad meritum. Dices, Sufficit ea libertas, 8
vt etiam ipſe actus poſitiuus poſteà ſecutus ſit liber, ergo vt ſit meritorius; ita enim multi docent, non ſolùm actum imperantem, qui immediatè in ſe eſt liber, ſed etiam imperatum, verè eſſe

eſſe meritorium. Sed contrà, quia ſicut ea libertas actus poſitiui non eſt propria illius, ſed deriuata ſeu denominatiua ab ipſâ permiſſione, ita meritum illius actus non poteſt eſſe niſi communicatum ab ipsâ omiſſione reſiſtentiæ; atqui illa in ſe non eſt meritoria, ergo non poteſt communicare illud meritum actui poſitiuo. Inſtantia de actibus imperatis non eſt ad rem. Primò, quia eadem eſt ibi difficultas, de quâ ſuprà fusè; vbi meo iudicio efficaciter oſtendi, non poſſe actum imperatum pro determinato inſtanti imperatum habere proprium meritum. Secundò, quia qui dicunt, actus imperatos habere libertatem ſufficientem ad meritum, mouentur ex eo principio (ſaltem illi qui probabiliùs procedunt) quòd actus illi imperati naturâ ſuâ ſunt capaces meriti, quia & capaces libertatis; ergo poſſunt etiam hîc & nunc, quando abſolutè ſunt liberi à libertate mediatâ, eſſe meritorij. Quod argumentum (qualecumque illud ſit) non habet locum in præſenti caſu; nam actus poſitiui (de quibus loquimur) in ſententiâ Cardinalis Bellarmini numquam poſſunt habere libertatem in ſe ſeu immediatam, ideò non ſunt magis capaces proprij meriti quàm productio habituum, & ea quæ fiunt mediantibus noſtris actibus liberis, quæ à nemine iudicantur formaliter meritoria. Conſtet ergo, nullatenus poſſe rectè explicari libertatem, ſi ſemel admittatur motio ea diuina in actus poſitiuos, ſed neceſſariò ſtandum ſolutioni quam benè etiam ipſe Bellarminus inſinuat ſuprà, & nos ſæpè tetigimus, ſcilicet, Deum, etiamſi nobiſcum concurrat, non tamen priùs naturâ mouere aut determinare, ſed potiùs in actu ſecundo à nobis determinari.

9 *Reijcitur Tertiò.* Tertiò argumentor, quia in eâ ſententiâ nullum eſſet inæquale meritum ratione intenſionis, ſeu, vt alij dicunt, conatus; quia conſiſtit in purâ omiſſione ea determinatio; omiſſio autem eadem eſt, ſiue Deus poſteà determinet ad actum intenſiſſimum, ſiue ad remiſſiſſimum; abſurdum eſt autem eam meriti inæqualitatem negare, ergo.

Reijcitur Quartò. Quartò & vltimò eam ſententiam reijcio: nam ſæpè contingit, vt hîc & nunc proponantur homini moralia bona diuerſa, quæ ſimul & ſemel non poſſit voluntas amare, ſed vnum tantùm ex illis. v. g. proponitur homini bonum eſſe, aut orare, aut infirmos viſitare, aut mortificationem aliquam facere, profectò omnino repugnat in tali caſu determinari ad hoc potiùs quàm illud per eam ſolam permiſſionem; cùm enim tota quanta ſit negatiua, vnde, quæſo, eſt magis permiſſio ad orationem quàm ad viſitandos infirmos, aut ad opus mortificationis amplectendum? quando ſola vna honeſtas moralis proponitur, admitti quodammodò poteſt, quî ſit ad illam determinata ea omiſſio; ſi tamen plures proponantur, penitus id eſt inintelligibile. Maiorem autem habet argumentum difficultatem in determinatione ad peccandum è contrario, quia ſi homo diuerſis tentationibus vrgeatur vel ad furtum vel ad luxuriam, non poteſt niſi per actum poſitiuum eligere vnum præ alio. Dicere autem, Deum eo caſu debere illum determinare ad ſpeciem peccati, planè eſt abſurdum. & ſatis contra hanc permiſſionem.

SECTIO TERTIA.

Duæ aliæ explicationes.

Sententia ponens iudicium practicum determinatum ante volitionem. QVARTÒ loco occurrit ſententia requirens iudicium practicum determinatum ante volitionem: contra quam egi in libris de Animâ, & Tomo ſecundo de Angelis: nunc breuiter obſeruo, Cardinalem Bellarminum, qui eam defendit, & vrſit contra ſe præ alijs difficultatem, quæ ex libertate poteſt deſumi, eò quòd iudicium illud in ſe non ſit liberum, & eo poſito non poſſit voluntas non operari, ergo hæc non eſt libera, reſpondiſſe ferè eodem modo quo præcedenti difficultati, vt & paulò antè obſeruaui; ait ergo, propoſito obiecto indifferenter voluntatem liberè permittere ſe moueri per ſimplicem quamdam complacentiam in obiectum, eâ autem complacentiâ poſitâ ſtatim reſultare iudicium illud determinatum, dicens illud obiectum eſſe amplectendum.

Quomodo hanc ſententiam cum libertate conciliet Bellarminus. Quòd putat perſuaderi ex D. Thomâ, qui quæſt. 1. de malo, art. 3. ideò dixit, voluntatem peccare liberè, quòd cùm ab vnâ parte trahatur ad peccandum à voluptate per ſenſum propoſitâ, & ab alterâ reuocetur per rationem proponentem legem Dei, ipſa tamen ſinit ſe moueri à ſenſu, attendens ad bonum propoſitum in voluptate, non ſinit autem ſe moueri per rationem. Confirmat etiam id ipſum ex Ariſtotele 3. Ethicorum cap. 5. vbi ait, ideò virtutes & vitia eſſe in noſtrâ poteſtate, licet omnes appetant id quod bonum eis videtur; quia vnuſquiſque ſibi quodammodò eſt cauſſa, vt hoc aut illud ſibi videatur bonum.

Opinio Bellarmini ex parte approbatur, ex parte reijcitur. Circa hanc ſententiam Bellarmini Primò dico, ipſum ſimpliciter ſaluare libertatem, ſi eiuſmodi complacentiæ liberæ eo modo admittantur. Secundò dico, eas complacentias ſimplices vix poſſe intelligi vt liberas, vix enim homo ſe poteſt continere, quin aliquo modo ſaltem ineſficaciter ſibi complaceat in eo quod vt bonum proponitur. Quod maximè ex appetitu probatur; conſtat enim, appetitum ad peccatum inclinare, etiam quando homo non peccat, ſed reſiſtit peccato. Atqui appetitus actualiter non inclinat niſi per actum elicitum, ſeu complacentiam 10
quamdam neceſſariò ortam circa illud obiectum; ea autem complacentia etiam eſt in voluntate: nam ſicut numquam ſenſus percipit aliquod obiectum, niſi ſimul illud idem cognoſcat per actum ſpiritualem; ita numquam appetitus materialis elicit actum circa aliquod obiectum, niſi ſimul etiam anima ſeu voluntas eliciat alium actum ſpiritualem circa idem obiectum; ergo complacentiæ iſtæ non ſunt liberæ, ergo per illas non poteſt explicari voluntatis libertas. Confirmo id meo iudicio euidenter: Certum eſt ipſâ experientiâ, ſtante volitione efficaci alicuius obiecti, poſſe ſimul conſiſtere diſplicentiam in eodem obiecto; quod ſæpè ad varia intenta obſeruaui; & patet in proijciente merces in mare ob vitam tutandam, qui haud dubiè ſibi diſplicet in eâ proiectione; item in omnibus his qui difficultatem aliquam ſuperant: ea enim difficultas cauſſat diſplicentiam in eo bono opere, quod tamen abſolutè efficaciter amatum eſt. Idem

Idem eſt è contrario in eo qui peccat; nam etiamſi abſolutè velit obiectum malum, habet tamen remorſum conſcientiæ, & inefficaciter placet illi virtus oppoſita. Hæc ſuppoſitio à nemine negari poteſt; ex quâ ſic argumentor: Eo inſtanti reali fuit ſimul complacentia in proiectione, & complacentia in retentione mercium; ergo voluntas permiſit ab oppoſitis ſe moueri per complacentias ſimplices; ergo ratione complacentiæ non magis potuit reſultare iudicium determinatum de proiectione quàm de retentione; ergo ſi illud ſecutum eſt, certè non liberè reſpectu voluntatis, quæ ad vtrumque efficaciter ſe moueri permiſerat; ergo vt illud iudicium ſit in poteſtate voluntatis, oportet vt pendeat non ſolùm à complacentiâ, ſed ab efficaci actu, qui propriè ſolus eſt nobis liber ſaltem in pluribus materijs; non enim iam ſum ſolicitus, an in aliquibus poſſint etiam ipſæ complacentiæ liberæ eſſe.

11 *Reijcitur ſententia ponens iudicium practicum.*

Hinc Secundò reijcio eam ſententiam; nam ſi ſemel admittitur aliquis actus efficax non præmiſſo iudicio practico, eodem planè modo de omnibus licebit diſcurrere; rationes enim non magis probant neceſſitatem eius iudicij in vno quàm in altero caſu; vel ergo in omnibus admittendum erit, vel vniuerſaliter negandum. Tertiò, quia iuxta illam ſententiam ipſæ volitiones efficaces nullum habebunt meritum diſtinctum à merito earum complacentiarum; quod videtur abſurdum; nam illæ complacentiæ valdè ſunt exigui valoris & meriti. Sequela verò probatur, quia non eſt libertas propria & immediata in eis volitionibus; quam tamen eſſe neceſſariam ad proprium meritum paulò antè dixi, impugnans priorem Bellarmini ſententiam de libertate circa motionem diuinam, & fuſiùs ſuprà agens de actibus imperatis & imperantibus. quæ omnia in præſenti puncto locum habent.

Aliud argumentum contra eamdem ſententiam.

Tertiò, illud iudicium reijcitur, quia, vt ſæpè diximus, vel illud eſt hæreticum, dum dicit, melius eſſe homini hîc & nunc amplecti obiectum delectabile, malum tamen moraliter. Conſtat autem ex Concilio Tridentino non eſſe neceſſariam hæreſim ad peccandum; vel debere illud iudicium eſſe per modum imperij; imperium verò magis ad voluntatem reducendum quàm ad intellectum, diximus ſæpè; vel denique ſolùm debere eſſe per modum intimationis; ac ſi diceret, Hoc vult voluntas: quam intimationem ſuprà contra Patrem Tannerum ſatis ſuperque reiecimus, ergo iudicium hoc non eſt in præſenti admittendum. Diuus verò Thomas, quem pro ſe Cardinalis adducit, nullatenus fauet ei doctrinæ; nam quando ſanctus Thomas dicit voluntatem ideò peccare, quia ſinit ſe mouere à voluptate, non loquitur de eo motu in ordine ad habendum iudicium practicum, ſed quia, dum amauit efficaciter liberè & immediatè propoſitam voluptatem turpem, permiſit formaliter ſe moueri; ipſum enim amare eſt moueri. Magis videtur ei fauere Ariſtoteles, qui tamen non recurrit ad iudicium practicum, nec ad eum modum explicandi libertatem, licet doceat (quod libenter admitto) ſæpè ex præexiſtente amore alicuius rei fieri, vt ea res melior nobis appareat. quod vniuerſaliter verum non eſſe probaui, dum de habitibus in voluntate conſtituendis diſputaui. Aliud argumentum contra hanc ſententiam vide numero ſequenti, dum contra quintam agitur.

Sententia Vaſquez.

Quinto loco diſcutienda eſſet ſententia Patris Vaſquez, qui ait voluntatem non habere libertatem niſi ad eligendum id quod vel vt maius bonum apparet, vel vehementius proponitur: in quam etiam ex parte conſentit Bellarminus ſuprà. Verùm contra hanc ſententiam egi fusè in libris de Animâ, & probaui, non benè per illam explicari libertatem noſtram; quia ſi contingat, vt poteſt, actum & omiſſionem illius proponi æquè intensè, aut vt æquè bona, non poterit voluntas liberè vel omittere, vel operari; quia inter æqualia non poteſt iuxta hanc ſententiam vllum præ alio eligi; medium autem inter omiſſionem & actum nullum eſt, ergo tolleretur tunc voluntati libertas; & debebit à Deo determinari ad hoc potiùs quàm illud. id quod abſurdum eſt. Alia argumenta ibidem adduxi. In materiâ etiam de Angelis illam reieci probans, non eſſe neceſſarium errorem vllum ad peccandum; eſſet autem, ſi voluntas non poſſet amare niſi quod apparet maius bonum; imò ex hoc capite, iuxta ſententiam Patris Vaſquez, requireretur hæreſis; nam dicere, maius eſſe bonum hîc & nunc ſimpliciter, & abſolutè peccatum, quàm eius fugam, eſt hæreticum; vt paulò antè contra Bellarmini doctrinam notaui. Neque ſufficit quod aliqui reſpondent, minus bonum remoto errore eligi poſſe, ſi in particulari propter aliquam circumſtantiam iudicet intellectus illud eſſe hoc tempore optimum; hoc, inquam, non ſufficit, nam in quacumque circumſtantiâ & quocumque tempore eſt falſum & hæreticum dicere, *peccatum eſſe optimum vel melius mihi*; ergo vel repugnat peccare ſine hæreſi; vel certè poteſt voluntas eligere id, quod vt minus bonum etiam hîc & nunc ſeu omnibus penſatis iudicatum fuerit.

Reijcitur.

12

Impugnatur denuò iudicium practicum ab aliquibus requiſitum.

Et hinc rurſus reijcio breuiter illud iudicium (de quo paulò antè in quartâ ſententiâ;) nam vel illud requiritur vt dicat, *Hoc obiectum eſt magis hîc & nunc amabile*; hoc autem dici non poteſt, vt immediatè oſtenſum eſt; vel vt dicat præcisè, *Hoc eſt eligendum*, quaſi per modum diuinantis quid ſit faciendum; & hoc multo minùs, quia iam tale iudicium ſupponeret futuram electionem, & conſequenter non eſſet prius naturâ, ſed poſterius ad illam; vel denique vt voluntati intimet quid ipſa velit: & id etiam apertè falſum eſt, tum quia iam eo ipſo ſupponeretur voluntas elegiſſe tale obiectum, cùm illud ſit intimatio reſolutionis à voluntate habitæ; tum quia, cùm ipſa voluntas amet, quid eſt neceſſum illi per iudicium ſignificare ipſam amare? ſed ſicut immediatè ſine tali intimatione produxit in primum actum, poterit & in ſecundum, & in omnes alios.

13 *Bellarmini pro Vaſquez defenſio reijcitur.*

Quod item ait Bellarminus, ſtantibus duobus bonis omnino æqualibus voluntatem ſinere ſe moueri ab altero, vt lis aliquando finiatur, & tunc iudicium vltimum dicere, *melius eſſe hoc eligere quam illud*; nam experientiâ (inquit) compertum eſt cùm per rationem non poſſumus vnum alteri præponere, iudicari à nobis vtile, vt potiùs ſorte eligatur vnum, quam vtrumque relin-

relinquatur. Hoc, inquam, non poteſt abſolutè defendi; nam ſi intellectus non poteſt vnum ex illis duobus bonis alteri præponere, vt hæc reſponſio ſupponit; repugnat in terminis, ſequi iudicium quod dicat, *Melius eſt hoc eligere quàm illud*; nam licet veriſſimum ſit, melius eſſe aliquod ſeu vnum ex illis eligere quàm vtrumque omittere, quod ſolum probat reſponſio data: at melius eſſe eligere A quàm B, non poteſt ratio dicere; ergo ſi ad eligendum requiritur iudicium dicens hoc eſſe melius hîc & nunc, repugnat in præſenti caſu, vt voluntas eligat hoc præ illo: determinabit quidem ſe hoc modo, *Malo vnum accipere quàm vtrumque negligere, quia melius eſt aliquid habere quàm nihil*. At ad ſecundam electionem, quâ iam non dicit, *Malo vnum quàm vtrumque amittere*, ſed determinatè dicit, *Malo hoc quàm illud*, non poterit deſcendere; quia iam in hac vltimâ comparatione non poteſt intellectus iudicare vnum præ alio. Quod de ſortibus ibi inſinuat, non videtur etiam poſſe ſubſiſtere; nam in voluntate nullæ aliæ ſortes ſunt, quàm velle hoc & non illud. Conſtet ergo, non poſſe aliter defendi eam liberam electionem, niſi docendo, non eſſe neceſſarium, vt obiectum quod amatur appareat maius bonum, & conſequenter nec ſententiam Patris Vaſquez, de quâ in hoc quinto loco, nec priorem de iudicio determinato, poſſe benè cum libertate voluntatis cohærere.

SECTIO QVARTA.

An libertas ſit tantùm ad futura.

Sententia Magiſtri, libertatem non eſſe niſi circa futura vt talia.

14 SEXTO loco hîc occurrit maximè examinanda ſententia Magiſtri Sententiarum in ſecundo diſt. 25. Gabrielis in primo diſt. 38. & Ockam ibidem; qui dicunt, actiones omnes de præſenti eſſe neceſſarias; nam omne quod eſt dum eſt, neceſſe eſt eſſe; vnde inferunt, libertatem noſtram ſolùm eſſe in ordine ad futura. de quâ ſententiâ agit Bellarminus ſuprà cap. 15. & Tannerus quæſt. 1. dub. 1. num. 12. & 20.

Libertas non verſatur niſi circa præſentia.

In hac quæſtione concluſio certa & communis docet, libertatem non eſſe circa futura vt talia, ſed ſolùm circa præſentia. Nec ſanè poſſum benè percipere, quid voluerint contrarij auctores per eam doctrinam; rogo enim, quomodo valeam ego hodie peccatum cras futurum impedire? Quidquid enim hodie ego agam nihil iuuat, ſi adueniente illo inſtanti craſtino, ego peccatum faciam; vel demus, maioris claritatis gratiâ, me debere hodie aliquid facere, vt illud peccatum non ſequatur cras, iam inde euidenter ſequitur, me in rebus de præſenti habere libertatem, ſcilicet in eo quòd hodie facio, ne cras ſit peccatum: nam ſi hoc ipſum quod hodie facio non eſſet mihi liberum hodie, quomodo poteſt vel mente concipi, me hodie eſſe liberum ad rem craſtinâ die faciendam, ſi neque hodie eſt vllo modo in meâ poteſtate aliquid facere, quo id pro craſtino impediam; neque cras etiam erit in meâ manu id impedire, ergo neceſſariò debet concedi libertas ad rem præſentem. quod ampliùs infrà vrgebo reſpondendo obiectionibus contrariorum.

Argumentum Bellarmini contra hanc ſententiam:

Ad hoc argumentum, vt à me explicatum eſt, debent reduci alia, quæ contra eam ſententiam facit Cardinalis Bellarminus, & cum eo Pater Tannerus: Primum ſcilicet, quod nequeat aliquid eſſe futurum, niſi aliquando de præſenti dici poſſit *eſt*; ergo ſi ero liber in actione craſtinâ, debebit etiam cras de præſenti dici, Sum liber in hac actione; ergo libertas eſt in ordine ad præſentia.

non eſt efficax.

Hoc argumentum niſi ad meum reducatur non vrget; nam auctores, quos impugnamus, 15 non negant libertatem de præſenti; eſſent enim benè ſtulti, ſi dicerent me cras futurum liberum, & tamen adueniente craſtino die negarent me de præſenti eſſe liberum; idem enim fuiſſet ac dicere, *Cras pluet*; & tamen quando adueniet craſtina dies, non erit vmquam de præſenti verum, *pluit*; quod non potuit talibus auctoribus in mentem venire; docent ergo me hodie de præſenti liberum eſſe, non quidem reſpectu actus, quem hodie facio, ſed reſpectu illius, quem cras ſum facturus; quia cenſent me hodie non habere poteſtatem pro craſtino, & heri habuiſſe pro hodierno, ideoque admittunt de præſenti libertatem, reſpectu tamen termini futuri: quo ſenſu etiam non negabunt actum craſtinâ die futurum denominandum cras de præſenti liberum, *Hodie eſt liber*; dicent tamen eum hodie fieri liberè, non quia hodie potuerit impediri, ſed quia heri potuit, denominari tamen hodie actu liberum ab indifferentiâ præteritâ, non ab exiſtenti hodie; ſicut quando ex voluntate præcedenti dicor nunc liberè conſecrare, etiamſi nunc non habeam actualem libertatem, ſed virtualem ex præcedenti actu. Quæ doctrina ſic explicata non poteſt niſi argumento à nobis ſuprà facto reijci; quia ſcilicet implicat me hodie habere poteſtatem ad impediendum actum craſtinum, niſi hodie ſit aliquid in meâ poteſtate, quo impediatur aut non impediatur craſtinus actus; eo autem ipſo iam admittitur libertas præſens ad rem præſentem, imò ſolùm ratione libertatis ad præſentia admitti debet libertas ad futura.

Alterum Bellarmini argumentum: *neque hoc vrget.*

Secundum contra eam ſententiam argumentum Bellarmini eſt, ſequi ex illâ, tunc hominem 16 minimùm peccare, cùm maximè peccat; nam tunc maximè peccat, quando actu vult furari; ſed tunc non habet libertatem, ergo tunc minimè peccat. Reſpondebunt aduerſarij, hominem verè peccare quando furatur, non quia tunc poſſit impedire actum furti, ſed quia tunc facit quod anteà potuit impedire. Vt enim quis actu dicatur peccare, in ſententiâ eâ non requiritur (imò repugnat ita eſſe) vt ſimul ſit actio ipſa peccaminoſa, & poteſtas eam vitandi, ſeu libertas in actu primo; ſed ſufficit, ſi tunc ſit actio, & paulò antè poteſtas ad eam impediendam; vnde non ſequuntur ea duo contradictoria quæ inferebat argumentum.

Tertium & bonum argumentum.

Melius poteſt Secundò obijci contra illam cum eodem Bellarmino, quia ſi non datur libertas ad volitionem de præſenti exiſtentem, ergo Deus non potuit liberè ab æterno aliquid velle; non enim præceſſit tempore non volens; ſed tam citò voluit liberè quàm extitit: ergo datur libertas ad rem præſentem, vel Deus non eſt liber. quod eſt hæreticum. Tertiò ſequeretur, Angelos

in

in primo inſtanti & humanitatem Chriſti non potuiſſe liberè operari. quod communi ſententiæ repugnat. Fortaſſe hoc vltimum argumentum non multùm illi curarent; ſicut enim in ſubſtantiâ opinionis aduerſantur communi ſententiæ, ita contra illam dicerent, non potuiſſe Angelos & Chriſtum eo primo inſtanti peccare, ſed operationes tunc factas debere Deo vt auctori tribui, ſicut Thomiſtæ omnes diſcurrunt dum docent, Angelum non potuiſſe in primo inſtanti peccare, quia illud peccatum Deo tribueretur. Quæ doctrina videtur oſtendere, nullam actionem eſſe poſſe liberam eo primo inſtanti: nam actio, ad quam Deus promouet determinando, non eſt libera, vt aliunde ſuppono. Sufficiant ergo argumenta ſuprà facta, maximè primum, quod ampliùs paulò pòſt vrgebo ſoluendo contrariam obiectionem.

Primum fundamentum aduerſariorum.

Videamus quid pro ſe illi auctores afferant: dicunt, *Omne quod eſt dum eſt neceſſariò exiſtit*, ergo non eſt libertas ad rem præſentem. Reſpondeo hoc argumento etiam conuinci, neque ad futura eſſe libertatem; nam ſicut, *Omne quod eſt dum eſt neceſſariò eſt*, ita, *Omne quod erit dum erit neceſſariò erit*; ergo tam ad vnum non erit liber-
17 tas quàm ad aliud. Reſpondebunt ideò ſe docere, ad futurum non futuram cras libertatem, ſed hodie. Sed contrà, quia ideò ad craſtinum poteſt hodie eſſe libertas, non quia effici queat, vt dum erit non ſit; hoc enim repugnat in terminis; ſed quia effici poteſt ne ſit, ſeu ſic dicam, *ne erit*: at eodem modo efficere poſſum de præſenti ne ſit, licet non poſſim efficere vt ſimul ſit, & non ſit, ſeu vt ex ſuppoſitione quod eſt non ſit; quod in idem recidit; ergo difficultas eadem eſt in hoc puncto quoad præſentia, & quoad futura; & ab omnibus reſpondendum eſt.

Soluitur.

Dico ergo, eodem inſtanti, quo actus producitur, potuiſſe non produci, quia voluntas ſecundùm ſe conſiderata non erat ad vllam partem determinata, ſed ad vtramque indifferens; ita ergo ſe determinat, vt poſſit in eodem inſtanti ſe non determinare, non quidem vt coniungeret cum determinatione carentiam determinationis, ſed omittendo determinationem quam potuerat habere: quod & ipſi aduerſarij neceſſariò debent fateri, vel penitus negare libertatem. quod ſic oſtendo, & maioris claritatis gratiâ pono ſola duo inſtantia, vnum A, alterum B: in A dicunt, Sum liber ad impediendum ne actus ſit in inſtanti B, in quo iam non poſſum ampliùs illum impedire. Rogo ergo, an in inſtanti A efficio aliquid, an non? ſi non, ergo nec impedio, nec non impedio actum pro inſtanti ſequenti, quia nihil pono, nec contrarium nec amicum ei actui; imò, eſto ipſum nihil efficere ſit illatiuum actus in ſecundo inſtanti, quæro tamen, vtrùm ad ipſum *τὸ nihil efficere* fuerim ego in eo inſtanti A determinatus, an verò liber: ſi determinatus, ergo cùm illud non ſit mihi liberum, & ex illo poſteà neceſſariò ſequatur actus, vel carentia actus, certè iam nullam habebo ego libertatem. Si verò dicant *τὸ nihil efficere* mihi eſſe liberum in inſtanti A, argumentor euidenter, Ergo datur libertas ad rem præſentem; ergo in eodem inſtanti, in quo extitit *τὸ nihil efficere*, potui ego illud impedire aliquid efficiendo.

18 Idem argumentum faciam, ſi dicant me in primo inſtanti aliquid poſitiuum effeciſſe, quod conducat pro ſequentibus; nam & illud poſitiuum vel fuit liberum, vel neceſſarium: ſi neceſſarium, ergo ad id, quod ex eo ſequetur in ſecundo inſtanti, non habeo etiam nunc libertatem: ſi liberum, ergo potui in eo inſtanti quo fuit ille actus efficere ne fuiſſet; ergo debent concedere, eſſe potentiam in eodem inſtanti quo res eſt, non quidem vt ex ſuppoſitione quòd ſit non ſit, ſed abſolutè vt non ſit. Rationem à priori iam tetigi ex cauſsâ ipsâ, ex ſe etiam in eo inſtanti nullatenus cum eo actu connexâ. Quòd ſi denique dicant, me in eo primo inſtanti effeciſſe aliquid, quod tamen nec inferat, nec impediat actum pro ſequenti; tunc euidenter etiam infero, Ergo in ſequenti debebo me primum determinare ad actum, ita vt me poſſim non determinare, & conſequenter tunc erit libertas. Præterquam quòd ſi in primo inſtanti nihil pono, quod ad hoc potiùs quàm ad illud determinet; gratis requiritur ea præceſſio eius inſtantis, & operatio in illo.

Vrgetur magis argumentum.

Secundò obijciunt: Circa ea eſt liberum arbitrium de quibus eſt conſultatio, atqui de præſentibus non eſt conſultatio, ſed tantùm de futuris; ergo liberum arbitrium ſolùm eſt de futuris. Reſpondetur benè communiter. Primò, Eſto conſultatio ſit de futuris tantùm, voluntatem tamen præhabitâ conſultatione ſolùm de præſenti eligere, & quidem liberè. Secundò reſpondetur, etiam de præſentibus eſſe conſultationem, non ex ſuppoſitione quòd ſint, ſed in eodem inſtanti prius naturâ quàm ſint intellectus iudicat, quid ſit melius, maius aut minus bonum, vt in hoc ipſo inſtanti ametur. Aliud argumentum, quia tangit difficultatem de quâ paulò pòſt, nunc omitto.

Reſpondetur alteri fundamento.

SECTIO QVINTA.

An libertas ſit in omni continuatione actus.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ extremæ ſententiæ, & prima pars noſtra.

SEPTIMO loco examinanda occurrit ſententia Gregorij Arimini in 1. diſtinct. 39. qui 19
cenſet inchoationem actionis etiam de præſenti eſſe liberam, continuationem tamen aliquam omnino eſſe neceſſariam. Fundamentum illius eſt, quia in eodem inſtanti, quo actus exiſtit, non poteſt deſinere, vt per ſe conſtat: neque item in ſequenti, quia non ſequitur immediatè vnum inſtans poſt aliud, ergo neceſſariò debet per aliquam morulam durare. Eamdem tenet Vaſquez diſp. 54. num. 6. De hac opinione agit Bellarminus & Tannerus ſuprà, item Pater Suarez diſp. 5. de bonitate, ſect. 3. diſputans, quomodo circumſtantia durationis det bonitatem & malitiam actui; atque num. 25. multis eam opinionem videri erroneam, quia eſſet aſſignabile aliquod tempus quantumuis minimum in hac vitâ, in quo homo non poſſet pœnitere. quam cenſuram ipſe ibi non reijcit. Secundò idem probat ex Ariſtotele, qui ait 3. Ethicorum cap. 5. nos

Gregorius docet ſolam inchoationem actus eſſe liberam.

Conſentit Vaſquez.

eſſe dominos actuum noſtrorum à principio vſque ad finem. Tertiò, quia, eſto admittatur ea neceſſitas in primâ productione, poſteà tamen primâ eâ morulâ exactâ ſemper in quolibet inſtanti habet homo nouam libertatem, ergo ſaltem tunc ſequetur infinitum augmentum meriti aut demeriti, ſi actus duret per breuiſſimum etiam tempus noſtrum; ergo ea ſententia non eſt vtilis ad vitandum illud infinitum augmentum, ob quam præciſè rationem videtur excogitata. Dicere autem, poſt primam morulam diuiſibilem debere ſuccedere etiam aliam, in quâ neceſſariò homo duret, videtur incredibile. Denique Quartò ratione à priori vrget, quia nihil eſt quod voluntatem cogat ad eam continuationem, ergo. Hæc Suarez ibi: fuſiùs autem agit contra illam Tomo 3. de Gratiâ lib 12. cap. 22. licet (vt infrà notabo) tandem videatur contrarium ſentire: Bellarminus verò objicit, inde ſequi, hominem per aliquam morulam temporis benè aut malè moraliter operando nihilominùs nec mereri nec demereri; deinde abſurdum eſſe dicere, ex hoc præciſè quòd actio continuetur, eam deſinere eſſe bonam aut malam. Vltimò denique, quia non eſt maior ratio, cur in primo inſtanti voluntas ſit libera quàm in ſecundo; ergo ſicut in primo eſt libera, ita & in ſecundo. Quod argumentum ferè relabitur in vltimum Patris Suarez. Confirmatur ex dictis in materiâ de Angelis, ad probandum, eos poſſe mutare volitionem; ea enim omnia à fortiori probant, eos poſſe ceſſare ab eâ volitione; & tam habent locum in inſtanti aut tempore ſequenti quàm poſt interpoſitam aliquam morulam. Nihilominùs tamen ſententiam Patris Vaſquez & Gregorij, quæ etiam eſt multorum aliorum nominalium, omnino puto veram: eam etiam defendit Pater Granadus Tractatu 14. de Angelis diſp. 1. quia verò non eodem quo hi auctores fundamento vtor, & res eſt intricata, eam ſequentibus concluſionibus declaro: neque enim deflectendum nobis eſt in extrema quæ hi auctores ſequuntur, ſed mediâ quodammodò viâ tutiſſimè incedendum.

Quomodo hanc opinionem impugnet P. Suarez.

20 *Argumenta Bellarmini contra eandem.*

Sententiam Gregorij amplectitur auctor.

Poſſibilis eſt voluntas quæ ſuum actum tantùm vnico inſtanti poſſit conſeruare.

Dico ergo Primò: Non repugnat aliqua voluntas creata libera, quæ poſſit actum ſuum vnico tantùm inſtanti conſeruare, & immediatè pòſt ab eo ceſſare poſſe. In hac conuenio cum Bellarmino, Suario & Tannero; diſſentio tamen à nominalibus; cùm enim hi neceſſitatem permanendi in acto libero reducant in compoſitionem continui & temporis, quòd ſcilicet non ſequatur inſtans poſt inſtans immediatè, eo ipſo ſentiunt, nec diuinitus eſſe poſſe talem voluntatem, quæ liberè eo modo per vnicum inſtans operetur. Hoc autem fundamentum nullum eſt; & conſequenter ex hoc capite

21 non ſolùm diuinitus, vt in concluſione dico, ſed etiam naturaliter poſſet eſſe voluntas, cui vnico inſtanti tantùm liceret actum conſeruare. Quòd verò illud fundamentum ſit leue patet euidenter, quia res indiuiſibilis poteſt etiam datâ ſententia Ariſtotelis incipere intrinſecè, id eſt in inſtanti tota ſimul; & poteſt etiam deſinere extrinſecè, id eſt, *nunc eſt, & immediatè poſt non erit*: ipſa namque prima productio Angeli id neceſſariò habet; illa enim vt talis non durat niſi vnico inſtanti, ideò incipit intrinſecè, & deſinit extrinſecè. idem eſt in primâ duratione diſtinctâ Angeli; idem in alijs rebus oſtendi poteſt. Fortè etiam, datâ ſententiâ Ariſtotelis, res indiuiſibilis non poteſt deſinere intrinſecè, vt multi neceſſariò putant dicendum. quo principio dato faciliùs noſtra ſententia ſaluari poſſit. Sed quia oſtendi in Phyſicis diſput. 16. fine, etiam res permanentes deſinere extrinſecè, non vtor nunc eâ doctrinâ; addo tamen ex eodem loco, eo ipſo quòd res permanens deſinat extrinſecè, & intrinſecè debere conſequenter admitti, ex eo capite non repugnare rem aliquam indiuiſibilem vnico tantùm inſtanti durare.

Fortè objiciet quis, nulla eſſe in tempore inſtantia, ex quibus potuerim argumentum deſumere ad probandum, poſſe vnum actum incipere & deſinere in inſtanti; totum enim tempus ex ſolis partibus ſemper diuiſibilibus coaleſcit; ſicut ſolæ ponuntur partes in continuo permanenti. Reſpondeo, contrarium in præſenti ſupponi; nam omnes, etiam Vaſquez & nominales, ſupponimus actum illum incipere in inſtanti; & tota difficultas ſolùm eſt, an etiam in inſtanti poſſit deſinere; ergo inſtantia omnes ſupponimus: & ipſa ratio deſumpta ex eo, quòd res indiuiſibilis nequit incipere niſi tota ſimul, & conſequenter inſtantaneè, omnino probat debere aliqua concipi propria inſtantia in tempore. Conſtet ergo etiam in ſententiâ Ariſtotelis non poſſe eſſe difficultatem in eo, quòd actus aliquis liber duret ſolùm vnico inſtanti. Hoc autem ſuppoſito nulla alia difficultas eſt, quæ cogat dicere, repugnare diuinitus potentiam aliquam, quæ poſſit vnico tantùm inſtanti actum conſeruare vel protrahere vlteriùs, ſi velit.

Concluſio ſupponit inſtantia dari in tempore.

Si repugnet pura omiſſio, non eſt poſſibilis voluntas vno tantùm inſtanti actū conſeruans.

Dico tamen Secundò, Si vera ſit ſententia docens non eſſe poſſibilem puram omiſſionem liberam, probabilius, imò euidens omnino eſſe, penitus repugnare aliquem actum, qui vno tantùm inſtanti liberè exiſtat. Probatur, 22
quia datâ eâ ſententiâ non poſſet ceſſare liberè prior actus, niſi altero immediatè pòſt incipiente, per quem fieret libera omiſſio prioris. Atqui talis immediata ſucceſſio actus datâ eâ Ariſtotelis ſententiâ omnino repugnat; nam tunc ſequeretur immediatè inſtans poſt inſtans; quod illa ſententia negat. Sequela verò probatur, quia prior actus habuit vnicum inſtans; ſecundus habuit etiam vnicum inſtans; quia cùm ſit indiuiſibilis, incipit totus ſimul, ergo inſtantaneè. Vt verò à confuſis terminis abſtrahamus, id probo euidentiſſimè; nam & ille ipſe ſecundus non minùs eſt liber quàm prior; ergo ſicut prior ſolùm durauit vno inſtanti, ita ſecundus potuit vno ſolo; & tunc clariùs apparet ſucceſſio immediata inſtantium. Quæ difficultas in noſtrâ ſententiâ admittente puram omiſſionem liberam non ita premit, quia poteſt ſaltem terminis confundi res ac dici, omiſſionem illam non eſſe inſtantaneam, ſed ſucceſſiuam, quia eſt eſſentialiter negatio actus pro tempore diuiſibili; vnde ex omiſſione non ſequitur ea immediata ſucceſſio inſtantium, quæ ſequitur, ſi actus poſt actum inſtantaneum admittatur. Quia autem ego admitto eam puram omiſſionem, poſſum primam concluſionem benè defendere. Et Pater Vaſquez, qui etiam agnoſcit puram omiſſionem liberam, non poteſt ſolidè illam oppugnare.

Dices;

Obiectio. Dices; Eadem difficultas eſt in noſtrâ ſententiâ, quæ in negante puram omiſſionem; nam eſto non teneatur voluntas in noſtris principijs elicere actum poſitiuum, quando priorem omittit, poteſt tamen, ſi velit, illum elicere; ceſſare enim poteſt volendo ipſam ceſſationem reflexè. quo poſito ſic argumentor: Ea voluntas omittens per actum poſitiuum contrarium amorem, v.g. Dei, habet duas libertates inſtantaneas, vnam poſt alteram immediatè; ſupponimus eum primum actum vnico inſtanti duraſſe: ſecundus quia in ſe diuiſibilis etiam debuit inſtantaneè incipere, vt paulò antè argumentabamur, ergo datum fuit inſtans poſt inſtans. Hoc autem vnicum eſt abſurdum quod intulimus in ſententiâ negante puram omiſſionem; ergo eadem eſt repugnantia in noſtrâ ac in illâ. *Solutio.* Reſpondeo, ob hanc difficultatem neceſſariò debere dici, illam voluntatem liberam ad efficiendum actum pro vnico tantùm inſtanti non poſſe omittere illum per actum reflexum, ſed debere id fieri purè omittendo, eam verò omiſſionem inceptur am extrinſecè, *Nunc non eſt, & immediatè poſt erit.*

Vrgetur obiectio. Secundò tamen vrgebis, Si ea voluntas velit conſeruare liberè ſuum actum, efficiet etiam vt dentur duo ibi immediatè ſuccedentia inſtantia: Primum, vt ſupponimus, in quo incepit; & ſecundum, in quo conſeruat etiam liberè actum illum: nam ſicut fuit inſtantanea prima productio, ita debet eſſe ſecunda; quia & actus eſt indiuiſibilis, ideoque non videtur magis neceſſarium, vt totus inſtantaneè incipiat quàm totus ſecundò de nouo liberè conſeruetur. *Soluitur.* Reſpondeo, difficultatem hanc eſſe valdè magnam; idque tamen oritur ex eâ ſententiâ Ariſtotelis, & communis eſt omnibus alijs rebus, etiam extra materiam noſtram, cur ſcilicet, ſicut prima productio ſolis aut Angeli eſt inſtantanea, non etiam ſit ſecunda & tertia, & ſic ſuccedant ſibi immediatè inſtantia vnum poſt alterum; debent ergo omnes reſpondere, etiamſi, quando res indiuiſibilis tranſit à non eſſe ad eſſe, debeat ea mutatio in inſtanti fieri, non tamen ideò eodem modo in conſeruatione contingere id, hanc neceſſariò eſſe ſucceſſiuam; nam conſeruatio includit in ſuo conceptu latitudinem, quam non dicit prima productio. Vnde ea voluntas, quæ poſſet in primâ productione eius actus ſolùm vnico inſtanti hærere, ſi tamen illum velit conſeruare, neceſſariò debebit in eâ conſeruatione per partem proportionalem hærere, non aliter ac Deus vnico inſtante Angelum producens, eſto queat illum immediatè pòſt deſtruere, non tamen poteſt iterùm immediatè poſt deſtructionem illum ſecundò producere; quia tunc darentur tria inſtantia ſibi immediata, productionis primæ, annihilationis, & reproductionis: ſicut ergo in deſtructione debuiſſet hærere per partem proportionalem, ita debuiſſet in ſecundâ conſeruatione hærere per partem proportionalem, caſu quo noluiſſet eum non annihilare immediatè pòſt.

23 Quod idem de eâ voluntate, de quâ diſputamus, dicendum eſt; ſi ſcilicet actus vltra vnum inſtans duret, neceſſariò debere durare multis alijs, imò infinitis, ſeu parte temporis infinitè diuiſibili.

P. Suarez affirmat in instantibus Hanc videtur fortiter negare Pater Suarez eo loco de gratiâ, vbi contra Vaſquez agit, multis ſemper ſupponens, non ſolùm in primâ productione non teneri voluntatem poſt primum inſtans durare, ſed nec in ſecundâ nec in tertiâ; vnde abſolutè fatetur eſſe infinitas durationes liberas, libertate diſtinctâ formaliter. *Actus duratione eſſe infinitas liberas durationes.* Quomodo autem præmium, aut pœna in infinitum non creſcat, aliter explicat. de quo infrà diſput. 42. à ſectione 1. Noſtra ergo concluſio manifeſtè paulò antè probata eſt; *P. Suarez impugnatur:* nam ſi darentur in eâ morulâ inſtantaneâ hæ diſtinctæ libertates, neceſſarium eſſet, vt totum tempus illud componeretur ſolis inſtantibus; in Angelo v.g. qui pro ſuo libitu ſe determinaret ad actus diſparatos, ad vnum poſt alium, ceſſando à primo, & accipiendo ſecundum, rogo, an in ſecundo accepto teneatur durare vltra inſtans néc ne: ſi non tenetur, iam ibi ſuccedit inſtans poſt inſtans; & idem dicam de tertio, quarto, &c. Quòd ſi in ſecundo actu Angelus teneatur perſeuerare vltra inſtans per partem determinatam, infero inde euidenter, Ergo ſi primum actum conſeruaſſet per durationem primam inſtantaneam, non potuiſſet ab illo ceſſare poſt ſecundum inſtans, ſed debuiſſet in eâ perſeuerare per partem proportionalem; ergo non habuiſſet ibi infinitas conſeruationes cum nouis infinitis libertatibus, etiamſi duas concedamus illi. Quod argumentum proculdubio eſt demonſtratiuum. Vnde vlterius infertur quod anteà, dictam omiſſionem liberam ſecuram poſt actum durantem in inſtanti, ſi ſemel talem actum admittamus, neceſſariò debere reſpondere parti temporis diuiſibili; ideoque non poſſe in eâ, ſi eſſet mala, dari meritum ad pœnam infinitam ratione liberæ conſeruationis per infinitas partes temporis. Fortaſſe præcipuæ obiectioni ſuprà factæ poſſet reſponderi, non repugnare voluntatem deſinere poſt primum inſtans amoris Dei, v.g. per actum reflexum, quo diceret, *Volo non amare*; at talem actum non incepturum totum ſimul, ſed inſtar rei ſucceſſiuæ. *Occurritur cuidam ſolutioni.* Hæc tamen ſolutio inde minùs placet, quòd videatur deſtruere principium illud generale, quo probatur, rem indiuiſibilem debere totam ſimul inſtantaneè incipere; cumque ſecundus actus non minùs ſit indiuiſibilis quàm primus, profectò, ſi rectè indiuiſibilis primus incipit inſtantaneè, etiam debebit ſecundus. & ſatis de hac inceptione, quæ planè eſt ob difficultatem continui inexplicabilis.

Dico Tertiò: Siue in ſententiâ Zenonis, ſiue Ariſtotelicâ, non repugnat è contrario aliqua alia potentia libera, quæ non poſſit ab actu ceſſare in inſtanti ſequenti, ſed neceſſariò debeat illum trahere per morulam aliquam, v.g. per ictum oculi. 24 *Non repugnat voluntas neceſſariò conſeruans actum per aliquod ſpatium temporis.* In hac concluſione conuenio cum Vaſquez, nominalibus, Granado, Coninck, & alijs. Ratio autem eſt, quia nec apparenter poſſunt duo contradictoria reperiri in aliquâ voluntate, quæ ſemel productum actum teneatur conſeruare aliquamdiu. Dices, Illa voluntas habet cognitionem boni & mali non minùs in ſecundo inſtanti quàm in primo; & obiectum non magis in ſecundo inſtanti attrahit quàm in primo; ergo ſicut potuit voluntas in primo inſtanti non amplecti illud obiectum, poterit etiam in ſecundo non amplecti, ſeu ceſſare ab amore. Reſpondeo negando conſequentiam. *Soluitur obiectio.* Ratio poteſt eſſe duplex. Prima, quia licet ea neceſſitas

Poteſt talis neceſſitas conſeruandi actum prouenire vel ex natura talis voluntatis,

non proueniat ex parte obiecti, prouenire tamen poteſt ex naturâ voluntatis illius; quæ ex ſe eſt talis, vt ſit libera ad incipiendum, rem tamen inceptam non poſſit omittere in inſtanti ſequenti. Sicut enim Deus ob ſuam perfectionem talis eſt, vt licet potuerit velle v. g. creare mundum, aut non velle, cùm tamen ſemel voluit, neceſſariò manet in eâ volitione, licet deinceps mundus non magis attrahat quàm anteà; ita poteſt aliqua creatura eſſe, quæ habeat aliquid de eâ neceſſitate ad perſeuerandum aliquamdiu in ſuis actibus, neque per hoc ſequetur illam eſſe Deum, aut habere aliquid creaturæ repugnans. Secunda ratio eius morulæ poteſt reduci in naturam ipſorummet actuum, qui petunt naturaliter durare octo v. g. inſtantibus, ſi ſemel exiſtant, licet non petant abſolutè exiſtere. Sic Angelus, qui naturaliter potuit non creari à Deo, ſemel tamen creatus, non poteſt naturaliter annihilari, quia exigit durare in perpetuum. Ergo idem faciliùs dicere poſſumus de actibus aliquibus liberis in ordine ad durandum per ſex, octóve aut plura inſtantia.

vel ex natura ipſorũ actuum.

25 Imò ex hoc capite nullam planè agnoſco repugnantiam in actibus aliquibus liberis, qui ſemel producti non poſſint ampliùs naturaliter deſtrui, & conſequenter voluntas non poſſit iam contrarium velle: & ſanè aliquid ſimile de facto Thomiſtæ omnes & multi alij agnoſcunt in Angelis, quorum voluntatem eſſe irreuocabilem dicunt; & licet ob rationes aliquas, quas ſuo loco poſui, Angelis id non concedatur de facto, ſanè nullum eſt nec leue argumentum probans, non poſſe diuinitus eſſe aliquam aliam potentiam liberam, cui id conueniat. Addo, eam neceſſitatem permanendi in eodem actu per aliquam morulam poſſe arguere imperfectionem aliquam; vt enim in motu locali poſſe moueri cum maiori velocitate, eſt maior perfectio, eſſe verò determinatum ad ſe mouendum tardè, eſt imperfectio; ita ſuo modo in voluntate: nam ſicut tarditas voluntatis conſiſtit in morulis aliquibus, quibus cogitur in actu hærere antequam ad alium tranſeat; ita etiam tarditas motus conſiſtit in eiſdem morulis, quibus debet retinere primam vbicationem productam, vt oſtendi ſuo loco. Non eſt ergo difficultas vlla in poſſibilitate talis voluntatis eo modo determinatæ ad perſeuerandum in ſuis actibus per aliquam morulam. Rationibus in oppoſitum ſatisfaciam ſubſectione tertiâ.

SVBSECTIO SECVNDA.

Altera pars noſtræ ſententiæ.

DIXI, diuinitus non repugnare vnam voluntatem, quæ cogatur aliquamdiu hærere; alteram item, quæ poſſit vno ſolo inſtanti conſeruare actum; iam oportet videre, è quarum numero ſit noſtra voluntas.

Voluntas, quæ de facto datur, non poteſt inſtantaneè operari.

26 CONCLVSIO ſit: Longè probabilius, imò ferè certum eſt, noſtram voluntatem, ſaltem dum in corpore detinetur, non poſſe operari inſtantaneè prædicto modo, ſed neceſſariò hærere aliquamdiu in ſuis actibus. In hac conueniunt Vaſquez & ceteri ſuprà relati, licet ex diuerſis fundamentis. Eam ego probo experientiâ ipsâ, quæ in ſimilibus occaſionibus magiſtra eſt vnica; poſitâ enim (vt in præcedentibus concluſionibus eſt probatum) poſſibilitate duarum voluntatum, vnius quidem operantis inſtantaneè, alterius verò cum aliquâ morulâ, non poteſt aliter oſtendi, è quarum numero ſit noſtra, quæ de facto datur, quàm recurrendo ad ipſam experientiam. Eam autem pro nobis ſtare ſic probo: In ictu oculi, ſi admittamus probabilem ſententiam Zenonis, ſunt plura quàm mille inſtantia, vt ex motu ſolis conficientis vltra mille puncta ſpatij facilè colligi poteſt: ſi verò loquamur in Ariſtotelicâ, certum eſt, in ictu oculi eſſe duas aut tres partes temporis determinatas vt minimùm: Angelus enim, & à fortiori Deus eam morulam diuidere poteſt in ſex vel octo determinatas. hoc pro me ſufficit. Inde ſic argumentor: Probet quis in ictu oculi elicere amorem v. g. & ceſſare, & iterùm incipere, experientur omnes ſanè ad vnum ſibi penitus eſſe impoſſibile, non ſolùm ter mutare actum, ſed vel ſemel, ergo non poteſt voluntas inſtantaneè efficere actum, ceſſare, & iterùm alium producere, quandoquidem vbi ſunt vel centum, vel ſaltem ſex ſeptémve morulæ, non poteſt voluntas bis facere eam mutationem. Reſponderunt aliqui 27
huic argumento, malè me ratiocinari, dum ex eo quod ego non poſſum facere infero, neque alios id poſſe, perinde ac ſi ſic argumentarer: *Ego non poſſum intra horam pedes conficere magnum milliare, ergo nullus homo id poteſt.* Sed contrà, quia non ſolùm propono id quod in me experior, ſed rem quæ explicatis terminis cuilibet prudenti apparet vera, ſcilicet, impoſſibile nobis eſſe intra ictum oculi quater (quid centies?) mutare actum; ego ſanè his auctoribus promitto, quòd ſi ipſi probando eam mutationem audeant ſine mendacij ſcrupulo dicere, ſe intra ictum oculi toties poſſe actus mutare, paratus ſim eis credere. Contrà Secundò, quia non agitur hîc de motu locali aut viribus corporalibus, quæ varias requirunt diſpoſitiones, quæque mihi poſſunt adeſſe, ideoque non benè in eâ materiâ argumentarer à me ipſo ad alios, aut è contrario (vt inſtantia allata probat;) agimus ergo hîc de libertate interioris voluntatis; in hac autem cùm per Dei gratiam agnoſcam, & quidem ſine deceptione, me eſſe liberum, & poſſe amare quæ alij, quando habeo cognitionem de illis, aut ceſſare ab amore, ſanè rectiſſimè infero, Si mihi non eſt liberum intra ictum oculi incipere volitionem ambulandi & omittere, ac iterùm aſſumere, maximè circa obiecta vbi paſſio haud dubiè me turbare ſpecialiter non poteſt; rectiſſimè, inquam, infero, nec alios habere eam libertatem ad tam frequentem mutationem intra tam breue tempus. Secundò ſuadetur hæc ſententia, quia per eam optimè explicatur, quomodo actus meritorius durans per ictum oculi non mereatur infinitum ſimpliciter præmium, & è contrario actus malus non mereatur infinitam pœnam; quod (vt infrà in materiâ de peccatis oſtendam) non poteſt probabiliter explicari, niſi hac doctrinâ ſuppoſitâ: ibi enim clarè reijciam aliorum ſolutiones, maximè eorum qui dicunt, per nouam liberam continuationem actus hominem non tam multum de nouo mereri quàm per primam productionem, ergo vel ſaltem ex hoc capite debet libenter admitti hæc ſententia.

Occurritur cuidam reſponſioni.

Dixi

28 Dixi in concluſione, *ſaltem dum anima eſt vnita corpori*; quia iam non diſputo, vtrùm ea tarditas veniat ex ſenſibus & appetitu materiali, an verò ex ipsâ naturâ voluntatis, ideoque hæc etiam ſeparata à corpore debeat tali modo operari; non enim habemus ſufficientia principia ad dignoſcendam cauſſam eius tarditatis.

Impotentia operandi inſtantaneè non prouenit à ſenſibus.

Probabile tamen mihi eſt in re dubiâ, id non prouenire à ſenſibus; nam in caſu à me poſito ad mutandos eos actus & reſumendos, non eſt neceſſaria mutatio actuum in ſenſibus; iam enim ſupponitur cognitio ſufficiens ex parte ſenſuum & intellectus; neque videtur neceſſaria ad eam ceſſationem liberam aliqua materialis noua operatio, quæ poſſet retardare; ergo probabilius refunditur in ſolam naturam voluntatis, niſi dicamus, numquam voluntatem appetere aliquod obiectum per actum ſpiritualem, niſi ſimul appetitus materialis efficiat aliquem actum circa illud idem obiectum aut ei ſimile; ratione verò eius actus materialis, qui in inſtanti non poteſt expediri, prouenire eam tarditatem. quod haud improbabile videtur.

An idem de voluntate angelicâ dicendum, dubium eſt.

Rogabis, an etiam de Angelis ſit idem dicendum, eos ſcilicet non poſſe ſtatim in ſequenti inſtanti ceſſare. Reſpondeo, rem eſſe dubiam, quia cùm iuxta priores concluſiones poſſit voluntas creata vtrumque modum operandi habere, hunc vel illum, & de Angelis nullam habeamus experientiam, quâ determinare poſſimus id quod eis de facto conueniat, nobis eſt res dubia, vt ſuo loco dixi. Aduerto, aliquos auctores nobiſcum in concluſione ſentientes eam inde probare à priori, quòd voluntas, dum operatur, ſe quaſi cum impetu proijciat in actum, ideoque non poſſit ſe continere, eo modo, quo quis, dum facit cum impetu ſaltum, non poteſt ſe ſiſtere vbi vult. Verùm hæc ratio non videtur ſufficiens; non enim habet aliud fundamentum, quàm ſimilitudinem eam ex motu corporali, quæ nulla eſt: nam homo vt imprimat ſibi impetum ad ſaltum, debet inniti loco ſolido; vnde in aëre non poteſt nouum ſibi imprimere, quo antiquum reprimat; nam antiquus non ceſſat niſi vel per contrariam reſiſtentiam, vel poſt morulam quâ petit durare. In voluntate autem non eſt talis impreſſio impetus, ſed mera productio actus, ad eum modum quo motum progreſſiuum naturalem producimus, quem ſiſtere poſſumus quando volumus. Ex eo autem quòd impetus materialis petat aliquam morulam, non video quare inferendum ſit, eam etiam peti ab actibus voluntatis, niſi id aliunde nobis conſtet.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur obiectionibus in contrarium.

29 IAM ad argumenta Bellarmini, Suarez & alias obiectiones, quæ poſſunt fieri in contrarium.

Reſpondetur primo argumento Bellarmini.

Nego autem in primis, ſequi ex noſtrâ doctrinâ quod obijciebatur à Cardinali Bellarmino, ſcilicet hominem per morulam aliquam benè aut malè operando nec mereri nec demereri; meretur enim merito primi inſtantis; & continuatio illa, quia ſaltem in cauſsâ eſt libera, denominatur etiam & eſt meritoria; ſolùm ergo ſequitur, illum actum nihil de nouo mereri per eam continuationem; quod libenter admittemus; imò

Reſpondetur ſecundo argumento.

(vt inſinuaui ſuprà) maxima huius ſententiæ vtilitas eſt, quòd in eâ nobiliſſimè explicetur, quomodo ex continuatione actus boni non ſequatur meritum infinitum etiam intra ictum oculi; quod verò addebatur ſequi ex hac ſententiâ, per continuationem deſinere actionem eſſe bonam aut malam, negatur ex dictis; manet enim bona ſaltem denominatiuè à primâ productione, ſeu in cauſsâ, licet non maneat bona aut mala nouâ bonitate & malitiâ, ſeu licet non ſit de nouo meritoria; id quod independenter ab hac opinione multi alij docent, vt videbimus infrà.

Reſpõdetur argumentis P. Suarez.

Ad rationes verò Patris Suarez reſpondeo Primò, me valdè mirari, quòd talem notam in ſententiam adeò communem in ſcholis videatur ſilentio comprobare, maximè ob tam debile argumentum. Nam quòd intra ictum oculi, vbi minimùm ſunt centum partes determinatæ, dicamus hominem, ſi in primo inſtanti cœpit peccare, non poſſe peccatum omittere, & dolere quinquageſies; quis prudens dicet eſſe abſurdum? & non potiùs aſſerere nobis poſſibiles eſſe tot eas mutationes intra eum ictum oculi, dicet eſſe planè incredibile. Ratio à priori eſt, quia morula illa licet reſpectu Angeli & Dei ſit notabilis & perceptibilis, in ordine tamen ad nos ita eſt exigua, vt moraliter debeat per modum vnius inſtantis reputari, vt ex dictis conſtat clarè; ideò dico, nullum penitus eſſe abſurdum talem morulam ponere, in quâ nequeat homo dolere de ſuo peccato. id quod tam mihi certum experientiâ & terminorum explicatione, vt putem nec dubitari de eo poſſe. Adde, ipſum 30
Patrem Suarium tandem in noſtram hanc ſententiam conſenſiſſe; nam eo lib. 12. de Gratiâ cap. 25. num. 7. initio docet, humano modo omnino eſſe impoſſibile, actum habere vnicum tantùm durationis inſtans. Ex quâ doctrinâ ego ſic argumentor: Homo non habet libertatem ad id quod humano modo eſt ei impoſſibile, ergo neque ad ceſſandum in inſtanti ſequenti ab actu, multò autem minùs, vt ſimul efficiat actum oppoſitum pœnitentiæ, &c. Tam autem ibi vrgent omnia argumenta Patris Suarez contra nos.

Ariſtoteles explicatur.

Ad Ariſtotelem dico non repugnare nobis; fatemur enim, in eâ continuatione actus liberos non eſſe, & dominos illius, licet non diſtinctâ libertate à priori. de quo vltimo ibi non agit Ariſtoteles. Adde, illum in Ethicis loqui de duratione perceptibili reſpectu noſtri; quia ea ſola ad genus moris, de quo ibi agebat, ſpectat; oſtendi autem, etiamſi Deus videat decem, centum, mille, fortè etiam infinita inſtantia, pro nobis tamen eſſe per modum vnius tantùm inſtantis in ordine ad mutandos actus, vel ceſſandum ab eis.

Ad tertium, quòd hæc ſententia ſit impertinens ad ſoluendam difficultatem, dico me contrarium infrà clarè probaturum, admittendo etiam in ſequentibus morulis debere eſſe eam neceſſitatem. Nec video cur P. Suarez maius abſurdum in ſecundâ quàm in primâ morulâ inuenerit; cùm ratio & experientia idem omnino probet de ſecundâ & tertiâ, &c. quod de primâ.

Ad quartum, quod coincidit cum argumento à me addito, reſpondeo ex dictis, conſtare eſſe rationem ad negandam eam libertatem in quo-

libet inſtaori, quod in naturam ipſius voluntatis, quam experientiâ noſcimus, refundendum eſt. Neque huic doctrinæ contrarium eſt quod de mutatione voluntatis angelicæ diximus ſuo loco, quia ibi iam ſupponebamus contra Thomiſtas, Angelos poſſe ceſſare ab amore quem ſemel habuerunt; & ſolùm quærebamus, an tunc poſſent habere contrarium actum ſiue in inſtanti ſequenti, ſiue medio anno pòſt. id quod ſine dubio diuerſam planè difficultatem includit à præſenti. Secundò, quia ibi agebatur de omni omnino voluntate creaturæ purè ſpiritualis; quaſi ex conceptu omnis voluntatis creaturæ purè ſpiritualis ſeu angelicæ ſit irreuocabilitas; id autem non eſſe clarè ibidem oſtendi, quia etiam de facto eam reuocant. Hîc autem præcisè doceo poſſe eſſe aliquam voluntatem, quæ ex ſpecifico & particulari ſuo conceptu eam habeat irreuocabilitatem. Aliud enim longè eſt, *Omnis debet neceſſariò id habere*; aliud verò, *Aliqua poteſt id habere*. Tertiò denique, quia hîc agitur de morulâ aliquâ moraliter quaſi inſtantaneâ, ibi autem de totâ duratione ſequenti, etiam per æternitatem. Ad Tannerum nihil dico, quia nullum attulit contra nos argumentum ſpeciale.

DISPVTATIO SEPTIMA.

Cetera quæ ad potentiam liberam ſpectant diſcutiuntur.

SECTIO PRIMA.

An potentia libera neceſſariò ſit actiua.

1 *Varia ſententia.* QVÆRIMVS, an diuinitus poſſet eſſe potentia libera non actiua. Prima ſententia aſſerit, potentiam liberam eſſe potentiam purè paſſiuam. Pro eâ refertur Godefridus quodlib. 6. quæſt. 7. & Ægidius quodlib. lib. 3. quæſt. 16. Secunda docet, potentiam volitiuam eſſe partim paſſiuam, partim actiuam: pro quâ refert Bellarminus ſuprà cap. 10. Gabrielem, Gregorium, Paludanum & Caietanum. Tertia denique ſententia eſt ipſius Bellarmini ibi, qui ait, liberum arbitrium eſſe potentiam purè actiuam: pro quâ opinione citat Diuum Thomam 1. p. quæſt. 81. art. 4. Scotum, Henricum, Capreolum, & Ferraram. difficultatem hanc ſequentibus concluſionibus decido.

Poſſibilis eſt potentia libera tantùm materialiter influens in actum. PRIMA CONCLVSIO: Si potentia paſſiua ſit vera cauſſa rei illius quam recipit, vt communis ſententia docet; ponit enim cauſſam materialem vt veram, & vt rigorosè producentem & influentem in actionem; ita vt actio & paſſio ſit eadem indiuiſibilis entitas, æqualiter procedens ab efficiente & à materiali: ſi, inquam, hæc ſententia vera ſit, poſſibilis etiam eſt cauſſa merè paſſiua, ſeu materialiter tantùm producens actum, quæ ſit in eâ cauſſatione libera. hoc probaui fuſiùs in libris de Animâ; & nunc breuiter inſinuo; cùm enim admiſsâ eâ doctrinâ de cauſſalitate materiali tam non poſſit effectus exiſtere, niſi concurrat ea cauſſa materialis, quàm non poteſt, ſi non concurrat efficiens, non repugnat ex hoc capite eſſe in poteſtate eius cauſſæ ſubiectiuæ, ne producatur effectus, ſi ipſa non det ſuum concurſum; aliunde verò non repugnat, quòd illa ſecum trahat aliâs cauſſas efficientes, quæ cum ipſâ concurrunt, & non ſint in ſe liberæ. Sicut enim poſitâ ſolâ applicatione (quæ eſt conditio pura, & non concauſſa, ne quidem materialis) ignis determinatur ad agendum, cur, quæſo, repugnabit aliquam eſſe voluntatem, quæ ſolùm materialiter cauſſet ſuos actus, hi verò cauſſentur efficienter ab habitu in voluntate reſidente; quæ tamen voluntas eius ſit naturæ, vt ſi ſeipſam non determinat ad concurrendum materialiter, eo ipſo habitus nequeat efficienter influere; ſi verò è contrario voluntas ſe determinet, trahat ſecum habitum ad concurrendum efficienter. Profectò nulla in hoc apparet difficultas, ergo poteſt eſſe diuinitus aliqua potentia volitiua libera, quæ ſolùm materialiter producat ſuos actus.

Obuia & prima obiectio deſumitur ex vitalitate actus voluntatis; cui tamen ſæpè reſpondi, *Obiectio prima ſoluta.* & oſtendi gratis aſſeri, eam vitalitatem conuenire noſtris actibus. Pro quo aduerte, nos de vitâ noſtrâ ſeu de actibus noſtris vitalibus tradere nihil poſſe, niſi quod experientiâ poſſumus ſuadere: nam alia principia metaphyſica vnde deducamus eam vitam non habemus, iam hinc dico, experientiam quidem oſtendere in nobis eſſe amorem, odium, cognitionem, &c. ſingulis enim momentis id experimur, & hoc nos vocamus viuere, ſeu actus vitales: amorem autem hunc à nobis produci nullatenus oſtenditur experientiâ; vnde ergo, rogo, nos probamus amans & cognoſcens exigere produci à voluntate? Potero quidem ego vocem illam *actus vitalis* vſurpare pro amore phyſicè procedente à voluntate, quia ſignificatio imponi poteſt vocibus pro libitu hominum: tunc tamen reſtabit difficultas tota de re ipsâ, non de voce; & in quâ non ſufficit dicere *libet*, ſed debet oſtendi ratio, cur actus amoris debeat dici in eâ ſignificatione vitalis; ſeu, cur dicam illi conuenire id quod ego volo per eam vocem ſignificare; vbi non licebit neque recurrere ad experientiam; quia iam oſtendi per eam non ſuaderi talem productionem vllo modo: neque item dici poterit, *quia amor eſt actus vitalis*; id enim poſſet dicere idem per idem.

Obiectio ergo ſecunda, & melior ſit: Prior 2 eſt actio quàm paſſio, ergo non poteſt cauſſa *Secunda obiectio.* recipiens eſſe libera; determinabitur enim neceſſariò ab eâ actione priori. Nego antecedens; *Reſponſio.* iam enim ſuppoſui pro concluſione, actionem & paſſionem eſſe vnam eamdemque indiuiſibilem entitatem, quæ ſimul naturâ fluit à cauſsâ efficiente, & à materiali.

Obiectio tertia: Cauſſa paſſiua non poteſt ſe *Tertia obiectio ſoluta.* determinare; determinatio enim requirit formaliter actionem. Diſtinguo antecedens; *Cauſſa paſſiua,*

paſſiua, quæ purè recipit formam, & eam non cauſſat; tranſeat antecedens: *Cauſſa paſſiua, quæ ſimul recipit, & influit ſeu cauſſat formam*; nego antecedens: nam tunc producendo materialiter ſe poteſt determinare ea cauſſa, & ſimul determinare ſeu trahere ſecum alias cauſſas efficientes; ſicut è contrario de facto vna efficiens determinat alias coëfficientes; & ſimul materiales.

Satiſfit quartæ obiectioni.

Dices Quartò: Actio libera debet eſſe vitalis, ergo debet efficienter prodire à voluntate. Reſpondeo, ſæpè à me probatum, vitalitatem phyſicam non eſſe de conceptu cognitionis & amoris, ſed poſſe diuinitus eſſe potentiam creatam, intellectiuam & volitiuam, etiam per intellectiones & volitiones diſtinctas à ſe aut per infuſas à Deo ſolo.

Soluitur vltima obiectio.

Vltimò dices, Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 5. vt oſtendat, voluntatem eſſe liberam, dicit, illam non merè paſſiuè, ſed etiam actiuè concurrere; ergo neceſſaria eſt ad libertatem actiuitas. Reſpondeo, à Tridentino omne producere vocari *agere*; purè verò recipere vocari *ſe habere paſſiuè*: non enim tractat ibi Tridentinum quæſtionem illam philoſophicam, an materia prima
3 verè cauſſet formam equi, an verò illam ſolùm recipiat ſicuti recipit rationalem; iam autem dixi cauſſam ſolùm recipientem non poſſe eſſe liberam; vel ſi vis aliter, reſponde, apud Tridentinum idem eſſe actiuè ſe habere, ac ſeipſam determinare ad operandum, & non determinari ab alio. quo etiam ſenſu à Bellarmino cauſſam liberam vocari merè actiuam ſtatim oſtendam. Quod vel inde mihi perſuadeo; nam Concilium eo loco ſignificat nos eſſe liberos ad reſpondendum Deo vocanti, ſeu ad aſſentiendum inſpirationibus; quod autem inſpiretur nobis aliquid à Deo, ſupponit Concilium non eſſe nobis liberum, ſicut reuerà non eſt ſaltem immediatè; vnde ad hoc quòd inſpiremur dicit nos paſſiuè concurrere, ad reſpondendum verò inſpirationi actiuè. vnde ego argumentor ferè euidenter: Actiuitas, quæ conſiſtit in productione efficiente (de quâ hîc agimus) etiam reperitur in ipſis inſpirationibus diuinis, iuxta communiorem ſententiam; nam omnes illi actus vel quia vitales, vel ſaltem ex propriâ ipſorum naturâ efficienter de facto ab intellectu & voluntate producuntur, ergo differentia actiui & paſſiui inter eos actus, quam Tridentinum vult, non ex cauſſalitate efficiente, in quâ de facto omnes conueniunt, deſumitur, ſed ex eo, quòd ad inſpirationes recipiendas non ſe determinat voluntas, ſic verò ad reſpondendum eis inſpirationibus; ergo Concilium potiùs videtur mihi fauere quàm opponi, cùm per actiuum non virtutem efficiendi, ſed determinationem à ſe ſignificet.

Quod dictum de potentiâ paſſiuâ liberâ influente in actum etiam intelligendum de influente in ſolam vnionem.

Aduerto, quæ dixi de potentiâ ſolùm paſſiuè ſe habente, intelligenda non ſolùm vt in ordine ad productionem formæ, ſed etiam ad ipſam vnionem ſe habeat paſſiuè; nam ſi eſſet aliqua forma, quæ poſſet naturaliter exiſtere etiam in primâ ſui productione extra ſubiectum, non repugnaret tunc vt illud ſubiectum, etiamſi nullo modo formam eam cauſſaret, haberet tamen libertatem ad eam ſibi vniendam, dummodò in ipſam vnionem haberet verum influxum; tunc enim eadem eſſet ratio de libertate in ordine ad vnionem, quæ in ordine ad ipſam formam, iuxta proximè dicta.

Voluntas noſtra de facto eſt libera paſſiuè inadæquatè.

SECVNDA CONCLVSIO: Liberum arbitrium noſtrum de facto ſaltem inadæquatè eſt paſſiuum. Hæc eſt contra Bellarminum, non tamen contra auctores quos ille pro ſe citat. Imò addo, concluſionem noſtram ita eſſe certam, vt putem, Bellarminum aliquid aliud intellexiſſe per potentiam paſſiuam, quàm vox hæc propriè ſignificet: nam cauſſa paſſiua eadem eſt 4
ac cauſſa materialiter ſuſtentans actum; atqui de ratione potentiæ liberæ vt talis eſt recipere ſuam volitionem, vt per eam reddatur volens ſeu amans; quomodo enim amo liberè, ſi non informor, ſi non recipio ſeu patior amorem? Confirmo ex eodem argumento quo Bellarminus vtitur; ait enim, De conceptu actus liberi eſt, vt ſit actus vitalis, ergo debet oriri à principio intrinſeco. Benè ego ſic argumentor: Actus vitalis vt talis definitur, qui recipitur in principio à quo oritur, ſeu qui eſt intrinſecus, ſeu manet in principio à quo oritur; ergo de conceptu actus liberi eſt, non ſolùm oriri, ſed & recipi in eo principio; neque enim poſſunt eſſe intrinſeci à ſolâ productione, niſi ſimul ſit receptio in eo principio. & in hoc ſenſu nec D. Thomas, nec Ferrata, nec vllus ex citatis à Bellarmino dicit aut dicere poteſt, volitionem liberam nòn debere recipi in voluntate, ſeu in animâ, ſi potentiæ non diſtinguantur; ergo nullus negat voluntatem eſſe partialiter paſſiuam. Dico *vt liberè volentem*, quia iam non diſputo, vtrùm, ſi ſolùm efficeret illum actum, licet non vellet, per illum eſſet tamen libera; hoc ſaltem certum, tunc non futuram liberè volentem, ſed liberè producentem; de facto autem noſtra libertas maximè eſt ad amandum & odio habendum liberè. in quo effectu formali iam includitur neceſſariò paſſio & vnio.

Sententia Bellarmini contraria explicatur.

Crediderim, Cardinalem Bellarminum in- 5
tellexiſſe nomine potentiæ paſſiuæ illam quæ ab alio determinatur ad agendum, quaſi ab alio pateretur actum; & in hoc ſenſu libentiſſimè illi concedo, potentiam liberam non poſſe eſſe nec partialiter paſſiuam; quia ſi determinatur ab alio ad ſuum actum, ergo ipſa non eſt libera, ſed id quod eam determinat erit potiùs liberum. Inducor autem vt iudicem eam fuiſſe Bellarmini mentem; nam eo capite circa medium §. *Præterea nihil*. probat ſuam concluſionem oſtendendo, à phantaſmate & obiecto non pati voluntatem ſuum actum; quod idem de cognitione probat; & clariùs id docet capite ſequenti ferè per totum, ſoluendo argumenta oppoſita; ergo non de paſſione, quam ipſamet voluntas exercet recipiendo & ſuſtentando actum, ſed præcisè de paſſione ab alio vt à determinante loquitur: quæ ſententia, vt dixi, veriſſima eſt.

Ratio quædam Bellarmini reiicitur.

Fateor eumdem tradere paulò pòſt rationem aliam minùs bonam, quòd ſcilicet cognitio non poſſit concurrere immediatè ad eliciendum ipſum actum voluntatis, eò quòd hic ſit vitalis, qui debet eſſe à principio intrinſeco. Dixi hanc rationem minùs bonam; nam ſicut actus intellectus eſt vitalis (& pono exemplum in viſione Dei, vbi nulla ſpecies intrinſeca concurrit) eò præcisè quòd ab ipſomet intellectu partialiter producatur, & in eodem recipiatur, licet aliæ cauſſæ

cauſſæ non ſint intrinſecæ; ita à fortiori poteſt volitio eſſe vitalis, licet oriatur immediatè partialiter à cognitione, dummodò voluntas ipſa ſit concauſſa etiam immediata illius, & quæ ſe determinet ad actionem. Adde, cognitionem etiam eſſe quid intrinſecum ſubiecto amanti; & ex hoc capite etiam prout ab illâ oritur volitio oriri ab intrinſeco. Neque confirmatio quam addit eſt bona, ſcilicet, ſicut non poteſt dici ſine abſurdo, *Intellectio vult*, ita nec poteſt dici, *Intellectio producit volitionem*; quia ipſum velle formaliſſimè eſt volitio: reſpondetur enim, Sicut ſpecies ſeu obiectum partialiter producit cognitionem, quæ eſt intelligere, nec ideò obiectum dicitur cognoſcere, ita, licet intellectus inadæquatè concurreret ad volitionem, non ſequi, illum dicendum amare. Ratio eſt clara, quia (vt inſinuaui paulò antè) velle & intelligere dici non ſolùm agere, alioquin & Deus meam intellectionem & volitionem agens intelligeret, & amaret per meam intellectionem & volitionem; requirit ergo prætereà vt recipiatur in eo ſubiecto actus ille: cùm ergo intellectio non recipiat velle, non dicetur velle, licet producat partialiter ipſum velle; quidquid verò de his rationibus ſit, conſtat ex dictis, mentem Cardinalis Bellarmini circa eam cauſſalitatem paſſiuam bonam eſſe.

Cognitio eſt intrinſeca ſubiecto volenti.

6

Voluntas noſtra de facto etiam actiuè eſt libera.

VLTIMA CONCLVSIO: Voluntas noſtra de facto etiam eſt actiua, licet id non exigat conceptus volitiuæ, vt ſuprà oſtendi. Hanc probaui in libris de Animâ, & nunc breuiter; nos enim experimur in nobis amorem, odium, gaudium, &c. non vt calorem & frigus ab extrinſeco prouenientia, ſed ab intrinſeco per conatum in eos actus, laborando in eis habendis; nos incipere, ceſſare, prouocari ad odium, ad amorem allici: quæ omnia denotant eos actus à nobis produci, & non venire nobis ab extrinſeco, vt venit frigus & calor ab agentibus extrinſecis. Replicabis adhuc Primò, facilè poſſe dici eum conatum, &c. eſſe tantùm conditiones, quibus poſitis Deus ſolus in nobis producit amorem aut odium; non verò inde inferri, hos actus à nobis immediatè fieri. Reſpondeo, hanc replicam iam ſaltare extra chorum; deſtruit enim omnem omnino cauſſalitatem creaturæ; dicam enim ego, nec ignem calefacere, nec glaciem frigefacere, nec ſolem illuminare, nec hominem ſe mouere, ſed Deum ad præſentiam ignis, glaciei, ſolis, &c. producere omnes eos effectus; creaturâ ipſâ nullatenus concurrente: quod tam facilè poteſt ſuſtineri, quàm noſtram voluntatem non producere ſuos actus amoris, & odij. Sicut ergo vix vllus adeò fuit audax, vt igni vim calefactiuam negaret, & glaciei frigefactiuam; ita nullus debet nobis vim producendi amorem & odium negare; quia tam videtur experientia dictare in nobis eſſe amorem & odium, poſitâ cognitione obiecti boni aut mali, ac eſt calor ab igne, poſitâ approximatione ad paſſum; & hinc potiùs noſtra confirmatur ſuppoſitio. Rationem à priori vniuerſalem pro his omnibus caſibus reddidi in Phyſicâ tangens ſimilem quæſtionem de cauſſalitate creaturarum; nam quando ad præſentiam alicuius creaturæ videmus produci effectum aliquem, & aliunde non habemus rationem ad dicendum, eam creaturam eſſe puram conditionem, Deum ſolum ad præſentiam eius operari, non debemus vllo modo ei creaturæ vim talis effectus producendi negare, & ad Deum recurrere; vnde meritò dicitur, *Philoſophi non eſſe ad Deum recurrere, quando poteſt in cauſſas creatas effectus ille refundi.* Quæ ratio maximè locum habet in actibus odij & amoris, propter eorum in multis caſibus indecentiam; de quo paulò pòſt; ergo dicendum eſt, eos à nobis ipſis efficienter oriri.

Occurritur cuidam replicæ.

Ratio à priori conclusionis.

7

Replicabis Secundò, per ſolam cauſſalitatem materialem ſufficienter poſſe ſaluari etiam rigoroſam libertatem, ergo nos non poſſumus voluntati noſtræ de facto tribuere niſi eam ſolam; quandoquidem ſummùm poſſumus experientiâ probare, nos eſſe liberos. Reſpondeo, Licet ex conceptu formaliſſimo libertatis non probetur, probari tamen eâ ratione generali, quâ dixi paulò antè, ſcilicet non debere nos in ſimilibus caſibus ad ſolum Deum recurrere; ſed ſi nulla obſit ratio, dicendum, à creaturâ, in quâ tales effectus reperiuntur, eoſdem prodire, vt ex igne, glacie, &c. oſtendi; vbi ea cauſſalitas non probatur ex conceptu libertatis; ergo licebit etiam mihi probare in noſtrâ voluntate reſpectu amoris ex alio capite quàm ex libertate. Illud fortè hac occaſione quæri poſſet, vtrùm, datâ diſtinctione potentiarum, ſola voluntas recipiat amorem, an verò etiam ſubiectetur hîc in animâ. Reſpondeo, quæſtionem eſſe generalem, etiam ad intellectum; quamque ſæpe breuiter decidi, oſtendendo debere eos actus in animâ recipi immediatè ſaltem inadæquatè, quia anima ſola eſt quæ propriè intelligit, & per intellectionem ad amorem producendum determinatur, inde ipſa trahit ſecum potentias diſtinctas, ſi quæ ſint, non è contrario. Dixi ſaltem inadæquatè debere eos actus in animâ recipi, quia fortaſſe poſſet tunc dici, eos etiam inadæquatè recipi in ipſis potentijs; cùm per hoc non impediatur, quominùs anima ipſa verè intelligat & amet. Abſolutè tamen crederem probabilius, non eſſe eos ponendos niſi in ſolâ animâ, & potentias eas diſtinctas ad id præcisè ordinari, vt in genere cauſſæ efficientis determinent indifferentiam animæ, id eſt compleant illam efficienter, ſicut complentur per concurſum cauſſæ primæ; vt verò eos actus in ſe recipiat non indigere potentijs, eo planè modo quo in genere ſupernaturali concedunt omnes, habitus ſupernaturales charitatis, fidei, &c. iuuare in genere cauſſæ efficientis ad actus ſupernaturales, non tamen eos in ſe recipere.

Replica contra concluſionem.

Solutio eiuſdem.

Si voluntas diſtinguatur ab animâ, actus illius inadæquatè debent recipi in eadem animâ.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo libertas ſit circa finem & media.

QVÆRIMVS, vtrùm liberum arbitrium non ſolùm poſſit verſari liberè circa finem, ſed etiam circa media, aut è contrario, non ſolùm circa media, ſed etiam circa finem; an denique circa vtrumque; id eſt, in quo puncto voluntas libertatem habeat, an in eligendis medijs, an verò etiam in finibus. hac de re Bellarminus ſuprà cap. 14. Rem breuiter decido, quia facilis eſt.

Status quæſtionis.

Soluitur. eſt. Dico ergo, Non ſolùm habemus libertatem, propoſito fine v. g. eundi Viennam, vt poſſimus pro libitu eligere vel currum, vel equum, vel aliud medium; ſed etiam inter duo bona, quæ amantur propter ſe, vel ob honeſtatem, vel ob voluptatem poſſumus eligere hoc præ illo; ea autem bona ſine dubio ſunt hîc & nunc finis, quandoquidem non amantur propter aliud, ſed

8 propter ſe. Vnde obiter reijcio nonnullos docentes, libertatem eſſe quidem circa finem, conſultationem tamen ſolùm circa media: reijcio, inquam, quia ſicut poſſum conſultare, quod ſit medium vtilius, vt Viennam eam; ita poſſum conſultare, quæ ſit maior honeſtas, aut quæ maior voluptas, vt de eâ appetendâ propter ſe deliberem; ergo poteſt eſſe conſultatio non minùs de fine quàm de medio.

Conſultatio etiam poteſt verſari circa finem.

Objicies, eiuſmodi fines eſſe potiùs media; amantur enim propter beatitudinem vt ſic; in illâ autem amandâ non eſt libertas, ergo non oſtenditur libertas circa finem propriè. Reſpondeo, ea bona eſſe tunc propriè finem, & quidem vltimum actu: nam qui appetit voluptatem propter ſe, non ordinat eam tunc actu & expreſsè in alium finem. Quod verò dicitur, ea bona appeti propter beatitudinem vt ſic, vel falſum eſt, vel in bono ſenſu non obeſt noſtro intento. Falſum, ſi doceat, beatitudinem vt ſic eſſe vltimum finem; etenim à parte rei neque eſt neque poteſt eſſe vlla beatitudo vt ſic, quia hæc eſt res abſtracta per intellectum; finis autem vltimus debet eſſe aliquid, quod ego poſſim à parte rei conſequi. Si verò ideò dicantur ea bona appeti propter beatitudinem vt ſic, quia illud bonum eſt partialis beatitudo, quatenus hæc dicit aggregationem omnium bonorum, tunc ſuſtineri poteſt modus ille loquendi, qui eſt Patris Vaſquez, vt obſeruaui præcedenti Tomo: aſt inde nihil infertur contra nos; nam eo ſenſu non propter alium finem à ſe diſtinctum, ſed propter ſeipſa dicuntur ea bona appeti, quatenus ea etiam ſunt pars ipſius beatitudinis vt ſic, non verò quatenus inferunt aliud bonum à ſe; reſpectu cuius ſortiri queant rationem medij propriè loquendo.

Beatitudo vt ſic non eſt vltimus finis.

Vtrùm primus actus voluntatis circa finem ſit liber. Occaſione huius difficultatis diſputant nonnulli, vtrùm primus actus voluntatis circa finem ſit liber, an verò neceſſarius. Affirmant Scotus & Henricus apud Bellarminum cap. 14. eſſe liberum; Capreolus verò ibidem putat, primum actum eſſe complacentiam quamdam in bonum in vniuerſum non ſolùm neceſſariam, ſed à ſolo Deo voluntati paſſiuè tantùm ſe habenti infuſam: quam ſententiam tribuit D. Thomæ; Bellarminus verò cum Caietano & Ferrarâ ait, eam primam complacentiam efficienter quidem à voluntate oriri, dici tamen naturalem;

9 quia oritur ex inclinatione naturali, quam Deus in voluntate impreſſit; ad eum ferè modum, quo grauia & leuia dicuntur moueri à generante. Pro quâ doctrinâ citat D. Thomam 1.2. quæſt. 9. art. 4. & 6. Quòd complacentia illa verè ſit à voluntate producta inde probat, quia eſt actus vitalis: de cuius conceptu eſt, quòd fiat ab ipſo principio intrinſeco.

In priori parte reſolutionis acquieſco his auctoribus, non tamen propter eorum rationem; nam ſæpè dixi, non eſſe neceſſarium, vt omnis cognitio & volitio ſit actus vitalis phyſicè, ſed ſufficere ſi ſit vitalis intentionaliter: ad quam vitalitatem non requiritur productio phyſica ab intrinſeco. Eam ergo complacentiam eſſe vitalem inde ſuadetur, quòd ſicut ceteri actus procedunt de facto à voluntate, & id admittit Capreolus; ita debet idem de eâ complacentiâ dici; nulla enim eſt ratio, quæ ſpecialiter probet aliter de illâ diſcurrendum.

Quoad ſecundam partem objici poſſet ex D. Thomâ, qui ait: *Si voluntas ſe moueat ad agendum, ergo ex aliquâ appetitione finis; quia omne quod agit, agit propter finem, ſeu ex finis appetitione*; ergo ante primum actum præcedit appetitio; illam autem non poteſt voluntas efficere; daretur enim proceſſus in infinitum; quia ad illam deberet alia præcedere, &c. ergo ad eum actum non ſe determinat ipſamet voluntas, ſed Deus illam. Addit tamen Bellarminus ita illum actum Deo tribui, vt quoad exercitium voluntas ſe determinet, non verò determinetur à Deo; vnde probat illum eſſe liberum.

Indico multum de nomine hic miſceri, de re autem ipsâ vix poſſe eſſe difficultatem. Pro quo oportet hîc diſtinguere varios ſenſus quæſtionis, ne in incertum vagemur: Primò enim poteſt inquiri, an quandocumque voluntas liberè incipit amare, ſiue id ſit primâ planè vice, cùm ad vſum rationis venit, ſiue poſteà totâ vitâ, quando poſt interruptos actus, ſiue per ſomnum ſiue per puram omiſſionem, de nouo amat, an tunc debeat habere, antequam appetat hunc vel illum finem, aliquem actum quo appetat bonum in communi; ſiue ad illum actum agatur à Deo ſiue non. Et circa hoc exiſtimo planè non eſſe neceſſarium talem actum præcedere ſemper; ſed propoſito v. g. poſt ſomnum obiecto particulari honeſto aut delectabili, poſſe immediatè voluntatem prodire in amorem illius liberum. Ratio huius eſt, quia nulla apparet neceſſitas ſemper ponendi ante omnem amorem alicuius obiecti honeſti aut delectabilis talem appetitionem boni in communi, maximè cùm bonum in communi, iuxta probabiliorem ſententiam, non ſit aliud quàm hoc & illud bonum confusè cognitum; cur ergo neceſſariò debebo ego amare hoc vel illud confusè, antequam determinatè amem hoc, ſi hoc primò mihi proponitur clarè & diſtinctè, & quidem ſæpè intuitiuè? quo caſu longè potentius eſt ad mouendum ad amorem ſui quàm bonum vt ſic. Et ſanè ipſa experientia contrarium oſtendit. Saltem ego in me non experior ſemper eiuſmodi actus, licet fortè aliquando reperiantur. Quòd ſi eo ſenſu loquantur hi auctores, non eis acquieſco. Ad 10
argumentum verò è D. Thomâ, quatenus huic reſolutioni videtur aduerſari, dico, voluntatem non agere ex appetitione finis, quaſi appetitio finis ſit aliquid præcedens, ſed agere appetendo finem; vnde benè poteſt incipere per appetitionem ipſam formaliter. & ita expreſsè docet ipſemet D. Thomas eo art. 4. in corp. licet meritò ibi dicat ad eam motionem debere præcedere cognitionem finis ſeu conſilium. quod longè aliud eſt.

Duplex ſenſus propoſitæ quæſtionis.

Non requiritur, vt voluntas ante appetitionem finis particularis appetat bonum in communi.

Secundus ſenſus propoſitæ difficultatis poteſt eſſe, an ille primus actus, ſiue ſit appetitio boni in communi, ſiue huius particularis, ſit liber tam quoad

quoad exercitium quàm quoad ſpeciem. Quoad exercitium fatetur iam libenter & meritò Bellarminus cum D. Thomâ; alioquin non poſſet voluntatis libertas in eiuſmodi actibus ſaluari; nec item apparet, cur ea bonitas ita confuſè cognita cogat ad amorem ſui. Quoad ſpeciem verò maior eſt difficultas. Cum diſtinctione huic quæſtioni reſpondendum cenſeo; ſi enim loquimur de bono in communi, ſeu de actu appetente bonum vt ſic, abſtrahendo ab hoc vel illo bono, tunc euidens cenſeo, actum illum non eſſe liberum libertate contrarietatis. Ratio eſt manifeſta, quia bonum vt ſic non poteſt eſſe obiectum odij: hoc enim ſolùm terminatur ad malum vt tale; ergo non poteſt voluntas odio habere bonum vt ſic; ergo actus ille non eſt liber libertate contrarietatis; nam hæc libertas dicit potentiam ad ceſſandum ab eo amore, & habendum contrarium actum, id eſt odium; de hac enim libertate nunc loquimur. & in hoc ſenſu locutus videtur Bellarminus. Nec quæſtio ſic propoſita difficultatem habet.

Primus actus voluntatis circa bonum in communi non eſt liber libertate contrarietatis.

11 Quòd ſi loquamur de primo actu, qui ſit amor alicuius finis particularis, v. g. de amore ſanitatis propter ſe; de amore honoris propter ſe; de amore voluptatis propter ſe; & inter ipſas voluptates de amore huius in particulari, aut illius in cibo, in hauſtu, &c. (dixi enim paulò antè, poſſe voluntatem incipere ſæpè amando immediatè talia obiecta propter ſe) non dubito, quin talis amor non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpeciem ſit omnino liber: voluntas enim propoſito illo particulari obiecto, v. g. immediatè poſt ſomnum aut poſt diſtractionem aliam, propoſitâ voluptate cibi, & aliunde vel nocumento phyſico, vel quod hîc & nunc ſit prohibitus, poteſt non ſolùm non appetere efficaciter cibum, ſed dicere, *Nolo illum habere; nolo enim peccare*; aut, *Nolo morbum tam vili emere.* & idem proportione ſeruatâ de ceteris particularibus bonis dicendum eſt. Neque puto vllum auctorem dicturum, in eo caſu actum illum futurum magis neceſſarium quoad ſpeciem, eò quòd ſit primus poſt diſtractionem, quàm ſi eſſet ſecundus, dummodò ſit tunc ſufficiens propoſitio rationis. hæc de re in hoc puncto dicenda videntur.

Sic verò primus actus circa bonum particulare.

Ad voces autem videtur illud ſpectare, an ille actus ſit Deo tribuendus non quidem eâ ratione, quaſi ad illum Deus determinauerit, ſed quatenus dedit voluntatem, ex quâ ille actus oritur. Reſpondeo Primò, nullum inconueniens eſſe eo ſenſu Deo illum tribuere: addo tamen in eodem ſenſu, ſi in rigore loquendum eſſet, omnes omnino actus voluntatis Deo tribuendos, etiam malos; nam etiam illi proueniunt ab inclinatione, quam voluntas habet ad bonum tam delectabile quàm vtile, quàm honeſtum; ea autem inclinatio in actu primo cùm non ſit diſtincta ab ipſamet hominis eſſentiâ, neceſſariò eſt à Deo producta. Vnde infero, non dicendum abſolutè eos actus à Deo oriri, ſeu non tribuendos Deo, ne ob paritatem rationis cogamur admittere propoſitionem alioquin malè ſonantem: quod maximè locum habet in eis actibus, ſiue primi ſint ſiue ſecundi, qui liberè etiam quoad ſpecificationem à voluntate oriuntur; non enim video, quare illi dicendi ſint naturales. In quo puncto Bellarmini modus loquendi non placet; ex vnâ enim parte dicit, omnes eos actus, quoad exercitium ſaltem eſſe liberos; aliunde dicit eos eſſe naturales: quæ duo videntur eſſe contraria; nam naturale in præſenti non poteſt ſumi vt contraponitur rei ſupernaturali; nam in eo ſenſu ceteri etiam ſecuti poſteà ſunt naturales; ſumitur ergo prout opponitur libero. quo ſenſu non poteſt aliquid liberum ſimul & naturale ſimpliciter dici; quia idem eſſet ac dicere, *liberum & neceſſarium.* Deinde etiam diſplicet, quod pro eo modo loquendi vtatur argumento, quod etiam libertatem quoad exercitium videtur impugnare; ait enim, *Omne quod mouetur, mouetur ex præuiâ appetitione finis*; vnde infert, ad eam prædiam appetitionem creaturam non ſe mouere, ne detur proceſſus in infinitum; inde enim inferri videtur: Si voluntas ad eam appetitionem non 12
ſe mouet, ergo ea non eſt libera. quod autem dicit, voluntatem non ſe mouere quoad ſpeciem, ſed quoad exercitium, nihil iuuat; quia principium aſſumptum, *Omne quod mouetur*, vel tam eſt intelligendum de motu quoad exercitium, quàm de motu quoad ſpeciem; & ſic, vt dixi, nimium probaret, vel certè nullibi vim vllam habebit. Iam ei reſpondi ex D. Thomâ paulò antè.

Primi actus voluntatis circa bonum in communi vel particulari non poſſunt propriè Deo tribui.

SECTIO TERTIA.

An libertas ſit eſſentialis actui.

Hac de re egi fusè Tomo Philoſophico diſput. 8. de Animâ ſect. 4. vbi oſtendi vt longè probabilius, eam non eſſe eſſentialem, ſed denominationem quamdam partim intrinſecam ab ipſo actu & productione illius, partim extrinſecam, tum à cognitione boni & mali, tum ab ipſomet concurſu Dei indifferenti in actu primo deſumptam; quia poſitâ cognitione indifferenti & eo concurſu, actus ille ſine vllâ intrinſecâ formalitate, aut prædicato, quo differat ab alijs actibus neceſſarijs, intelligitur prodire à voluntate potente eum omittere; id autem formaliſſimè eſt, illum eſſe liberum; ergo fruſtrà additur illi eſſentiale prædicatum, in quo libertas illius conſiſtat. Confirmo: Demus voluntatem efficere actum A, & carere potentiâ ad eum omittendum, ille actus eo ipſo eſt neceſſarius: ponamus, addi voluntati potentiam vt omittat illum, eo ipſo licet per poſſibile vel impoſſibile actus non mutetur, eſt veriſſimum dicere, Iſte actus oriebatur anteà à voluntate non potente ab eo ceſſare, & nunc oritur à voluntate potente ceſſare; ergo ille in ſe omnino immutatus poteſt eſſe liber aut neceſſarius ex ſolâ principij mutatione.

Negatiuam docet author.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm alicui actui libertas ſit eſſentialis.

Illvd diſcutiendum breuiter eſt, an ſaltem 13
reſpectu alicuius actus libertas ſit eſſentialis; ſicut licet veritas non ſit omni actui vero eſſentialis, ſunt tamen aliqui actus, quibus ea eſſentialis eſt ſaltem radicaliter; v. g. actus ſupernaturales

Status quæſtionis.

turales fidei diuinæ, viſio beata, & in vniuerſum omnes actus ſupernaturales; qui nec diuinitus falſi eſſe poſſunt.

Quomodo probent affirmatiuam partem aliqui recentiores.

Recentiores aliqui, vt quæſtioni reſpondeant, recurrunt ad hunc caſum, quo Deus alicui (& maioris claritatis gratiâ ponamus Angelum) reuelaret, *Ego tibi in inſtanti B dabo concurſum indifferentem ad amorem mei*; & in eo caſu Angelus amaret Deum amore ſupernaturali, ob eum fauorem donatæ ſibi libertatis; in quo caſu dicunt hi, Amor ille eſſentialiter ſupponeret libertatem in actu primo, à quâ oriretur, ergo eſſet eſſentialiter liber; ergo aliquis actus eſt eſſentialiter liber. Crediderim, adhuc in hoc caſu, ſi aliter non ponatur, non inferri, libertatem eſſe illi actui eſſentialem: nam eſto Deus dediſſet ei Angelo libertatem in inſtanti B, poterat ea eſſe ad alios actus, non verò ad illum, pro quo gratias agit Deo; qui potiùs videtur eſſe reflexus ſupra alios actus, non ſupra ſe. Ideò ergo ponenda eſt maior reflexio, vt ſcilicet actus dicat, *Ago gratias Deo, quia dat libertatem ad meipſum*; tunc enim quia ſupra ſe reflectit, etiam ſupponit libertatem erga ſe, & eſt eſſentialiter liber. Crediderim ergo Secundò, abſolutè poſſe admitti, ei actui radicalem libertatem eſſe eſſentialem, vt ſtatim explico; addo tamen priùs, eam reflexionem negandam à multis, ab his ſcilicet qui nulli actui concedunt vim ſupra ſe reflectendi. Fortè etiam aliqui ex his qui reflexionem in communi non negant inuenient hîc aliquam ſpecialem difficultatem, eò quòd actus ille ſit per modum gratiarum actionis, quæ iam priùs ſupponit beneficium; ergo non poteſt eſſe

14 actus ille eo modo ſupra ſe reflexus. Sed quidquid de hac difficultate ſit, quæ vtcumque ſolui poteſt; venio iam ad explicandum, quomodo actus ille ſit eſſentialiter liber. Dixi fore illum radicaliter liberum, non verò proximè: vt enim diſcurri in actibus intellectus etiam diuinis, quibus dixi, eſſentiale eſſe petere, vt obiectum exiſtat eo modo & tempore quo ab ipſis affirmatur, at veritatem non conſiſtere in hac exigentiâ formaliter, ſed in eo, quòd reuerà ita ſit obiectum, ſicut affirmatur per propoſitionem: nam actus qui dicit, *Petrus currit*, non ideò eſt verus, quia exigit vt currat Petrus; ſed quia reuerà ipſe Petrus actu currit, prout affirmatur per eum actum; atqui ipſa exiſtentia obiecti non eſt intrinſeca & eſſentialis actui, ergo neque veritas formalis adæquatè eſt intrinſeca, eſto eius exiſtentiæ exigentia eſſentialis ſit actui; eam autem voco ego radicalem veritatem. Ita in præſenti diſcurro de libertate ac dico, actum eſſe formaliter liberum non conſiſtere in eo, quòd exigat oriri à principio indifferenti; ſed in eo, quod actu oriatur ab eo concurſu; ſeu, quòd ita oriatur à voluntate, vt voluntas poſſit illum non elicere: at id, per quod poteſt voluntas eum non elicere, ſcilicet cognitio indifferens concurſus Dei, &c. non ſunt illius actus eſſentia, etiamſi exigentia horum omnium ſit eſſentialis, & identificata illi actui; ergo formalis libertas non eſt illi eſſentialis, ſed præcisè radicalis.

Aliud eſt, actum eſſe eſſentialiter radicaliter liberum; aliud proximè liberum.

Addo tamen vltimò in ſententiâ, quæ magnâ non caret probabilitate, quòd ſcilicet actus ſupernaturalis, v. g. eleëmoſynæ, poſſit diuinitus elici, etiamſi non præcedat cognitio ſupernaturalis, ſed ſolùm naturalis eius honeſtatis; quia licet nec diuinitus voluntas poſſit ferri in incognitum, non tamen videntur ſequi duo contradictoria, ſi ſolùm dirigatur cognitione naturali, cùm poſſit naturalis proponere idem obiectum omnino quod ſupernaturalis cognitio proponit, & ſimul recipiatur in eadem potentiâ in quâ ſupernaturalis. In hac ergo ſententiâ dicendum eſſet, neque quidem radicalem libertatem eſſe eſſentialem iſti actui; quod ſic oſtendo, ſupponendo aliud etiam principium receptum, quod actus ſupernaturalis voluntatis poteſt fieri, ſi apprehendatur honeſtas in obiecto, etiamſi reuerà in eo non ſit: ſic communiter dicitur, ipſam piam affectionem credendi poſſe eſſe ſupernaturalem, etiamſi re ipsâ non imperet actum verum fidei, ſed errorem; vt patet in pio ruſtico Catholico, qui malè in vno puncto inſtrueretur à Parocho.

Oſtenditur, probationem recentiorum non conuincere.

Ex his duobus principijs ſic argumentor: Si voluntati proponeretur per actum falſum, Deus dat tibi auxilium indifferens ad actum A, tunc ille actus ſupernaturalis, etiamſi reuerà non daretur talis concurſus, poſſet exiſtere, imò fortè naturaliter poſſet id fieri: ſicut exiſtente ſolùm fictâ neceſſitate pauperis poteſt volitio ſupernaturalis à prudentiâ ſupernaturali directa exiſtere; ergo etiamſi non eſſet re ipsâ verum, Deum 15
contuliſſe homini tale beneficium, quia tamen inuincibiliter homo iudicat ſibi collatum, poſſet in eo caſu locum habere prudentia ſupernaturalis dictans gratias Deo eſſe agendas; poterit ergo actus ille ſupernaturalis exiſtere, etiamſi reuerà Deus non dediſſet pro illo concurſum indifferentem; & conſequenter, etiamſi non eſſet re ipsâ liber; ergo nec radicalis libertas ex eo capite eſt illi eſſentialis.

Vnde vltimò abſolutè concludo, talem etiam eſſe contingenter liberum; vtrùm autem ex alio capite poſſit aliquis excogitari radicaliter eſſentialiter liber iam ſtatim dico.

Obijcies, Non repugnant diuinitus aliqui actus voluntatis, qui ex ſuamet eſſentiâ petant oriri à cognitione & concurſu indifferenti: quæ enim in tali exigentiâ contradictio? certè nec leuis cernitur; ergo dicendum erit, eos actus qui de facto exiſtunt tales eſſe. Reſpondeo retorquendo argumentum, Poſſunt eſſe alij qui id non petant; quæ enim, quæſo, in eis repugnantia? ergo hi qui de facto exiſtunt tales ſunt. Cur, quæſo, obijcientis conſequentia melior erit quàm mea? Reſpondeo abſolutè, me non inuenire in actibus vtriuſque eius diuerſæ conditionis difficultatem vllam; dico tamen, quia determinata exigentia magis eſt extraordinaria; eſt enim addere nouum prædicatum eſſentiale illis actibus; ideò non debere illam à nobis de facto poni ſine vrgenti fundamento; quale in præſenti non habemus: at indifferentia actus vt poſſit iam eſſe liber, iam neceſſarius, quia non arguit nouum in actibus prædicatum poſitiuæ exigentiæ, ſed ſolùm deſumitur ex indifferentiâ voluntatis in actu primo, aut ex neceſſitate illius, quam omnes debemus admittere, etiamſi poſteà actus eſſent diuerſi; diſcurrimus ſanè cum maiori probabilitate eam ponendo, quàm aſſerendo libertatem eſſe eſſentialem. Confirmo ex 16
principio illo communiter recepto, Non ſunt diuer-

Poſſibiles ſunt actus eſſentialiter liberi, non tamen dantur de facto.

Google

diuerſificandæ entitates ſine neceſſitate; atqui vt actum liberum, qui de facto ſit, diuerſificemus ſpecie à neceſſario, nullum habemus fundamentum; ergo non debemus eos diuerſificare; eſto in ordine ad potentiam abſolutam, vbi non attenditur neceſſitas, ſed præcisè, quòd non ſequantur duo contradictoria, admittamus libenter, poſſe eſſe actus alios ab his diuerſos eſſentialiter liberos: quod idem de veritate dico. Quo modo diſcurrendi in multis alijs materijs vſus ſum, & verò, Deo dante, vtar in ſequentibus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm libertas ſit eſſentialis ſaltem actioni ipſi.

ILLVD Secundò in dubium venitur, vtrùm ſaltem ipſi actioni ſit eſſentiale procedere à cauſsâ liberâ vt tali; ſed & de hac difficultate egi in libris de Animâ diſp. 8. de Animâ ſect. 4. à num. 74. oſtendique, nullam in ipsâ actione productiuâ actus liberi eſſe variationem, quando tranſit à libero in neceſſarium; ſed quia video Patrem Suarez cum diſtinctione in hoc puncto diſcurrentem, nonnihil addendum erit; ait ergo, dupliciter poſſe actum è libero fieri neceſſarium; Primò, ex clariori propoſitione obiecti, vt amor Dei ex fide liber ex viſione beatâ fit neceſſarius; in hoc caſu nobiſcum ſentit P. Suarez; aitque, non eſſe neceſſarium vt actio illa mutetur; nam cognitio non influit in actum amoris aut odij; ergo ex variatione cognitionis non ſequitur variari cauſſam à quâ ea actio procedebat; ergo poteſt etiam ipſa actio eadem numero manere. Secundo modo, Poteſt actus è libero fieri neceſſarius (inquit Suarez) eò quòd Deus miraculosè voluntatem ex ſe liberam hîc & nunc neceſſitat ad talem actum; & hoc putat fieri non poſſe, niſi mutatâ actione quâ producitur ille actus; quia non poteſt Deus voluntatem neceſſitare, niſi ipſo Deo aliter concurrente cum voluntate: quomodo enim, ſi Deus & voluntas eodem modo concurrant vt anteà, tranſit ille actus à libero in neceſſarium? quòd ſi alium Deus nunc adhibet concurſum, ergo etiam ipſa voluntas illum adhibet; nam Dei & voluntatis concurſus idem eſt realiter, ideoque non poteſt vnus ſine altero mutari.

Negatiuam amplecti tur Auctor.

Quid in hoc puncto ſentiat Suarez.

17

Nihilominùs adhuc eſt perſtandum in vniuerſali doctrinâ à nobis eo loci datâ; vbi etiam tetigi hoc argumentum; licet non ita ex profeſſo. Reſpondeo autem, in vtroque caſu, quando actus ille eſt liber, & quando eſt neceſſarius, eamdem eſſe cauſſam proximam etiam ex parte Dei: nam ſemper Deus concurrit immediatè per omnipotentiam ſuam, non autem per actus volitionis illam applicantes; ergo ſiue paret concurſum generalem per voluntatem indifferentem, ſiue per determinatam, & conſequenter ſiue neceſſitet, ſiue relinquat liberam voluntatem, ſemper manet eadem cauſſa immediata actus, & conſequenter poteſt manere eadem actio; haud aliter quàm dum mutatur actus è libero in neceſſarium ratione iudicij. Sicut enim iudicium ſeu viſio beata neceſſitat voluntatem, non quia actum efficiat, ſed quia antecedenter quaſi impellit, & cogit voluntatem vt eam actionem efficiat; ita planè dum Deus vult determinatè concurrere, neceſſitat noſtram voluntatem, non quia influat per diuerſam cauſſam, ſed quia non expectat vt determinetur à voluntate noſtrâ, ſed ipſe potiùs eam voluntatem determinat; quod formaliter fit auferendo illi vires ad omittendum, aut ad efficiendum actum oppoſitum, quibus viribus hic reddebatur liber: vires autem illæ non ſunt quæ concurrunt immediatè ad actum oppoſitum; quod iuxta ſententiam negantem puram omiſſionem liberam optimè intelligitur; nam in eâ ſententiâ potentia libera vt talis componitur ex duplici potentiâ ad duos actus poſitiuos; ergo ablatâ vnâ potentiâ, actus fit neceſſarius, manet tamen tota cauſſa, quæ in illum influit; nam altera potentia ad oppoſitum actum non influit in iſtum: in noſtrâ verò ſententiâ admittente puram omiſſionem liberam dicendum eſt id fieri per ſolam Dei voluntatem determinatam, quæ trahit voluntatem creatam ad operationem: nec nouum eſt, conditionem aliquam, quæ immediatè non influit, neceſſitare voluntatem, aut addere è contrario illi libertatem. 18

Diuerſus modus applicandi omnipotentiam non variat intrinſecè actionem.

Si verò inquiras vlteriùs, quid diuerſum ea volitio Dei nunc amet, ratione cuius ſit determinata: (ſi enim nihil damus diuerſum quod ſe teneat ex parte obiecti, non damus vnde differant duæ illæ voluntates. quod abſurdum eſt:) Reſpondeo, voluntatem indifferentem velle actum & carentiam illius inefficaciter, determinatam autem ſolùm velle actum, illumque efficaciter, ideò formaliter in actu primo tollere libertatem. Vide quæ dixi & in Phyſicâ & in materiâ de prædeſtinatione circa voluntatem generalem Dei; inde enim quæ hîc vltimò dixi clariùs intelligentur: illud vno verbo addo, differentiam volitionis efficacis ab inefficaci ab omnibus admitti non recurrendo ad diuerſitatem tenentem ſe ex parte obiecti; ergo cùm volitio efficax omnino antecedens tollat libertatem, inefficax non tollat, neceſſum nobis non eſt pro explicatione huius quæſtionis recurrere ad diuerſitatem ex parte obiecti; quam tamen paulò antè aſſignauimus. 19

Explicatur obiectum voluntatis diuinæ determinatæ & indeterminatæ.

Obijci tamen ſpecialiter pro actionis diuerſitate poteſt, ex his quæ ſuprà dixi oſtendens, omnem actum liberum durare neceſſariò per aliquam morulam: Habitus naturalis datus ad inclinandum potentiam indifferentem concurrit in primo inſtanti quo actus eſt liber, in ſecundo verò iam non poteſt influere; quia potentia operatur neceſſariò, habitus autem non iuuat potentiam quando hæc operatur neceſſariò, ergo, mutato principio actionis, neceſſariò actio antiqua debuit mutari, & alia ſpecie diuerſa aduenire. Reſpondeo Primò, Eſto totum id concedatur in propoſito caſu ob eam ſpecialem rationem, non propterea id vbique debere fieri. Reſpondeo Secundò, neque in eo caſu actionem mutari; manet enim habitus concurrens eodem modo, etiam quando actus non eſt liber ſicut anteà. Nam licet in potentiâ ex ſe non liberâ locum fortè non habeant habitus; de quo alibi; quando tamen iam ſunt in potentiâ ex ſe liberâ, tunc non ſolùm concurrunt ad actus liberos, ſed maximè ad neceſſarios; ideò ſolet dici, In actibus repentinis, qui tamen minimè ſunt liberi,

Soluitur obiectio probans actioni eſſentialem eſſe libertatem.

beri, cognoſci, quales homo habeat inclinationes & propenſiones tam à naturâ quàm à conſuetudine prouenientes, ideò etiam qui ſtulti fiunt, maximè de his agunt in ſtultitiâ, in quibus anteà dum ſapientes erant verſati fuêre; & idem eſt de ſomniantibus; ergo neque actioni diſtinctæ neque actui ipſi libero libertas eſt iudicanda eſſentialis.

20 *Altera obiectio ſoluta.* Obijcies Secundò, Si eſſet vna cauſſa, quæ poſſet calorem in præſentiâ contrarij producere, neceſſariò deberet habere actionem diuerſam ab eâ quæ id non poſſet, ergo actio quæ procedit à cauſsâ liberâ, ſeu potente operari in præſentiâ contrarij, erit diuerſa ab actione cauſſæ neceſſariæ. Reſpondeo negando conſequentiam; nam in antecedente ponuntur cauſſæ diſtinctæ ſpecie; at paulò antè nos oſtendimus, non mutatis neque quidem numero cauſſis poſſe actionem tranſire è liberâ in neceſſariam, & è contrario.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones contra præcipuam concluſionem.

Prima obiectio. CONTRA ſententiam initio ſectionis ſuppoſitam, & duabus præcedentibus ſubſectionibus magis declaratam, cum magnâ exaggeratione verborum ſic nonnulli obijciunt Primò: Repugnat in terminis, vt per concurſum Dei indifferentem de nouo accedentem reddatur actus aliquis peccaminoſus, qui anteà ex defectu libertatis non erat talis: nam concurſus Dei eſt in ſe bonus, forma autem bona non poteſt eſſe conſtitutiua actus mali in ratione talis, ergo neque ille concurſus poteſt complere formaliter libertatem; ergo debemus dicere, actum illum ex ſuamet eſſentiâ eſſe liberum & malum. *Solutio.* Huic argumento in varijs materijs reſpondi, quia & in varijs locum habet; in præſenti autem dico, *Poteſt res bona complere aliam in ratione mala.* poſſe rem aliquam in ſe bonam complere aliam in ratione malæ; ſiue ea res ſit dicenda forma illius concreti, ſiue connotatum, ſiue quomodocumque; id enim ferè pertinet ad quæſtionem de voce. Suppoſitio patet in rebus phyſicis; nam duæ voces in ſe bonæ facere poſſunt ingratam & malam muſicam: naſus in ſe bonus ſi reſpectiuè ad hanc faciem paruus eſt, conſtituet illam deformem, &c. *Ratio à priori.* Ratio à priori huius eſt, quia non eſt neceſſum, vt quælibet pars ha- 21 beat in ſe eam denominationem, quam habet totum ipſum ex omnibus illis partibus reſultans: ſic odium vt forma conſtituit obiectum odio habitum; ipſum tamen odium non odio habetur, ſed potiùs amatur; ſic viſio non viſa facit formaliter rem viſam; & ſic de alijs actibus ſenſuum; cur ergo res non mala non poterit facere ſeu complere formaliter aliam in ratione malæ? Deinde denominatio prioris in me v. g. reſpectu Antichriſti deſumitur inadæquatè ab ipſo Antichriſto, qui non prior, ſed poſterior me eſt; ſic denominatio dextri ſumitur inadæquatè ab vbicatione alterius: quæ vbicatio non dextra ſed ſiniſtra eſt: ſi ergo res, quæ eſt dextra, poteſt inadæquatè alteram complere in ratione ſiniſtræ, & è contrario ſiniſtra in ratione dextræ; cur non etiam res, quæ eſt in ſe bona, poterit aliam complere in ratione malæ? *Inſtantia ex principijs aduerſariorum.* Idem confirmatur contra aliquos ex aduerſarijs, qui cùm in præſenti negent ob prædictum argumentum libertatem eſſe denominationem intrinſecam, docent tamen, peccatum habituale nihil eſſe aliud quàm præteritum peccatum & carentiam condonationis diuinæ, per quam illa præteritio phyſica hodie conſtituitur in ratione malæ, & hominem reddentis dignum odio, cùm tamen ea carentia condonationis in ſe bona ſit, & à Deo ametur, ac eo modo, quo illa exiſtit, etiam conſeruetur à Deo nolente condonare, ſeu volente vti iure ex peccato acquiſito; ergo pari ratione poterit ipſa volitio, ſeu concurſus generalis indifferens, qui in ſe bonus eſt, conſtituere actum in eſſe mali; neque poteſt vlla aſſerri pro hac inſtantiâ diſparitas.

Recentiores nonnulli non admodum diligenter inſtantiarum & argumenti vim perpendentes dixerunt, etiam in his caſibus formam habere in ſe prædicatum quod tribuit ſubiecto; nam odium conſtituit ſuum ſubiectum in ratione odio habentis; ipſum autem odium eſt odio habens *vt quo*: ad alias verò inſtantias dicunt illas eſſe denominationes extrinſecas. 22 Verùm hæc reſponſio non eſt ad rem, quia odium non ſolùm denominat ſubiectum proprium odio habens, ſed etiam obiectum denominat, vt ſic dicam, maioris claritatis gratiâ, *malè volitum & inuiſum, execratum, odio habitum*; & tamen ipſemet actus non eſt à me vllo modo malè volitus, inuiſus, execratus, odio habitus, ſed potiùs amatus, volitus, &c. *Declaratur ampliùs ſolutio primæ obiectionis.* Viſio item materialis reddit albedinem viſam cognitam, non tamen ipſa viſio videtur aut cognoſcitur vllo modo per ſeipſam; & ſic in innumeris alijs. Quod item dicunt, odium eſſe odio habens *vt quo*, ſi rectè explicetur, nihil aliud eſt, quàm dicere, eſſe id quo potentia odio habet. In quo ſenſu ego etiam ſine vllâ formidine dicam, legem Dei in ſe bonam eſſe malam *vt quo*, cognitionem item indifferentem eſſe malam *vt quo*; quia & lex & cognitio ſunt id quo actus noſter conſtituitur inadæquatè in ratione mali. Vides ergo, per eiuſmodi modos loquendi nihil ſolidi deduci. Denique quod inſinuant, has denominationes eſſe extrinſecas, multò minùs ſatisfacit. Primò, quia etiam in meo caſu eſt illa denominatio extrinſeca; dico enim denominationem mali ſeu liberi ſeu peccati eſſe partim intrinſecam ab ipſamet ſubſtantiâ actus, partim extrinſecam à principijs indifferentibus & prohibitione. Secundò, quia etiam hæ formæ extrinſecæ ſunt non minùs eſſentiales concreto quod conſtituunt, quàm ipſæ intrinſecæ concreto intrinſeco; & non minùs vna quàm altera dat eam denominationem, ergo quoad punctum præſens, quod ſcilicet forma 23 poſſit *vt quo* tribuere alicui concreto denominationem planè contrariam ei, quam ipſa habet quaſi in ſe propriam, ſeu quam habet *vt quod*, per accidens eſt omnino, quòd inſtantiæ ponantur in formis extrinſecis, vel quòd in intrinſecis; ergo reſponſio horum auctorum non eſt ad rem.

Vltima contra obiectionem allatam inſtantia. Vt verò præcedentis argumenti contra nos imbecillitas clariſſimè appareat, vtar eâ inſtantiâ, quæ nullam patitur tergiuerſationem, quia deſumitur ex hoc eodem malitiæ puncto; ea autem

tem eſt in prohibitione actionis ex ſe licitæ, v. g. eſus carnis die Veneris; & idem eſt in omnibus rebus, quæ voto fiunt illicitæ; illamet numero comeſtio exterior, quæ ex ſe erat licita & indigna odio moraliter honeſto ante prohibitionem; illa, inquam, verè redditur iam mala turpis moraliter, digna odio honeſto, omnino indigna amore honeſto per ſolam prohibitionem ſeu legem, ſeu votum; quæ ſunt in ſe bona, amabilia honeſtè, indigna honeſto odio. Si ergo votum, quod eſt in ſe ſanctiſſimum, denominat & conſtituit moraliter malam ac odibilem comeſtionem carnis, ergo eadem lex, ſeu prohibitio, ſeu votum poterit denominare & conſtituere verè malum moraliter meum actum internum factum contra illud votum: & ſicut nulli venit in mentem dicere, ipſam externam carnis comeſtionem debere eſſe ſpecie diuerſam, eo ipſo quòd iam mereatur odium ſui, & moraliter ſit mala; diuerſam, inquam, ſeipsâ, quando non erat mala & illicita; ita dico ego, nulli debere in mentem venire, quòd meus actus, quando eſt malus, & dignus vt odio habeatur à Deo, ſit ſpecie ac phyſicè diuerſus à ſeipſo, quando eſt licitus: poteſt enim à lege ea diuerſitas oriri, vt in ipſo obiecto ab eâ oritur.

Secunda obiectio. Secundò obijciunt, ex noſtrâ ſententiâ ſequi, Deo tam diſplicere concurſum indifferentem, quem ipſe parat, & cognitionem proponentem bonum & malum, quàm voluntatem hominis de facto; nam ex vtroque ſimul ſumpto conſtituitur peccatum; neuter autem ſeorſim eſt malus, ergo eodem modo vnus diſplicebit quo alter; hoc autem videtur abſurdum, ergo. Nonnulli recentiores argumento ſuccumbentes dixerunt id eſſe ita, Deumque in actu prout coniuncto cum concurſu, & in concurſu prout coniuncto cum actu, ſibi diſplicere. Ego tamen hanc doctrinam ita iudico abſurdam, vt ſi aliter non poſſem argumento reſpondere, potiùs negarem libertatem eſſe extrinſecam, quàm dicerem, non magis diſplicere Deo actum ipſius hominis peccantis, v. g. odium ipſum Dei, quàm concurſum ſeu volitionem ipſius Dei. ſanè id ex terminis eſt manifeſtè falſum. Reſpondendum ergo, Deo ſolùm diſplicere noſtrum actum, ſicut reuerà ille ſolus eſt qui eſt malus; concurſum autem generalem præciſè eſſe conditionem, vt actus ille odio habeatur; & eodem modo de peccato habituali, & in inſtantiâ paulò antè allatâ de actione externâ, quæ ex voto aut lege in ſe bonis redditur mala, diſcurri debet, ſcilicet ſolum actum præteritum peccati, & ſolam ipſam comeſtionem carnis odio haberi à Deo; carentiam verò condonationis, & votum ſeu legem puram eſſe conditionem, vt hodie peccatum præteritum diſpliceat Deo, & vt eius carnium à me odio habeatur: neque enim neceſſum eſt, omnem conditionem tenentem id ex parte obiecti (etiamſi neceſſariò requiratur, vt obiectum illud ametur, aut è contrario odio habeatur) ipſam amari in ſe, aut odio haberi per illum eundem actum. Sic deſiderium non poteſt ferri niſi in obiectum abſens, non tamen ideò amatur abſentia: ſic voluntas leuandi pauperem non poteſt eſſe, niſi agnoſcat miſeriam ex parte pauperis; quam tamen illa voluntas nequaquam amat. & idem in multis alijs exemplis oſtendi poſſet, ſed ſufficiant prædicta. Vide diſput. 8. de Animâ, vbi rem hanc fuſiùs tractaui; ſufficiatque hîc breuiter ſubſtantiam difficultatis tetigiſſe.

24 Soluitur. Deus odio habens actum malum non eſt opus vt odio habeat omnes illius partes.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm detur libertas ad purè omittendum.

QVÆSTIO hæc fuſiſſimè ſolet ab auctoribus in præſenti diſcuti, vtpote ad cognitionem libertatis noſtræ, meriti ac demeriti valdè neceſſaria; ſed quia etiam ad Philoſophiam propriè ſpectat, eamque ibi diligenter tractaui diſput. 8. de Animâ ſect. 6. vix vllum ampliùs de illâ verbum faciendum videbatur. Ne tamen huic tractatui tam celebris quæſtio deſit, duobus verbis compendioſè inſinuabo, quæ ibi pluribus tradidi. Dixi ergo ibi, probabiliorem longè eſſe ſententiam docentem, poſſe dari puram omiſſionem liberam; quam eſſe è mente D. Thomæ ibidem probaui. Pro eâ ſtat Pater Suarius hîc ſect. 5. item P. Vaſquez 1. 2. diſp. 92. num. vlt. vbi expreſsè eam tradidit; ideò miror eum à Suario ſect. 5. citari pro contrariâ. Docuit quidem Vaſquez, peccatum omiſſionis numquam de facto contingere ſine aliquo actu, qui ſit illius occaſio; iudicauit enim eam puram omiſſionem liberam vix poſſe durare tempore perceptibili; intra quod tempus (vt docet Vaſquez) non obliget præceptum poſitiuum. At numero eo vltimo expreſsè agnouit Vaſquez omiſſionem puram & liberam, licet (vt dixi) breui tempore durantem; quod ad punctum præſens per accidens eſt. Eamdem defendit P. Hurtadus fusè diſp. 15. de Animâ à §. 99. Quam tenent multi alij recentiores; licet non omnes eam ſufficienter perſuadeant. Fusè eo loco de Animâ examinaui communes pro eâ rationes; probaui autem concluſionem Primò ſoluendo argumenta, quæ contra poſſibilitatem talis omiſſionis fieri ſolent: excluſis enim argumentis oppoſitis, ſtandum eſt pro libertate voluntatis. Secundò argumentis poſitiuis, quia eo ipſo quòd intelligam per poſſibile vel impoſſibile voluntatem ita elicere hunc actum, vt non cogatur illum efficere, iam concipio libertatem; & tunc eo ipſo concipio potentiam ad purè omittendum liberè; ergo non eſt neceſſarium ibi ponere alium actum, quo ea omiſſio fiat libera. Tertiò, quia de facto dantur in nobis multæ puræ omiſſiones liberæ, ergo. Patet antecedens; nam quando amo obiectum vt quatuor v. g. & potui illud amare vt quinque, ſine dubio eſt mihi liberum, quod non illud amem intenſiùs, ſeu quod non amem quantum potui; & tamen nihil poſui incompoſſibile cum eo quinto gradu; nec enim habui actum reflexum, quo nollem habere eam intenſionem maiorem; nec produxi quidquam in illis quatuor gradibus quod repugnaret quinto; ergo circa quintum purè ego omiſi. Quod enim quidam reſpondent, ſi cognitio ſit remiſſa, non eſſe liberam nobis carentiam intenſionis actus; ſi verò detur cognitio ſufficiens ad amandum intenſiùs, tunc debere nos amare obiectum cum eâ maiori intenſione quâ poſſumus; vel certè per

15

Sententia affirmatiua auctoris.

Rationes pro hac concluſione breuiter allatæ.

26

per actum reflexum dicere, Nolumus niſi intenſionem vt quatuor. Hæc, inquam, ſolutio planè eſt improbabilis; quis enim eos actus reflexos in ordinario modo amandi aut volendi obiecta expertus eſt? & tamen manifeſtè conſtat, paſſim potuiſſe nos intenſiùs illa obiecta amare. Ne verò hi perſiſtant dicantque ſe experiri tales actus, ſecundam adhibeo inſtantiam: quando enim odio habeo aliquod obiectum, potui ſimul cum eo expreſſo odio habere alium actum quo dicerem, *Nolo amare*; cùm enim hi auctores dicant amorem ideò eſſe mihi liberum, non quia poſſum illum purè omittere, ſed quia poſſum reflexè dicere, *Nolo amorem*, neceſſum eſt fateantur, tunc ipſum amorem fuiſſe cognitum, & conſequenter, me tunc potuiſſe dicere, *Nolo habere hunc amorem.* Qui actus non pugnat cum actuali odio; nam odio habere, & nolle amare, non ſunt contrarij, ſed amici actus; ergo tenebor tunc vtrumque habere. quod tamen nullus ex aduerſarijs, ſaltem quos ego vidi, dixit eſſe neceſſarium; ergo ſaltem circa illum actum reflexum purè omitto. Tertiò, quando proponitur mihi obiectum vt bonum indifferens ſeu finitum, nullâ propoſitâ poſitiuâ malitiâ, non cogor ad amandum illud; ergo poſſum tunc purè omittere, imò verò neceſſariò de

27 facto purè omitto, ſi illud non amo. Patet conſequentia; nam tunc temporis non potui illud obiectum odio habere, quia licet mihi non fuerit propoſita tanta bonitas quæ me traxerit neceſſariò ad amorem, non tamen fuit propoſita (vt dixi) malitia, ob quam illud obiectum poſſem odio habere, ergo non fui tunc liber ad omittendum amorem per actum odij. Præterea nec potui tunc reflexè dicere, *Volo non habere amorem circa hoc obiectum*; nam amorem non cognoui reflexè; ſolùm enim obiectum amoris noueram; nihil autem poſſum vt obiectum amare, niſi illud cognitum ſit; ergo tunc nihil amando, omittere purè potui. Quartò, ſi dum amo liberè, habeo (vt aduerſarij docent) libertatem ad volendum reflexè omittere ipſum amorem, inde infero, Ergo poſſum etiam reflexè ipſum amorem imperare; & tamen nullus dicit, tunc neceſſarium eſſe & amare & ſimul reflexè imperare amorem; ergo dum ſolum ipſum amorem elicio, purè omitto tunc illud reflexum amoris imperium: quod enim eodem inſtanti alios actus habeam eſt per accidens, dummodò illum (de quo diſputamus) ita omittam, vt nihil incompoſſibile cum illo ponam; eo enim ipſo ſaltem circa illum me gero purè omiſſiuè. Hæc & alia argumenta eo loci fuſiùs deduxi, & occurri diuerſis ſolutionibus, quæ eis adhiberi poſſent; alia verò pro noſtrâ ſententiâ, quæ minùs ſunt efficacia, ibidem reieci.

Soluitur breuiter præcipua obiectio.

Solui etiam nouiſſimam quorumdam contra noſtram doctrinam obiectionem inde deſumptam, quòd voluntas vt omittat liberè, debet aliquo modo moueri ab obiecto; moueri autem non poteſt, niſi per actum poſitiuum amet illud obiectum; ergo non poteſt eſſe pura omiſſio libera. Confirmant: Poſſunt proponi duo oppoſiti fines, ad

28 quos ſit vtilis omiſſio Sacri v. g. vel ad dormiendum, vel ad ludendum; atqui ab vtroque non poteſt ſimul moueri voluntas; quia non poteſt duo contraria ſimul intendere, vt ſunt ludere & dormire; ergo debet ab vno ex illis; ſed hoc non poteſt per puram omiſſionem præſtari; quia hæc non magis reſpicit vnum finem quàm alterum; ergo non poteſt eſſe pura omiſſio.

Huic obiectioni reſpondi, non eſſe neceſſarium, vt conditio dependenter, à quâ amatur aut reſpuitur aliquod obiectum, ametur in ſe aut reſpuatur; quod & paulò antè in præcedenti difficultate de libertate extrinſecâ obſeruaui: poteſt ergo voluntas per liberam negationem actus interpretatiuè amare omiſſionem Sacri v. g. dependenter ab eo quod nouerit, illam omiſſionem vtilem ad hunc vel illum finem; nec propterea ſequitur, debere voluntatem poſitiuo actu amare vtrumque finem. Vnde apparet eo modo etiam, ob oppoſitos valdè fines illam omiſſionem poſſe interpretatiuè amari ſine vllâ repugnantiâ: quòd verò fines ſint inter ſe oppoſiti, eſt omnino per accidens; nam licet non niſi vnus ſolus poſſit ſimul obtineri, quò tamen omiſſio ad plures quaſi dat optionem, eò magis redditur amabilis; & quidem quoad hoc etiam per actum poſitium poſſum dicere, *Amo illam, quia dat mihi libertatem ad varias res, vt inter eas mihi liberum ſit poſteà eligere:* magis enim eſt, poſſe eligere inter duo bona, quàm neceſſariò determinatè vnum debere accipere; ergo ex eo capite non poteſt negari poſſibilis pura omiſſio, quandoquidem per actum poſitiuum poteſt ob vtrumque finem modo dicto amari, id eſt ob commoditatem ad vtrumque. Vide hæc omnia eo loco fuſiùs explicata. Vtrùm autem pura omiſſio ſit ſufficiens ad meritum, dicam Tomo quarto diſp. 53. ſect. 2.

SECTIO QVINTA.

An potentia carens naturaliter libertate poſſit eſſe diuinitus libera.

HAC de re agit P. Suarius hîc ſect. 2. & 29
cum ipſo nonnulli recentiores; qui dicunt talem potentiam omnino repugnare. Fundamenta eorum ſunt.

Primum fundamentum negantium id fieri poſſe.

Primum, quia ſi potentia eſt neceſſitata ex ſe ad vnum, non poteſt nec diuinitus ad duo conſtitui indifferens; tunc enim extraheretur extra ſuum obiectum. Hæc tamen ratio in duobus videtur deficere. Primò, quia (vt oſtendi in materiâ de viſione & in materiâ de beatitudine ex ipſo Suario) non ſequuntur duo contradictoria; ex eo quòd vna potentia ſiue intellectiua ſiue volitiua eleuetur diuinitus ad cognoſcendum aliquod obiectum; quod naturaliter ea potentia cognoſcere non poterat. Sic ipſe Suarez inſinuat etiam de facto viſum beatorum eleuari ad videndam lucem ſupernaturalem, quam naturaliter non poſſumus videre;

Reijcitur.

& quidquid ſit de facto, certè in ordine ad potentiam abſolutam in tali eleuatione non eſt vlla repugnantia; non enim ſequeretur, potentiam extrahi extra ſuum obiectum ſupernaturale, ſed ſolùm extra naturale: ſicut quando eleuatur ad videndum Deum, extrahitur extra modum naturalem cognoſcendi Deum, non extra modum ſupernaturalem; quòd autem per eleuationem ſupernaturalem extrahatur extra modum ſeu obiectum naturale, tantum ab-

eſt ab abſurdo, vt potiùs id videatur neceſſum in omni eleuatione: ad hoc enim eſt eleuatio, vt extrahat potentiam ad id quod naturaliter efficere non poterat. Secundò deficit illud argumentum; nam vt potentia neceſſitata fiat libera, ſaltem libertate contradictionis, non eſt neceſſum eam extendi ad diuerſa obiecta; ſufficit enim ſi circa illud idem poſſit ſuſpendere actum, quem anteà non poterat omittere, iuxta ea quæ de purâ omiſſione cum eodem auctore diximus ſectione præcedenti.

30 *Secundum argumentum pro eadem ſententiâ.*

Sed contra hoc fit ſecundum Patris Suarij argumentum, Non poteſt voluntas eleuari ad ſuſpendendum actum; hoc enim eſſet naturam ſuam mutare & contra ſuam inclinationem agere. Neque hoc argumentum vrget; nam ſicut potentiæ ex ſe liberæ non mutant ſuam naturam, quando diuinitus determinantur ad vnum, ſiue id fiat per prædeterminationem, ſiue per volitionem efficacem Dei omninò antecedentem, ſiue per cognitionem, ſed præciſè eis additur aliquid quod eas cogat; ita è contrario ſi eleuentur ad reſiſtendum, non mutabunt ſuam naturam, ſed cùm anteà non habuiſſent vires ad reſiſtendum inclinationi ex parte obiecti prouenienti, iam diuinitus illis addentur tales vires; & ſic iam poterunt actum omittere. Vrget P. Suarius, quia hæc intrinſeca potentia ad ſuſpendendum actum non poteſt prouenire niſi ex mutatione ipſius voluntatis, ergo debet tranſire in aliam voluntatem. Ratio huius eſſe poteſt, quòd cùm naturâ ſuâ non habeant eam potentiam, non poſſunt niſi mutentur eam acquirere.

Reiicitur, quia nimiùm probat.

Reſpondeo, argumentum nimiùm probare, ſcilicet, neque intellectum neque voluntatem poſſe eleuari ad eliciendos actus ſupernaturales; quia anteà intellectus v. g. non erat potens ad videndum Deum, iam eſt potens; ergo iam eſt alius intellectus; & idem dico ſuo modo de voluntate. Reſpondeo Secundò abſolutè (quod & Suarez tenetur dicere pro his inſtantiis à me allatis) hoc, quod eſt mutari voluntatem per ſolam additionem comprincipij ſupernaturalis, non includere vllam repugnantiam; hoc autem ſolum in præſenti requiritur, vt voluntas poſſit ſuſpendere actum, ad quem ſupponimus naturâ ſuâ fuiſſe determinatam; aut vt poſſit è contrario efficere illum, ad cuius omiſſionem neceſſitata erat; hoc enim facto, iam eo ipſo ex neceſſariâ redditur libera.

31 Tertiò reſpondeo, quod & Pater Suarez debet fateri, poſſe eam eleuationem fieri etiam ſine mutatione ſeu additione intrinſecâ per ſolum auxilium extrinſecum; eo modo quo docemus in Societate poſſe fieri actus ſupernaturales ſine habitu per ſolam eleuationem extrinſecam Dei. quòd ſi adhuc vrſeris, Libertas debet eſſe ab intrinſeco, non poteſt ergo fieri per eleuationem extrinſecam; reſpondebo, requiri ad libertatem potentiam intrinſecam partialiter, non verò totaliter. Si enim voluntas ſiue ſe ſolâ ſiue confortata à Deo poſſit actum efficere aut omittere iam, eo ipſo eſt libera; hoc autem debent omnes in eleuatione ad actus ſupernaturales de facto: poteſt enim homini diuinitus communicari potentia faciendi amorem ſupernaturalem, quem naturâ ſuâ non poterat; & ex hac parte etiam ei conceditur ab extrinſeco libertas ad eum actum, quam anteà non habebat naturaliter; erat enim neceſſitata voluntas ex ſe naturaliter ad carentiam eius actus ſupernaturalis; ita etiam ego dico in ordine ad illum actum, quem naturaliter debebat facere, concedi ei poſſe libertatem ab extrinſeco: ſi enim è contrario voluntas eſſet determinata ad amorem ſui ex naturâ ſuâ, vt de Angelis multi docent, certè poſſent ei ab extrinſeco addi vires, vt ceſſaret ab eo actu, & eo ipſo fieret libera. Non enim magis repugnat ab extrinſeco concedi vires ad omittendum, quàm concedi ad efficiendum. Quòd ſi per puram omiſſionem id difficulter intelligatur, ſaltem intelligi poteſt, ſi diuinitus concederetur tali voluntati virtus ad eliciendum actum incompoſſibilem cum eo amore; ratione cuius tunc poſſet ab eo ceſſare, ſeu inter vtrumque eligere.

Poteſt voluntati concedi potentia ab extrinſeco ad aliquid faciendum quod per ſe non poterat.

Adde, in omnium ſententiâ libertatem in actu primo eſſe ab extrinſeco inadæquatè quatenus dicit concurſum indifferentem Dei: nam voluntas in ſe intrinſecè immutata tranſire poteſt à liberâ in neceſſariam, & è contrario, ex ſolâ mutatione eiuſdem concurſus diuini, è determinato in indifferentem tranſit, è neceſſario in liberum, ergo ex hoc capite non repugnat, potentiam, cui naturaliter non debetur niſi concurſus determinatus, diuinitus fieri liberam, dato ei miraculosè concurſu in actu primo indifferenti, quo libertas completur. 32

Poteſt potentia naturaliter neceſſaria diuinitus fieri libera.

Dicendum ergo cenſeo nullam eſſe in tali eleuatione repugnantiam: id quod ex ſolutione prædictarum obiectionum conſtat, & diſput. 8. de Animâ à num. 23. aliquibus poſitiuis argumentis confirmaui fuſiùs; maximè quia poteſt concipi ſine vllâ repugnantiâ potentia ideò determinata naturaliter, quòd non habeat vires niſi ad amandum id quod proponitur vt maius bonum, diuinitus autem confortetur, vt poſſit etiam id quod minus apparet amare. quæ in hac eleuatione repugnantia? quia nec extraheretur per hoc abſolutè à ſuo obiecto: illud enim idem minus bonum poſſet amare, ſi alterum maius non proponeretur; ergo quod eleuetur ad amandum illud præſente maiore, non eſt eleuari extra ſuum obiectum ſimpliciter, ſed in hac circumſtantiâ & per accidens; ſeu (vt clariùs dicam) tantùm eſt eleuari ad reſiſtendum maiori attractioni illius alterius boni; hoc autem non eſt vllo modo repugnans, vt ex terminis conſtat: ſæpè enim de facto potentiæ eleuantur ad reſiſtendum obiectis vehementer attrahentibus, vt intellectus ad cohibendum aſſenſum circa ea quæ videntur quodammodò euidentia; id enim præſtat habitus piæ affectionis erga myſteria fidei. Idem fit, quando, ſtante vehemente tentatione, voluntas roboratur ad reſiſtendum illi; hoc enim ſine dubio eſt quodammodò eleuari, ne trahatur ab obiecto, à quo alioquin traherentur hæ potentiæ; ergo non repugnat eam potentiam confortari diuinitus, ne trahatur iuxta naturalem exigentiam à maiori bono, eo autem ipſo illa reddetur libera; ergo non repugnat aliquam potentiam diuinitus eleuari ad operandum liberè, etiamſi ſit ad vnum naturaliter neceſſitata. Et hæc ſufficiant de libertate voluntatis.

DISPVTATIO OCTAVA.

De Voluntario directo & indirecto.

1 PRÆPOSTERVS alicui videri poſſet ordo hic diſputationum, cùm ratio voluntarij, vtpote prior & vniuerſalior quàm ratio liberi, videretur priùs etiam diſcutienda, non verò poſt libertatem declaratam; ita fortè in rigore ſe res habet; quia tamen ea quæ ad libertatem ſpectant quodammodò ſupponuntur ex libris de Animâ, & independentia ferè ſunt ab his quæ de voluntario & inuoluntario in ordine ad actus humanos diligentiùs ſumus diſcuſſuri, iudicaui eas diſputationes præponendas his quas deinceps ſubiungemus.

SECTIO PRIMA.

Qui communiter definiatur voluntarium.

Definitio Ariſtotelis.

VOLVNTARIVM definitur ab Ariſtotele 3. Ethicorum cap. 1. cuius principium eſt in ipſo agente ſciente ſingula in quibus eſt actus. Hæc definitio aliter tradi ſolet: *Voluntarium eſt à principio intrinſeco cum cognitione.* Video has definitiones eſſe valdè communes. Putarem tamen Primò ab Ariſtotele præcisè definitam actionem externam, quando ex perfectâ cognitione à nobis procedit; nam ipſe requirit, vt

Non conuenit niſi actioni externæ.

cognoſcantur ſingula in quibus eſt actus; hoc autem non habet locum, quando ſine vllâ actione externâ efficio amorem Dei vel proximi v. g. &c. qui actus in omnium ſententiâ ſunt voluntarij, imò & liberi eſſe poſſunt; & tamen non cognoſcuntur tunc ſingula, in quibus eſt actus; quia non eſt neceſſum ad amandum Deum etiam liberè, vt reflexè cognoſcam ipſum actum amoris, aut ſingula, in quibus ipſe eſt: & licet aliquando detur talis reflexa cognitio, impertinens tamen eſt ad efficiendum amorem voluntarium, & ſolùm poteſt requiri ad volendum

2 reflexè ipſum actum amoris, eumque imperandum; quo caſu dicetur etiam voluntarius, non ſolùm quia immediatè factus eſt à voluntate, ſed quia imperatus ab illâ perinde ac actiones externæ, quæ præcognitæ ab intellectu amantur immediatè à voluntate, & ex eo amore procedunt. Nunc autem non ago de voluntario imperato, ſed de elicito, ſeu prout ſignificat ipſum actum voluntatis, qui ab illâ immediatè procedit: in quo ſenſu non conuenit illi Ariſtotelica definitio de quâ agimus, quòd ſcilicet principium illius ſit in agente & ſciente ſingula in quibus eſt actus; quia vt immediatè elicitus non cognoſcitur reflexè, neque habet obiectum extra ſe quod ſit actus, vt dixi.

Reijcitur alia definitio declaratiua prioris.

Secunda definitio aut declaratio noua prioris eodem modo reijcitur, quia ea verba *cognoſcente ſingula* non tam ad obiectum actionis quàm ad actionem & circumſtantias ipſius debent reduci; quando autem amo Deum non habeo conſiderationem ſingulorum, ſed bonitatem Dei propoſitam per cognitionem amo; & tamen ille amor Dei eſt voluntatius; ergo, &c. Prætereà, etiamſi ſolam actionem externam dicamus voluntariam, iuxta hanc definitionem, adhuc ea nimiùm requirit. Vt enim eleemoſyna vel oratio ſit voluntaria, non eſt neceſſum cognoſci omnes circumſtantias quæ poſſunt in eâ eſſe. Fateor quidem, ſi omnino voluntaria debeat eſſe ea actio, debere etiam cognoſci omnes circumſtantias illius, præſertim eas, quæ ſi cognitæ fuiſſent, aliquo modo retardaſſent hîc & nunc eam actionem: at vt ſimpliciter ſit voluntaria, non indiget tantâ conſideratione.

3 Peculiari argumento vtraque allata definitio reijcitur.

Secundò reijcio vtramque definitionem, quia iuxta illam omne iudicium in nobis eſt voluntarium; quod tamen à nullo conceditur. Probatur verò ſequela, quia iudicium omne eſt à principio intrinſeco cognoſcente ſingula, non minùs quàm amor ſit ab eâ cognitione ſingulorum; nam in nobis præcedit apprehenſio de toto obiecto, antequam iudicium de illo feramus.

Reſpondent nonnulli recentiores Primò, quando dicitur, *voluntarium eſſe à principio intrinſeco*, intelligi à principio inclinato; quod ſolum conuenit voluntati; quæ propoſitâ bonitate inclinatur ad amorem illius, & propoſitâ malitiâ ad odium. Hæc ſolutio facilè reiicitur. Primò, quia ea verba, *à principio intrinſeco*, non ſignificant quod hi illis appingunt; nam actus omnis vitalis ab omnibus definitur *à principio intrinſeco*; quâ definitione comprehenditur actus intellectus & ſenſuum, &c. vbi tamen negatur ea inclinatio ab his auctoribus. Contra Secundò, quia non minùs inclinatur intellectus per apprehenſionem ad aſſentiendum veritati, & è contrario diſſentiendum falſitati, quàm voluntas ad amorem boni, imò multò magis, quia intellectus ita inclinatur, vt non poſſit cohibere iudicium ſeu ei inclinationi reſiſtere, voluntas autem poteſt ſuæ inclinationi reſiſtere; ergo ratione inclinationis potiori iure deberet iudicium dici voluntarium.

Occurritur quibuſdam reſponſionibus.

Reſpondent Secundò τὸ *ſingula* includere finem actionis; vt ſenſus ſit, *quod procedit ex cognitione vel à cognoſcente ſingula, id eſt à cognoſcente finem:* hoc autem non habet neque

4 illatio conſequentiæ, licet procedat ex cognitione præmiſſarum, neque item iudicium, quod non procedit à cognitione finis formaliter; habet verò hoc omnis actus voluntatis, qui neceſſariò habet finem pro obiecto ſeu motiuo. Verùm neque hæc ſubſiſtit. Primò, quia quidquid cognoſcitur per iudicium, cognoſcitur per apprehenſionem, vt & hi benè fatentur; ergo ſicut amor ideò procedit ex cognitione finis, quia amat quod nouit iudicium de bonitate diuinâ v. g. ita hoc idem iudicium procedet ex cognitione finis, quia idem ipſum obiectum notum fuerat per apprehenſionem, quod poſteà per iudi-

iudicium; ergo ſi per hoc notus eſt finis, etiam per apprehenſionem notus eſt finis; ergo non poteſt aliter amor eſſe ex cognitione finis propter iudicium, quàm hoc ſit ex cognitione finis propter apprehenſionem præcedentem. Et vt appareat, quàm malè ſubſiſtat horum explicatio, obſeruo, quod & ipſa definitio per ſe fert, in eâ non dici voluntarium eſſe, *quod ex cognitione fertur circa finem*; fortè enim ſi ita poneretur, locum haberet horum doctrina; nam ſola voluntas fertur circa finem formaliter, iudicium autem ſolùm quaſi materialiter; formaliter enim reſpicit intellectus verum vt verum. Non ergo ponitur definitio eo modo etiam ab ipſis recentioribus, ſed ſic, *Voluntarium est quod procedit ex cognitione finis*; ergo hi τὸ *finis* coniungunt præcisè cum cognitione, non cum amore aut actu inde ſecuto in voluntate: quo poſito clarè apparet, argumentum à me paulò antè factum habere vim, quia eo modo quo amor procedit ex iudicio cognoſcente finem, procedit iudicium ex apprehenſione cognoſcente eumdem finem: quòd ſi apprehenſio non fertur formaliter in finem vt talem, ſed vt verum; ergo etiam iudicium non ferretur in finem formaliter vt finem, ſed vt verum; ergo
5 repugnant hi in terminis, dum dicunt, voluntarium procedere ex cognitione finis vt talis, & intellectum non cognoſcere finem vt talem: repugnant, inquam; nam finis vt talis non dicitur reſpectu cognitionis, ſed reſpectu appetitus. Vnde ſi ad hanc quæſtionem de voce voluerint hi confugere, debuiſſent definitionem, vt paulò antè dixi, tradere, *Voluntarium eſt, quod ex cognitione procedit in finem*; & tunc excluſiſſent fortè iudicium reſpectu apprehenſionis.

Verùm ne & ſic tradita ea explicatio arrideat, impugno abſolutè Secundò eam ſolutionem, quomodocumque tradatur; nam in eâ explicatur idem per idem; tota enim difficultas manet circa eam particulam *finis*; ea enim eſt loco differentiæ vltimæ inter actus intellectus & voluntatis; nihil autem penitus per eam explicatur, niſi recurrendo ad eoſdem actus hoc modo, *Finis eſt, quod terminat actum voluntarium ſeu voluntatis*; &, *Voluntarium eſt, quod terminatur in finem*. quæ eſt identica explicatio voluntarij per finem & finis per voluntarium.

Quid intelligatur per rationem finis in obiecto cognitam vel amatam.

6 Vt verò meliùs hanc impugnationem intelligas, aduerte, rationem finis in obiecto non eſſe formalitatem aliquam re aut ratione diſtinctam, quæ ſolùm terminet actus voluntatis; quidquid enim eſt in ipſo obiecto, totum illud formaliſſimè re & ratione, etiam metaphyſicè loquendo, ſeu quomodocumque velis, tangitur per intellectum; nam ipſamet etiam ratio boni ſeu bonitas cognoſcitur, & quidem vt talis; cognoſcit enim intellectus formaliter quid ſit bonitas, & quomodo differat à veritate, &c. ergo non poteſt ex parte obiecti aſſignari formalitas aliqua, quæ ſit obiectum voluntatis, & non intellectus, ſeu quæ ſit formaliter finis; nam & ipſa ratio finis & omnia quæ in obiecto ſunt debent cognoſci; nihil enim volitum, quin præcognitum; ergo quòd obiectum illud dicatur finis reſpectu actuum voluntatis, eſt quædam denominatio purè extrinſeca proueniens ab ipſomet actu voluntatis: illud enim idem obiectum dum propter ſe amatur dicitur finis, dum verò cognoſcitur non habet eam denominationem; ergo quando hi auctores dicunt, *Voluntarium eſſe id quod procedit circa finem*, nihil dicunt aliud quàm, *Voluntarium eſſe id quod reſpicit obiectum denominatum finem ab actu voluntario*. quod haud dubiè eſt dicere idem per idem.

Tertiò reiicitur ea communis definitio; quia per illam non comprehenduntur omnia quæ ſimpliciter dicuntur voluntaria. Deo enim tribuitur, & meritò, voluntarium, iuxta illud Iacobi Apoſtoli, *Voluntarie enim genuit nos*; & Iac. 1.
tamen actus Dei non eſt id quod procedit ab 7
intrinſeco cum cognitione (quomodocumque iam intelligas τὸ *finis*) quia actus Dei non producuntur, ergo & conſequenter non procedunt à Deo; ergo nec ſunt voluntarij, iuxta eam definitionem. Huic argumento poſſet reſponderi ex doctrinâ eorumdem recentiorum, qui, vt defendant, de ratione actus vitalis creati intellectiui & volitiui eſſe, procedere ab intrinſeco, inſtantiæ, quæ deſumitur ex Deo amante & cognoſcente ſine vllâ productione phyſicâ amoris & intellectionis, reſpondent, actus diuinos amoris & cognitionis verè & realiter eſſe ab intrinſeco, quatenus eſſe ab intrinſeco abſtrahit ab eſſe per productionem, & eſſe per identitatem: ex quâ doctrinâ poſſet dici in præſenti, voluntarium diuinum procedere ab intrinſeco, quatenus τὸ *procedere* abſtrahit à procedere per actionem diſtinctam à procedere per identitatem, ſeu (vt alij dicunt) à procedere realiter, & à procedere ratione noſtrâ, quo putant hi optimè explicari, quî ſit de conceptu cognitionis etiam diuinæ procedere ab intrinſeco, ſeu vitaliter. Hæc tamen ſolutio & videtur procedere ex æquiuocatione terminorum, & inſufficiens eſt pro præſenti materiâ. Et in primis ad inferendum, de conceptu omnis amoris & cognitionis creatæ eſſe, procedere ab intrinſeco, videtur commiſſa ibi magna æquiuocatio: nam eſſe ab intrinſeco, vt abſtrahit ab eſſe per productionem & per identitatem, nihil penitus dicit de verâ proceſſione ſeu productione ab intrinſeco: ſicut animal vt ſic nihil penitus dicit de rationalitate; vnde qui ex eo, quòd leo & equus conueniant in animalitate, vellet inferre, eos conuenire in rationalitate, ineptè ſanè argumentaretur; ergo cùm eſſe ab intrinſeco ſolùm dicat, non eſſe rem extrinſecam, & in hoc conceptu etiam conueniant gratia, habitus ſupernaturales, naturales, albedo & omnia accidentia, quæ verè ſunt vnita intrinſecè ſubiecto; eo enim ipſo illa non ſunt extrinſeca; nec Deus aliter conueniat nobiſcum quatenus intelligens, niſi quòd eius intellectio non ſit ei extrinſeca; quâ, quæſo, apparentiâ potuerunt hi inde inferre, de ratione cognitionis creatæ eſſe, quòd producatur realiter ab intrinſeco, & non viderunt ſufficere, ſi ſit realiter intrinſeca? quandoquidem in puncto realis productionis nihil penitus habeat amor & cognitio diuina; dicere autem, *Productio per identitatem*, ſit implicare terminos, quia productio maximè requirit diſtinctionem; iam hinc pro præſenti puncto dico, Cùm procedere ab intrinſeco, prout

ut in definitione voluntarij ſuprà poſitâ requiritur, non includatur vllo modo in illâ ratione eſſendi ab intrinſeco, prout Deo & homini eſt communis, quia potiùs tota ea ratio abſtrahit à proceſſione; quomodo poterit cum probabilitate dici, Deo conuenire eam definitionem voluntarij, eò quòd illi conueniat aliquod prædicatum abſtrahens ab eâ definitione? & hîc habet locum quod paulò antè dixi, non valere magis eam conſequentiam, quàm ſi quis leonem diceret eſſe rationalem, ex eo quòd conuenit cum homine in vi cognitiuâ, prout hæc abſtrahit à vi cognitiuâ per diſcurſum & à vi cognitiuâ per ſenſationem. Vbi obiter obſeruo, quàm violenter torqueantur termini à nonnullis, vt ſemel malè conceptam opinionem de actione ab intrinſeco eſſentialiter ad intellectionem & amorem requiſitâ defendant.

Eadem ratione reiicitur quod vltimo loco dicebatur, Deum producere ſuos actus, prout producere abſtrahit à producere realiter & à producere per rationem: etenim in hac doctrinâ videntur implicari termini; nam productioni reali & fictæ non datur realiter ratio communis generica, & Deus à parte rei tam nihil propriè habet de productione ſuæ cognitionis eſſentialis, quàm nihil habet de animalitate aut nutritione; ergo ſicut Deus verè & propriè non eſt animal, ita nec verè & propriè cognoſcet & intelliget, ſi cognitio requirat in ſuo conceptu rationem productionis; ergo cùm hæc productio requiratur in definitione voluntarij, verè & propriè non amabit voluntariè, eſto nos fingamus, illum voluntariè ferri in obiecta. Conſtet igitur, vel negandam Deo rationem voluntarij, quod eſt abſurdum; vel dicendum, eam non includi in conceptu voluntarij vt ſic.

SECTIO SECVNDA.

Melior voluntarij definitio.

MELIVS ergo definitur, *Voluntarium formale eſſe id, quo potentia appetitiua fertur ab intrinſeco in obiectum præuia cognitione.* Quâ definitione comprehenduntur actus omnes tam producti quàm improducti, vt de diuinis diximus; item actus omnes tam voluntatis ſpiritualis quàm materialis appetitus: hæ enim potentiæ conueniunt inter ſe in ratione appetendi. Excluduntur verò actus potentiæ cognoſcitiuæ; nam hi non ſunt quibus appetitus fertur in ſuum obiectum.

8 Priùs verò quàm ad obiectionem, quæ contra hanc definitionem fieri poteſt, reſpondeam,

Voluntarium non accipitur hîc pro libero tantùm.

aduerto, in eâ voluntarium vſurpari non vulgari modo ſolùm pro actu libero; ſolent enim ea ſola vocari voluntaria, quæ liberè & ſine vllâ neceſſitate à nobis fiunt, tam in ſacris quàm in profanis litteris. *Voluntariè ſacrificabo tibi*, id eſt, *liberè*, &c. & milites voluntarij dicuntur, qui nullo cogente vel nomen dedêre militiæ, vel liberè in eâ permanent; & vt ſignificemus, nos liberè aliquid præſtitiſſe, dicimus, Voluntariè hoc feci; vt obſeruaui ſuprà agens de libertate: ſumitur ergo hîc voluntarium vt apud Philoſophos latiùs patet, quàm in vulgari acceptione, comprehenditque actus neceſſarios voluntatis, imò & brutorum. Licet enim attentâ nominis radice ſoli actus voluntatis ſignificentur eo nomine; voluntarium enim à voluntate deriuatur; latiùs tamen vſurpatur: paſſim enim contingit, deriuatiua nomina latiùs ſignificare quàm primitiua. Sic auttifaber dicitur à ſolo auro; æqualiter autem ſignificat & argenti fabrum; imò in aliâ linguâ è contrario à ſolo argento denominatur; ſignificat tamen vtrumque. Sunt ergo actus brutorum voluntarij; quia ſunt id, quo præuiâ cognitione appetitus fertur in obiectum: vtrùm autem ipſa habeant aliquod veſtigium diſcurſus, vel diſcurſum formalem, ratione cuius per appetitum poſſint formaliter propter finem operari, non eſt huius loci.

Pſal. 53.

Etiam actiones brutorum ſunt voluntariæ.

Video Patrem Tannerum hîc diſtinguere inter voluntarium & ſpontaneum, doceréque, actus brutorum eſſe ſpontaneos, non tamen voluntarios. Verùm quæſtio eſt de ſolâ voce, & magis communis eſt prior modus loquendi; miror autem eum definire ſpontaneum ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 1. *Spontaneum eſt, cuius principium eſt in eo quod agit particularia cognoſcente, in quibus eſt actio.* Miror, inquam; nam hæc definitio eſt, quæ pro voluntario traditur; ergo ſi conuenit ſpontaneo, rectè infertur, voluntarium & ſpontaneum eſſe idem. Ait Tannerus, voluntarium debere eſſe cum cognitione perfectâ finis; id quod ſpontaneum non exigit, & quod brutis non conuenit; vnde ab illis excludit rationem voluntarij. Hæc tamen ſolutio non ſatisfacit, quia debuiſſet diuerſam tradere definitionem voluntarij ab eâ, quam pro ſpontaneo ponit; quod non præſtat: quamdiu enim vtrumque eadem definitione explicatur, neceſſum omnino eſt, vt ſi vnum conuenit brutis, conueniat & alterum. Abſolutè autem ea limitatio, quòd voluntarium debeat eſſe cum perfectâ cognitione finis, non ſatisfacit; nam quando video obiectum aliquod bonum, afficior ſaltem ſimplici complacentiâ erga illud, 9
quo caſu non eſt propria cognitio finis vt talis & mediorum ad illam rem; quia de eâ ratione finis nihil in actu ſignato cogito; & tamen certum eſt, eam complacentiam eſſe voluntariam; omnes enim ita eam vocant; ergo ea diſtinctio ſpontanei & voluntarij neque ex eo capite ſubſiſtit. Quòd verò brutis negetur ratio voluntarij, licet etiam ad quæſtionem de voce ſpectet, minùs tamen placet, ob paulò antè dicta; & quia etiamſi ad rationem voluntarij requiratur aliqua cognitio finis, docui tamen in Phyſicis ex D. Thomâ verè bruta operari propter finem; ſunt ergo eorum appetitiones voluntariæ.

Diſtinctio voluntarij à ſpontaneo eſt inutilis.

Hoc poſito contra definitionem voluntarij à nobis traditam obijcies, per illam nihil declarari; non enim explicatur, quid ſit appetitus in ordine ad quem definitur voluntarium; cumque nobis potentiæ non ſint notæ in ſeipſis, ſed ex actibus, non poſſumus benè declarare actus per ipſas potentias; quod hæc definitio præſtat, dum voluntarium definit, eſſe id quo appetitus fertur in obiectum. Reſpondeo, ante hanc definitionem debere nos ſupponere aliunde cognitam differentiam voluntatis ab intellectu, vndecumque id ſupponatur; ergo rectè poteſt

Obiectiones contra definitionem voluntarij.

poſteà

poſteà declarari diuerſitas actuum voluntatis ab actibus intellectus ex ordine ad ipſas potentias.

10 Vt verò rem totam meliùs intelligas, aduerte, in præſenti non indagare nos totam eſſentiam actuum voluntatis, quâ adæquatè differunt ab actibus intellectus; vt ſic enim debuiſſemus eos aliter definire; Actus ſcilicet voluntatis eſt proſecutio vel fuga obiecti. Quòd ſi tunc rogares vlteriùs, quid ſit *proſecutio* vel *fuga* non poſſem aliud dicere, quàm debere ſemper nos venire ad aliquos terminos per ſe experientiâ nobis notos, qui ampliùs explicari non poſſint; alioquin in omni explicatione deberet eſſe proceſſus in infinitum; hoſque nobis eſſe ipsâ experientiâ notiſſimos; experimur enim, quid ſit proſequi obiectum affectu, quid è contrario illud fugere; hæc reſponderem, ſi definitio adæquata actus voluntatis peteretur, ſed quia ea non quæritur in præſenti, ſed potiùs aliunde ſupponitur habita; & ex eâ etiam ſupponitur vtcumque cognita potentia appetitiua vt condiſtincta ab intellectu; in præſenti verò ſolùm volumus explicare vnam quaſi proprietatem aut vnum prædicatum eſſentiale ipſis actibus potentiæ appetitiuæ, ſcilicet rationem voluntarij; vt ſuperiùs monſtrauimus alterum prædicatum eorumdem actuum, nempe libertatem; & in libris de Animâ quæritur de vitalitate; rectè ad explicandum huiuſmodi prædicatum poſſumus vti termino *appetitus* ipſam potentiam ſignificante, licet appetitum non nouerimus nos niſi ex ipſiſmet actibus voluntarijs, non quatenus ſunt *voluntarij*; tunc enim committeremus circulum, quem obiectio contendit nobis appingere; ſed ex alijs prædicatis eorumdem actuum, v. g. ex eo, quòd ſint proſecutio aut fuga obiecti, &c. non enim eſt inconueniens duo aliqua inuicem declarare ex

Allata definitio non explicat totam eſſentiam actuum voluntatis.

11 diuerſis tamen prædicatis: ſæpè enim ex vno prædicato nobis eſt res aliqua notior quàm ex altero, ideò meritò accipere poſſumus prædicatum notius, ex quo venimus ad notitiam cauſſæ, vt iterùm ex notitiâ cauſſæ veniamus in cognitionem alterius prædicati, quod in ipſo effectu reperitur, & nobis erat minùs notum. Cùm ergo magis notum ſit nobis, dari potentiam volitiuam ſeu appetitiuam, & dari amorem ac odium, quàm ſit, dari actum voluntarium ſub hoc conceptu *voluntarij*, meritò poſſumus hoc vltimum prædicatum declarare, ſupponendo iam cognitam vtcumque potentiam appetitiuam, & ipſos actus voluntarios quâ ſunt fuga aut proſecutio; non ergo in eâ definitione vllus committitur vitioſus circulus.

Hoc poſito aduerte, voluntarium non eſſe idem quod volitum: non enim eſt neceſſum, vt actus amoris, qui mihi eſt voluntarius, eo ipſo ſit volitus; nam ſi id fieret per actum diſtinctum, cùm ille eſſet etiam voluntarius, deberet eſſe volitus per alium; & ſic daretur proceſſus in infinitum: per ſeipſum autem non amatur ſemper, quia non eſt ſemper reflexus ſupra ſe. Sicut enim viſio albedinis non ſe videt, nec auditio ſe audit; ita non eſt neceſſum, vt volitio obiecti ſeipſam velit. ex quo capite reieci ſuprà communem definitionem voluntarij.

Voluntarium non eſt idem quod volitum:

Dices, Actio, quâ ſit effectus, etiam in ſe ſit, & vbicatio, quâ res exiſtit in loco, etiam ipſa eſt in loco; ergo volitio, quâ amatur obiectum, etiam in ſe amatur. Reſpondeo Primò inſtando contra argumentum, Odium, quo aliquid odio habetur, non tamen in ſe habetur odio, imò potiùs quodammodò amatur; ergo non eſt 12
bona ea propoſitio vniuerſaliter, conuenire ſcilicet omni rationi formali vt quod id quod per illam tribuitur ſubiecto: idem eſt in viſione, auditione, &c. vt paulò antè dixi; quæ cùm ſint ratio formalis videndi & audiendi, non tamen in ſe videntur & audiuntur. Hinc Secundò reſpondeo, actionem & vbicationem neceſſariò debere ſimul fieri & eſſe in loco, eò quòd omni creaturæ debeat conuenire denominatio facti & exiſtentis in loco, ergo etiam debet conuenire ipſi actioni & vbicationi non per aliud à ſe diſtinctum, quia daretur proceſſus in infinitum, ergo per ſemetipſas. de quo ſuo loco. At denominationes *cogniti* vel *amati à me* v. g. non conueniunt neceſſariò omni rei, ideoque non eſt neceſſum, vt ſi viſio eam tribuit alteri, eam habeat in ſe; idem eſt de amore & odio, &c. per quod tamen non nego, multos actus voluntatis poſſe eſſe ſupra ſe reflexos, aut ab alijs diſtinctis reflexè amari. de quo alibi.

Aduerte denique, Sicut non omne voluntarium eſt volitum, ita etiam è contrario, non omne volitum eſſe voluntarium; quia quando amo Deum, Deus eſt volitus ſeu amatus, & tamen non eſt voluntarius; quia non eſt id quo feror in obiectum, &c. ſed eſt ipſum obiectum. Sunt ergo hi conceptus voliti & voluntarij mutuo inter ſe ſeparabiles, licet à multis ex malâ explicatione terminorum ſæpè confundantur; & verò nos ipſi ſæpè vocabimus voluntarios ipſos effectus volitos infrà, dum de eis egerimus.

neque è contrà omne volitum eſt voluntarium.

Dices vltimò, Actiones ipſæ externæ dicuntur nobis maximè voluntariæ; v. g. ambulatio, occiſio, &c. & tamen hæ non ſunt id quo voluntas fertur ab intrinſeco in obiectum; ergo ea definitio non eſt generalis. Reſpondeo, eas actiones non eſſe voluntarias, niſi quatenus denominantur ab ipsâ volitione, à quâ procedunt: magis autem propriè hæ actiones dicuntur volitæ quàm voluntariæ; voluntariæ autem poſſunt ſaltem inadæquatè dici, id eſt procedentes à voluntate, & quibus quaſi in actu exercito voluntas exequitur ſuum obiectum; ſunt enim illæ ipſa actualis executio obiecti.

SECTIO TERTIA.

Diuiſio voluntarij in liberum & neceſſarium.

DIVIDITVR voluntarium in liberum & neceſſarium; hoc eſt, quod poſitis omnibus prærequiſitis non poteſt non eſſe; illud verò, quod poſitis omnibus requiſitis poteſt eſſe, aut non eſſe. Circa quam diuiſionem tria examinanda hîc occurrunt; nam quid ſit propriè liberum declaratum eſt ſufficienter diſputatione præcedente.

SVBSE-

SVBSECTIO PRIMA.

Expeditur prima difficultas.

13 *An ſit hæc diuiſio generis in ſpecies, an ſubiecti in accidentia.*

EA autem eſt, an hæc ſit diuiſio generis in ſpecies, an verò ſubiecti in accidentia. Suppono libertatem eſſe denominationem extrinſecam actui; ſi enim ſit eſſentialis, vt Hurtadus & alij volunt, procul dubio diuiſio erit in conceptus eſſentialiter diuerſos,& conſequenter erit diuiſio generis in ſpecies. Nonnulli diſtinguunt actum ipſum à voluntario, dicuntque, actui eam diuiſionem eſſe accidentalem, perinde ac ſi homo diuideretur in album & nigrum; quia homini accidit albedo & nigredo. Voluntarium verò accipiunt pro coniuncto ſeu complexo ex ipſo actu & ex cognitione, à quâ procedit. Quæ duo videntur ſignificari nomine *voluntarij*; hoc enim definitur communiter eſſe id quod procedit ex cognitione; in hac ergo acceptione dicunt, voluntarium diuidi in liberum & neceſſarium tamquam in ſpecies; quia cognitio indifferens, quæ includitur in libero, differt ſpecie à cognitione requiſitâ pro actu neceſſario, ſeu quæ includitur in voluntario neceſſario. Sicut ſi accipiatur equus ſecundùm ſe, tunc diuiſio illius in equum creatum aut generatum erit diuiſio ſubiecti in accidentia, quia equo accidentale eſt creari aut generari; at ſi accipiatur equus ſub hoc conceptu, *equus productus*, tunc diuiſio illa in creatum & generatum erit generis in ſpecies; quia reſpectu productionis differentiæ eſſentiales ſunt *creatio* & *generatio*.

Sententia quorumdam recentiorum.

14 *Reiicitur.*

Hæc ſententia facilè reiicitur Primò, quia ſi auctores fuêre obliti alterius capitis, à quo poteſt prouenire *neceſſarium*, nempe concurſus determinati Dei; qui tamen concurſus non includitur in definitione voluntarij; ſtante enim eadem cognitione indifferente de bonitate & malitiâ obiecti, ſi Deus neget ſuum concurſum ad oppoſitam partem, iam illud idem voluntarium tranſit à libero in neceſſarium ſine mutatione eſſentiali voluntarij; ergo non ſolùm actui voluntatis, ſed etiam voluntario vt tali accidentalis eſt libertas. Niſi fortè hi auctores recurrant ad opinionem quorumdam aliorum, quam prorſus reputo improbabilem, ſcilicet, ſtante cognitione indifferente de obiecto, non poſſe Deum nec diuinitus prædeterminare voluntatem ad vnam partem, aut negare illi concurſum indifferentem ad vtrumque. de quo alibi. Reſpondebis, Etiam concurſus ipſe indifferens Dei includitur in voluntario, quia etiam actus voluntatis procedit ab eo concurſu indifferenti, ergo, eo mutato, mutatur etiam eſſentialiter voluntarium. Nego antecedens, quia voluntarium non definitur per hoc, quòd procedat à Deo, ſed per hoc, quòd procedat à meo appetitu cum cognitione: ergo dum eadem cognitio & idem actus procedens manent, manebit etiam idem voluntarium, licet extrinſeca Dei voluntas mutetur. Replicabis, Saltem in definitione voluntatij includitur, quòd debeat procedere ab ipſâ voluntate; eo autem ipſo, quòd Deus voluntatem determinat, actio, quâ volitio procedit à voluntate, debet eſſe diuerſa, quia mutatur vnum principium ex influentibus.

Poteſt Deus ſtante cognitione indifferente determinare voluntatem ad vnam partem.

Reſpondeo, quando Deus extrinſecè neceſſitaret voluntatem, non futurum diuerſum ipſum concurſum Dei in actu ſecundo, ſed eumdem qui anteà; vnde non ſolùm amori, ſed actioni illius productiuæ accidentalis erit libertas, vt ſuppono ex libris de Animâ; & admittitur ab his cum quibus nunc diſputo: & ſuprà id ipſum efficaciter oſtendi contra Patrem Suarez. 15

Reſpondeo Secundò, Etiamſi Deus prædeterminaret voluntatem, & ex eâ parte deberet mutari actio productiua amoris, non tamen propterea minorem futurum voluntatis concurſum in eum actum; illa enim prædeterminatio poſſet tunc ſupplere concurſum habitus ſupernaturalis cum eâ ſolâ differentiâ, quòd habitus relinquit voluntatem cum potentiâ ad ſe determinandum, quam aufert prædeterminatio; ergo tunc ratio voluntarij quà talis maneret ratione noſtrâ eadem reſpectu voluntatis; ea verò mutatio phyſica eſſet per accidens, eò quòd omnium cauſſatum actio eadem eſt numero: vnde ſi (quod nonnulli dicunt, & pro præſenti quæſtione debet admitti) quælibet cauſſa per diſtinctam actionem influeret, appareret clarè, poſſe idem, etiam realiter, voluntarium ſub prædeterminatione & ſine illâ manere.

Secundò impugno eam doctrinam, quia idem actus procedens ab eadem cognitione poteſt tranſire à libero in neceſſarium, non ſolùm quatenus à Deo per ſuum decretum aut per prædeterminationem voluntas determinatur, ſed quatenus neceſſitas oritur ex defectu cognitionis ipſius. Pro quo aduerte (quod & hi recentiores docent) deficiente cognitione de malitiâ obiecti actum eſſe neceſſarium; ideò enim dicunt, motus primò primos eſſe neceſſarios, quia non repræſentatur vlla malitia in eis obiectis, neque in amore illorum: vnde fit, vt libertas requirat duas cognitiones; vnam de bonitate obiecti; alteram de actus ipſius malitiâ, aut de malitiâ obiecti. quæ eſt frequentior. Hinc ſic argumentor: Motus primò primi ſunt neceſſarij, & motus ſecundò ſecundi ſunt liberi; & tamen procedunt ab eadem cognitione in ratione voluntarij; ergo voluntario etiam vt tali accidentalis eſt libertas vel neceſſitas etiam ex parte cognitionis. Conſequentia eſt euidens: prima pars antecedentis eſt omnino certa: ſecundam manifeſtè probo; nam amor vindictæ v. g. licet vt ſit liber requirat cognitionem malitiæ in vindictâ repertæ, non tamen procedit ab eâ cognitione in ratione voluntarij, ſed à ſolâ cognitione bonitatis in vindictâ repertæ; nam etiam tunc non amo ego directè malitiam, quæ per alteram cognitionem in eo obiecto proponitur, ergo ab eadem cognitione procedit amor ille quando eſt neceſſarius, à quo quando eſt liber; ergo in vtroque caſu etiam in ratione voluntarij eſt idem ille actus; quia voluntarium ſolùm definitur, *Quod procedit à cognitione finis*; ab alterâ autem cognitione, quam actus ille requirit vt ſit liber, non procedit; ergo illa non mutat eſſentialiter voluntarium quà tale; quia non facit illud prodire à diuerſâ cognitione. Dices, Liberum ſemper prodit ab vtraque cognitione; ergo liberum ſemper differt à neceſſario in cognitione. Sed contrà, iam oſtendi (&

Etiam voluntario vt tali accidentalis eſt libertas vel neceſſitas.

16

admitti-

admittitur ab aduerſarijs) quòd licet liberum requirat vtramque cognitionem,non tamen procedat ab vtraque, ſed præcisè ab eâ, quæ repræſentat bonitatem in obiecto,quam ille actus amat; amor enim huius obiecti non reſpicit niſi bonitatem quam amat; malitiæ autem cognitio non requiritur ad actum, etiam quatenus tale voluntarium in indiuiduo eſt, ſed ne voluntas ſit neceſſitata ad habendum illum actum; ergo hoc voluntarium etiam in ratione huius numero ab eadem cognitione procedit, ſiue ſit liberum, ſiue neceſſarium: ſicut, licet, vt amor ſit liber libertate contrarietatis, ſupponat duas potentias in voluntate, vnam productiuam amoris, alteram productiuam odij;ille tamen, etiam quando eſt liber libertate contrarietatis, non procedit à potentiâ productiuâ odij, ſed ſolùm à productiuâ amoris; ergo etiam in ratione procedentis à cognitione non differt eſſentialiter à ſeipſo amor liber & neceſſarius.

Poteſt ex ſolâ mutatione cognitionis mutari liberum in neceſſarium.

17 Admitto quidem libenter his auctoribus, differentiam eſſe ſæpè in ipſamet cognitione, quia per vnam & indiuiſibilem cognitionem repræſentatur tam bonitas quàm malitia; & tunc, quando eâ cognitione deficiente ſuccedit alia ſolùm repræſentans bonitatem,& cauſans actum neceſſarium, neceſſariò mutatur etiam ipſa cognitio, à quâ procedit actus. Id verò eſt omnino per accidens ad rationem liberi & neceſſarij; quia per duas diſtinctas cognitiones, vnam ſolùm repræſentantem malitiam,alteram ſolùm bonitatem obiecti, poteſt ea libertas compleri modo tradito; & tunc habet vim meum argumentum.

Cognitio ad productionem voluntarij habet ſe tantùm per modum cõditionis.

Tertiò idem reijcio, quia voluntarium non definitur, quod procedit à cognitione, ſed à principio intrinſeco cognoſcente; atqui, etiamſi cognitiones mutentur, ſemper actus procedit ab eodem principio; quia (vt ipſi cum communi concedunt) non procedit phyſicè actus amoris à cognitione, neque mutatur ex variatione cognitionis; ergo ſemper manet idem voluntarium etiam in ratione talis. Probo conſequentiam, quia actui etiam in ratione procedentis ſeu voluntarij non eſt eſſentialis cognitio, cùm ab eâ non procedat, ſed ea ſolùm ſe habeat per modum conditionis; & hîc vtor horum exemplo, nam licet verum ſit, equi vt producti eſſe differentiam eſſentialem, quòd ſit generatus vel creatus, certè tamen etiam illi vt producto non eſt eſſentiale,
18 quòd cum hac approximatione aut cum illâ diuerſâ productus ſit,quia actio,quæ reduplicatur in eo termino, vt *productus* non variatur per variationem approximationis & aliarum conditionum,etiamſi ab illis pendeat; ergo cùm proceſſio actus ab intrinſeco, quam habet voluntarium vt tale, non mutetur per mutationem cognitionis, nec mutabitur voluntarium etiam in ratione talis.

Fortè eamdem doctrinam ſic reiiceret quis: Hæc eſt vera propoſitio, *Actus voluntatis eſt voluntarium*; & è contrario, *Voluntarium eſt actus voluntatis*; ergo voluntarium & actus voluntatis ſeu appetitus ſunt idem: atqui actus appetitus non mutatur intrinſecè in ſpecie per mutationem libertatis aut neceſſitatis, ergo nec voluntarium; ergo actui ſeu voluntario eſt accidentalis ea diuiſio. Hoc tamen argumentum non iudico efficax, quia aliud eſt,non mutari voluntarium quaſi materialiter ſumptum, & ſecundum id quod dicit in recto, & ratione cuius verè prædicatur de actu voluntatis; aliud autem, non mutari ſub reduplicatione voluntarij: primum præcisè probat argumentum, ſecundum verò non: ſicut, licet *Petrus* & *hoc album* ſint idem, & conſequenter hoc album non mutetur eſſentialiter per hoc quod amittat albedinem; ſi tamen loquamur cum reduplicatione, *Petrus vt albus*, ſeu *hoc album vt tale*, ſine dubio mutatur eſſentialiter mutatâ albedine; neque id impeditur per hoc, quòd album & Petrus verè inuicem affirmentur;nam id prouenit ex identitate recti per vtrumque terminum ſignificati, quo non obſtante poſteà, quando fit reduplicatio ſupra obliquum, ſignificatur, illi concreto vt tali eſſentiale eſſe aliquid, quod anteà illi materialiter ſumpto, ſeu ſecundùm id quod in recto dicebat, non erat eſſentiale. Hoc ergo argumento omiſſo,

Diuiſio voluntarij in liberum & neceſſarium eſt tantùm ſubiecti in accidentia.

Concludo, eam diuiſionem voluntarij in liberum & neceſſarium eſſe ſubiecti in accidentia, eò quòd in noſtrâ ſententiâ libertas ſit accidens actui; & licet voluntarium accipiatur cum reduplicatione, nihilominùs iam oſtendimus, impugnando recentiorum doctrinam, etiam in eo ſenſu libertatem eſſe accidentalem voluntario. 19

Soluitur obiectio.

Obiicies, Voluntarium minuitur, eò quòd actus ſit neceſſarius, vt dicemus ſtatim; ergo neceſſitas non eſt accidens voluntarij, ſed eſſentia. Vrgeo & declaro, Voluntarium quà tale eſt id quod procedit ab intrinſeco; ſed ſi fiat neceſſariò, procedit minùs ab intrinſeco, quia procedit à Deo cogente; ergo tunc minùs erit voluntarium, & quidem eſſentialiter, ergo. Reſpondeo, totam eam diuerſitatem prouenire ex aliquo accidentali reſpectu voluntarij, nempe ex cognitione meliori; neque inconueniens eſt, vt conceptus aliquis ſubſtantialis perficiatur per aliquid accidentale, ſicut eſſentiæ perficiuntur per paſſiones. Ad confirmationem reſpondeo, Siue Deus neget concurſum ad oppoſitum, ſiue non, ſemper voluntatem habere eumdem influxum in actum, & conſequenter ſemper manere idem voluntarium. Fateor, ſi
ſimul voluntati adderetur prædeterminatio aliqua, vel ab extrinſeco impediretur, ne ita fortiter concurreret, tunc, quia actio mutaretur eſſentialiter, etiam & voluntarium mutandum in ratione talis; per quod tamen non ſequitur ſemper, eam mutationem eſſentialem fieri debere. 20

Poteſt aliquid eſſentiale perfici per aliquid accidentale.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur ſecunda difficultas.

Quid ſit magis voluntarium, liberum, an neceſſarium.

Quid aliqui ſentiãt.

EA autem eſt, quòd ſit magis voluntarium, liberúmne, an neceſſarium. Hæc multum habet de nomine. Quidam cum diſtinctione reſpondent: Vel enim neceſſitas prouenit à clariori & meliori cognitione; vt in cælo neceſſitas amoris prouenit à viſione beatâ, vel prouenit è contrario ex imperfectione cognitionis, vt in motibus primò primis: ſi veniat ex perfectiori cognitione, cenſent, tunc magis eſſe volun-

voluntarium id quod eſt neceſſarium, quia magis eſt à cognitione. Si verò neceſſitas veniat ab imperfectiore cognitione, dicunt, tunc magis voluntarium eſſe liberum, quia neceſſitas in eo caſu prouenit ab extrinſeco, id eſt, à defectu cognitionis; ergo libertas è contrario prouenit magis à cognitione, & conſequenter magis erit ab intrinſeco, & magis voluntaria. In hanc doctrinam inueliuntur alij, eò quòd ſicut in vno caſu cognitio perfectiſſima trahit ad amorem perfectiſſimum, ita in altero cognitio imperfecta trahit ad alterum amorem minùs perfectum; ergo in ratione trahendi æquales ſunt illæ cognitiones; ergo æqualiter etiam amores procedent à cognitione, eruntque æqualiter vo-
21 luntarij. Hæc tamen impugnatio non videtur eſſe bona; nam quando neceſſitas oritur ex cognitionis imperfectione non trahit ad amorem illa cognitio ſola, ſed illa & carentia alterius cognitionis proponentis malitiam in obiecto; ideò enim dicunt primi recentiores actum illum eſſe neceſſarium, quia non fuit propoſita vlla ratio mali in obiecto; ergo carentia cognitionis eſt, quæ concurrit ſaltem partialiter ad neceſſitatem eam: atqui ea carentia reputatur aliquid ab extrinſeco, ergo tunc minùs procedet ille amor à cognitione, & magis ab extrinſeco, ac deniqueerit minùs voluntarius.

Reiiciuntur. Fortè inde meliùs impugnari poſſet ea reſolutio, quia aliquando imperfectio cognitionis conſiſtit non tam in eo, quòd non dicat quidquid eſt in obiecto, quàm in eo, quòd plus illi tribuat, repræſentans obiectum cum maiori bonitate quàm verè in ſe habeat, pulchrius, honeſtius vtiliuſque illud iudicando quàm ſit; & hoc modo contingere in actibus primò primis alibi dixi: atqui in eo caſu neceſſitas non tam prouenit ex defectu quàm ex exceſſu cognitionis plus dicentis quàm deberet; quia (vt dicam infrà in materiâ de Peccatis) malum poteſt in poſitiuo exceſſu conſiſtere; ergo tunc voluntarium neceſſarium ortum ex malâ cognitione tam erit ab ipsâ malâ quàm neceſſarium ortum à cognitione beatificâ procedit ab illâ; & conſequenter æquè erit voluntarium in vtroque caſu: item in eo caſu amor liber eius obiecti, quia minùs procedit à cognitione, vt oſtendi, erit minùs voluntarius quàm amor neceſſarius eiuſdem; & tamen liber oritur à perfectio-
22 ri cognitione, neceſſarius ab imperfectiori; malè ergo dicitur vniuerſaliter, voluntarium neceſſarium, eò quòd proueniat ab imperfectiore cognitione, eſſe minùs voluntarium libero.

Sententia P. Vaſquez. Pater Vaſquez diſp. 23. cap. 4. ait perfectum voluntarium in ratione talis eſſe, quod procedit à cognitione perfectiori finis; perfectiorem autem cognitionem finis declarat ex D. Thomâ hîc quæſt. 6. art. 2. quoties quis ita noſcit finem, vt non ſubitò in ipſum feratur, ſed ex deliberatione; vnde infert, in ratione operandi perfectius eſſe voluntarium liberum, quia hoc ita procedit ex cognitione, vt non ſubitò feratur in obiectum; ac proinde licet abſolutè perfectiorem dicat eſſe amorem beatificum neceſſarium, quàm alios actus liberos, in ratione tamen voluntarij illum videtur dicere minùs perfectum, ex eò quòd non procedat ab eâ cognitione finis modo explicato; procedit enim ſubitò ex viſione beatâ. Numero verò 23. addit aliam rationem, ob quam voluntarium neceſſarium ſit minùs perfectum, quia ſcilicet eſt commune etiam beſtijs; liberum autem ſolùm conuenit hominibus, ſeu naturæ rationali.

Dixi ſuprà, totam hanc eſſe quæſtionem de voce, in quâ hæc doctrina Patris Vaſquez non placet; & quidem D. Thomas illi non fauet: etſi enim perfectam cognitionem finis ibi ita definiat, id tamen facit, quia agit de finibus habentibus bonitatem & malitiam, quâ & amari poſſunt & odio haberi; & conſequenter qui, 23 ſi perfectè cognoſcantur, non inferunt illam neceſſitatem; at non propterea illo modo Diuus Thomas ſenſit, reſpectu eius finis, qui ſummam habet bonitatem, eam cognitionem eſſe perfectiſſimam, quæ relinquit hominem indifferentem ad illum amandum; quin potiùs contraria eſt perfectiſſima, quia magis declarat id quod obiectum habet in ſe; quod ſine dubio ad perfectionem cognitionis vt talis ſpectat; ergo voluntarium ex eo capite, ſeu vt procedens à perfectiſſimâ cognitione, non eſt maius vniuerſaliter, quando eſt liberum, quàm quando eſt neceſſarium. neque id voluit D. Thomas. *Reiicitur.*

Altera ratio Vaſquez etiam diſplicet, quia ſi definitio voluntarij vt ſic non reperitur perfectiùs in libero quàm in neceſſario, parum profectò eſt, quòd liberum reperiatur in ſolis naturis rationalibus, & neceſſarium etiam in brutis, vt propterea liberum dicatur perfectius in ratione voluntarij; poterit quidem eſſe perfectius materialiter ex eo capite, quod nobilius ſubiectum reſpiciat. At in ratione voluntarij non ideò erit perfectius, niſi oſtendat Vaſquez in ratione ipsâ voluntarij aliquem exceſſum; quod tamen non præſtat.

Ego in hac quæſtione de voce DICO PRIMÒ: Quando neceſſitas oritur ab extrinſeco, videlicet ex negatione concurſus Dei, tunc videtur actus neceſſarius minùs voluntarius quàm liber; quia minùs eſt ab intrinſeco, & magis ab extrinſeco, id eſt è Deo negante concurſum ad oppoſitum, & magis determinante ad actum. Hæc eſt ex terminis clara, & puto à nemine poſſe negari. *Actus liber eſt magis voluntarius quàm neceſſarius, vndecumque proueniat ea neceſſitas.*

SECVNDO DICO: Etiam quando neceſſitas oritur ex maiori bonitate in obiecto cognitâ, videtur actus neceſſarius minùs voluntarius quàm liber; quia etiam illa attractio licet fiat mediâ cognitione, quæ eſt intrinſeca amanti, prouenit tamen ab extrinſeco, id eſt, ab obiecto ipſo impellente; quia (vt ſuppono ex Phyſicis) non cognitio bonitatis, ſed bonitas finis cognita mouet & trahit voluntatem; ergo etiam tunc minùs ab intrinſeco eſt actus neceſſarius quàm liber. Tandem, quando neceſſitas oritur non ex maiori bonitate in obiecto cognitâ, ſed ex clariori & intenſiori illius propoſitione, adhuc actus neceſſarius videtur eſſe minùs voluntarius; quia voluntarium non definitur per hoc, quòd ſit ab intrinſeco ratione cognitionis, ſed per hoc, quòd ſit ab intrinſeco, id eſt ab ipsâ voluntate producente, & in quâ actus manet; cognitio autem eſt tantùm conditio, vnde quò magis voluntas trahitur à cognitione, eò magis minuitur tractio ab intrinſeco, id eſt à voluntate vt condiſtinctâ à cognitione; & hinc 24

concluditur abſolutè, omne voluntarium liberum eſſe magis voluntarium quàm neceſſarium, quia quò actio eſt magis libera, eò magis ſe ipſa voluntas ad eam determinat.

An amor ſuipſius in Deo ſit magis voluntarius quàm amor creaturarum.

Obiicies Primò, Ergo amor, quo Deus ſe amat, minùs eſt voluntarius quàm ille quo amat creaturas; quia ille magis procedit ab obiecto quàm hic. Reſponderi poteſt conceſſâ ſequela, in cuius conſequenti nullum apparet inconueniens; quod enim ex eo capite voluntarij ſit maior amor creaturarum, non facit eſſe ſimpliciter maiorem. Secundo reſpondeo negando ſequelam; nam cùm obiectum illud, quod infinitè Deum trahit, non diſtinguatur ab ipſo Deo, fit, vt tractio illa ab obiecto non ſit ibi ab extrinſeco, ſed ab intrinſeco, ideoque maximè voluntaria, licet ſummè neceſſaria. Neque hæc ſolutio aduerſatur doctrinæ paulò antè à nobis datæ; quia ibi agimus de obiecto, quod diſtinguitur ab amante qui trahitur, hîc autem ea diſtinctio non reperitur.

25 Obiicies Secundò, Ergo amor noſter de quacumque creaturâ erit magis voluntarius quàm amor Dei de ſe. Reſpondeo Primò, non eſſe inconueniens, ſi id concedatur; Secundò, poſſe negari, quia tractio illa Dei ad ſui amorem non eſt ab extrinſeco, vt circa primam obiectionem dictum eſt.

Obiicies Tertiò & vltimò, Quò maior proponitur bonitas in obiecto, quæ attrahat, & quidem quò magis neceſſariò rapit in ſe, eò voluntas adhibet maiorem conatum, ergo magis voluntariè tunc operatur. Reſpondeo, hanc obiectionem infrà ſoluendam, dum de concupiſcentiâ egerimus; nunc breuiter dico, Eſto tunc ſint plures partes actus voluntarij, non tamen in eis eſſe plus de proceſſione ab intrinſeco, ſed potiùs minus; de quo fuſiùs infrà; ideòque in ratione voluntarij formaliter eſſe minus.

SVBSECTIO TERTIA.

Variæ ſententiæ circa tertiam difficultatem.

An voluntarium liberum ſit perfectius neceſſario. Putant aliqui perfectius eſſe neceſſarium.

QVID ſcilicet ſit perfectius, ſimpliciter loquendo, & omnibus penſatis, voluntarium liberum, an neceſſarium. Reſpondent aliqui, neceſſarium eſſe magis perfectum, quia illud genus eſt ex ſe nobilius; cuius ſuprema ſpecies eſt nobilior ſupremâ alterius generis: atqui ſupremum voluntarij neceſſarij, nempe amor beatificus, nobilius eſt quàm ſupremum voluntarij liberi, nempe quàm amor Dei noſter in viâ, ergo.

Non eſt ſemper genus nobilius alio genere, cuius ſuprema ſpecies excedit ſupremam ſpeciem alterius.

26 Duo in hoc diſcurſu ſunt difficilia. Primum, quòd regula, quam aſſumit, non videtur bona; nam genus entis realis eſt melius quàm genus modi; & tamen vnio hypoſtatica, quæ eſt modus, eſt perfectior in multorum ſententiâ omni aliâ entitate reali creatâ. Quòd ſi fortè dixeris, poſſe dari vnam rem creatam, quæ ſit abſolutè in genere entis quid nobilius quàm ea vnio, ecce aliam inſtantiam: Genus corporis incorruptibilis eſt ex conceptu ſuo nobilius genus quàm genus corporis corruptibilis; & tamen nobiliſſimum corpus incorruptibile, v.g. cælum aut ſol, non eſt tam perfectum quàm homo, qui continetur intra genus corporis corruptibilis. Dices, Poteſt eſſe vnum aliud corpus incorruptibile, quod ſit perfectius homine, ſi v.g. forma aliqua alia ſpiritualis cognoſcitiua exigeret vnionem indiſſolubilem; ergo ſuprema ſpecies nobilioris generis iam eſt nobilior quàm ſuprema intra genus inferius. Sed contrà Primò, quia fortè ob ſpiritualitatem illius formæ, & independentiam à materiâ, repognat illam non eſſe ſeparabilem à ſubiecto, & conſequenter non poterit eſſe compoſitum illud omnino incorruptibile; ſed quia dices, illam formam, licet à ſubiecto ſeparari nequeat, eſſe adhuc ſpiritualem, eò quòd non producitur materialiter ab illo, prout ad materialitatem exigitur Contrà Secundò, quia quidquid de hoc ſit, certè vt genus corporis incorruptibilis verè ſit nobilius, non requiritur poſſibilitas eius corporis; ſiue enim illud repugnet, ſiue non, perfectius eſt ex genere ſuo eſſe incorruptibile quàm eſſe corruptibile; ergo etiamſi homo ſit perfectior omni corpore poſſibili incorruptibili, ſtat inæqualitas illa in ipſis generibus, ergo ex eâ nihil deducitur de inæqualitate ſpecierum. Hinc indepen- 27
denter ab omni inſtantiâ impugno ratione à priori eam regulam recentiorum; nam exceſſus ille, qui in indiuiduo contento ſub genere perfectiori prouenit ex eâ maiori generis nobilitate, poteſt ſuperari aliunde ex alio prædicato; quod non reperitur ſub eo genere nobiliori; vt ſuperatur incorruptibilitas cæli ab hominis rationalitate; ergo ea regula non eſt ſufficiens. Contra quam egi cum Patre Suario Tom. 2. diſp. 48. ſect. 1.

Amor beatificus in patriâ non eſt nobilior amore libero in viâ.

Secundò in eâ doctrinâ diſplicere poſſet, quòd ſupponat, amorem beatificum neceſſarium eſſe perfectiorem amore libero in viâ, cùm, iuxta probabiliorem opinionem, ambo ſint eiuſdem ſpeciei, imò & idem numero poſſint eſſe; ergo ex eo capite non poteſt deſumi ea comparatio.

Dices Primò, Saltem accidentaliter ille amor beatificus eſt perfectior noſtro. Reſpondeo, Eſto id ſit, illæ tamen perfectiones, ſcilicet quòd ſit perpetuus, quòd ſit paulò intenſior, & ſimiles, ſunt planè caſuales illi amori quà tali; ergo ex eis non poſſumus inferre, quid ſit ex ſe nobilius: v. g. daremus, Deum in ordine gratiæ vnam feminam prætuliſſe in donis omnibus viris, non inde inferretur, femineum ſexum ex ſe ſimpliciter eſſe perfectiorem virili; eò quòd ſuprema femina de facto per accidens haberet dona ea maiora, accidentalia tamen ipſi in ratione feminæ.

Dices Secundò, Etiamſi de facto ſint eiuſdem ſpeciei ambo illi amores, negari nequit, poſſibilem eſſe aliquem alium ſpecie diuerſum, qui ſolùm poſſit oriri à viſione beatâ, & conſequenter, qui naturâ ſuâ ſit neceſſarius; ille autem erit perfectior noſtro; ergo ſaltem ratione illius debet dici nobilius eſſe ſimpliciter voluntarium neceſſarium libero. Quòd ſi reſpondeas Primò, à multis negandum talem amorem, ſicut negantur poſſibiles diuerſæ ſpeciei gratiæ habituales; ſi Secundò reſpondeas, datâ eius amoris poſſibilitate dubium eſſe, an ſit futurus perfectior noſtro, qui de ſe indifferens eſt, vt procedat à cognitione beatificâ vel à cognitione fidei;

fidei; ea enim indifferentia procedendi à diuerſis cauſſis nobilior eſt quàm alligatum eſſe ad vnam: ſi, inquam, ſic reſpondeas, facilè reiicieris; nam ſolutio prima falſum ſupponit: eſto enim aliqui negent poſſibilitatem talis amoris, id tamen ſine fundamento faciunt: quæ enim ſunt in eo amore contradictoria? Quod de gratiâ habituali aſſeritur, vel eodem modo negatur; vel poteſt differentia aſſignari ex eo, quòd in

Poſſibilis eſt amor beatificus perfectior eo qui de facto exiſtit.

28 gratiâ non appareat vllum caput, ex quo deſumatur ea diuerſitas ſpecifica; in amore tamen ſatis clarè apparet, ex alligatione ſcilicet determinatâ ad viſionem beatam; in quâ alligatione non videtur eſſe nec probabilis repugnantia; & fortaſſe de facto datur in cælo talis diuerſus amor. Secunda etiam reſponſio facilè reiicitur, quia licet ex conceptu ſuo reſpicere plures cauſſas ſit perfectius, & ex hoc capite noſter amor illum poſſibilem ſuperaret, aliunde tamen ille longè eſſet perfectior; & quia naturâ ſuâ eſſet incorruptibilis, noſter verò corruptibilis; & quia, eò quòd ex vehementiori cognitione diuinæ bonitatis prodiret, eſſet etiam neceſſariò magis intenſus; & quia repugnaret omni peccato veniali, quod noſter non habet ex conceptu ſuo, vt non repugnat in viâ. Adde contra eam ſolutionem, fortè non eſſe maiorem perfectionem poſſe prodire à pluribus cauſſis, quando illæ plures ſunt imperfectiores; nam nobilius quid eſt, habere talem perfectionem, quæ requirat ſemper perfectiſſimam cauſſam, vt producatur, quàm talem eſſe, vt & à perfectiſſimâ & ab imperfectiſſimâ contineatur; & certè non poſſe produci niſi à ſolo Deo perfectius eſt, quàm poſſe etiam produci à creaturâ. Alij, vt Pater Suarez diſp. 19. Metaph. ſect. 3. docent abſolutè libertatem eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem; vnde probant, Si Deus non eſſet liber, fore vt non poſſet creaturæ communicare libertatem; quia libertas, vtpote pura perfectio, debet contineri formaliter, nec poteſt eminenter: id ipſum adeò aliqui extendunt, vt libertatem ad peccandum dicant in creaturis eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem; quia nobilior eſt homo potens peccare quàm cetera irrationabilia incapacia peccati. Quid de ſententiâ Patris Suarez inferiùs oſtendam.

Nunc contra eam extenſionem DICO omnino illam eſſe improbabilem, & grauem committi æquiuocationem in inſtantiâ de brutis. Dico ergo, in libertate ad peccandum formaliſſimè includi veram imperfectionem etiam pro creaturis, ideoque abſolutè, ceteris paribus, nobiliorem eſſe impotentiam peccandi quàm libertatem ad peccandum. Pro quo eſt obſeruan-

Libertas ad peccandum non eſt perfectio ſimpliciter ſimplex in creaturis.

29 dum, in eâ potentiâ includi aliquot magnas perfectiones, vt vim cognoſcendi bonum & malum; item vim volitiuam, ſeu vim amandi obiectum honeſtum, aut carentiam peccati: quæ omnia ex ſe ſunt perfectiſſima; & nullam planè dicunt imperfectionem, ideoque formaliter in Deo reperiuntur, & ratione horum exceduntur irrationabilia ab homine; illud verò vltimum, quòd ea libertas addit, nempe poſſe amare peccatum, maximam includit imperfectionem; & ratione illius non poteſt ea libertas habere locum in Deo; neque eſt abſolutè perfectio ſimpliciter ſimplex, ſed compoſita formaliter ex perfectione & imperfectione. Hinc

SECVNDO DICO, inſtantiam de irrationabilibus ideò pati æquiuocationem, quia argumentantur hi auctores à toto conceptu libertatis; in quo ſine dubio ſunt aliquæ perfectiones ſimplices ad ſolum illum conceptum, in quo diximus includi imperfectionem. Ideò enim homo eſt nobilior bruto, non quia poſſit formaliter amare malum moraliter, ſed quia habet vim cognoſcendi bonum & malum & libertatem circa alia obiecta; vnde ſi hi facerent comparationem inter Angelos duos, quorum vnus idem poſſet cognoſcere & amare quod alter, excepto peccato, nemo prudens negaret, illum ſic incapacem peccati fore feliciorem, nobiliorem, & ad Dei naturam magis accedentem, altero qui poſſet peccare. quod adeò verum eſt, vt communiter auctores cenſeant, tam grandem eſſe perfectionem habere libertatem ſine potentiâ ad peccandum; vt repugnet id omni creaturæ. quod ego quidem non approbo; adduco tamen illud, vt oſtendam, quàm procul auctores, cum quibus ago, abſint à ſenſu communi, dum libertatem ad peccandum dicunt perfectionem ſimpliciter ſimplicem. ſed iam ad totius dubij reſolutionem.

SVBSECTIO QVARTA.

Reſpondetur quæſtioni.

DICENDVM cenſeo PRIMÒ, nobiliſſimum indiuiduum voluntarij abſolutè eſſe voluntarium neceſſarium. Quod ſufficienter videtur probatum argumento ſecundo eorum recentiorum; vnde, quod ſecundo loco in propoſitione ſuæ ſententiæ tradiderunt, iudico verum eſſe, non tamen propterea totam doctrinam ſuſtinendam; probant enim ſufficienter, regulam, cui innititur, bonam non eſſe.

Perfectiſſimum indiuiduum voluntarij eſt voluntarium neceſſarium.

DICENDVM ideò SECVNDÒ, Si voluntarium ſumatur in eâ reduplicatione quatenus voluntarium, ſine dubio perfectius eſſe voluntarium liberum neceſſariò ex genere ſuo. Ratio deducitur manifeſtè ex dictis ſubſectione præcedenti; in eâ enim oſtendi, voluntarium liberum dicendum eſſe magis voluntarium; ergo in ratione voluntarij liberum etiam erit perfectius; id enim eſt per ſe loquendo perfectius in aliquo genere, quod in eo genere maius eſt; quæ propoſitio videtur ex terminis nota: ſi verò voluntarium accipiatur non ſub eâ reduplicatione in genere voluntarij, ſed abſolutè, & quæratur, quæ ſit maior perfectio in genere entis, eſſe minùs voluntarium, an eſſe magis? Dicendum eſt, debere ſub diſiunctione accipi τὸ *voluntarium*; nam reſpectu obiecti finiti perfectior eſt iuxta exigentiam illius amor liber, ſeu voluntarium liberum, quàm neceſſarium; qui potiùs imperfectionem dicit quàm perfectionem; vt patet in brutis, quæ imperfecta ſunt, eò quòd obiecta limitata neceſſariò appetant; reſpectu verò obiecti habentis infinitam bonitatem haud dubiè melior eſt phyſicè amor neceſſarius; quâ ratione Deum dicimus ſe amare omnino neceſſariò, creaturas verò liberè: loquor iam de amore efficaci; nam ſimplicem complacentiam alibi dixi ob diuerſam ratio-

Si ſumatur voluntarium reduplicatiuè, perfectius eſt liberum quàm neceſſarium.

Si voluntarium conſideretur abſolutè in ratione entis reſpectu obiecti finiti, perfectius eſt liberum; reſpectu verò infiniti, neceſſarium.

rationem neceſſariam eſſe in Deo. Vnde, ſi vo-
30 luntarium & liberum concipiantur abſtrahentia à voluntario & libero erga obiectum ſummè bonum, & à voluntario & libero erga obiectum finitum, nec ſe excedunt, nec ſibi cedunt, ſed præſcindunt à maiori perfectione; quia ob rationem datam minor aut maior ea perfectio non poteſt niſi comparatiuè ad obiectum ſummè bonum aut finitum deſumi.

Hinc colligo, ſi per impoſſibile Deus ſe liberè amaret, eum amorem voluntarium futurum tunc minùs perfectum in genere entis; quia non conformaretur infinitæ & ſummæ amabilitati ipſius Dei. Secundò, eodem modo odium Dei circa peccatum non futurum æquè perfectum, ſi non eſſet neceſſarium; quia malum morale non poteſt non odio haberi à ſummâ & infinitâ ſanctitate, vt aliunde ſuppono. Iuxta hanc diſtinctionem defendo Primò ſententiam Patris Suarez ſuprà inſinuatam; eique concedo, libertatem eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem, ſi comparetur cum obiecto limitato & finito; ac proinde ſi Deus erga tale obiectum non haberet libertatem, fore vt non poſſet eam eminenter in ſe habere; & conſequenter non poſſet producere creaturas liberas. Nego tamen id eſſe verum, ſi comparatio fiat cum obiecto ſummè bono, quale eſt Deus; aut cum ſummè odibili in genere moris, hoc eſt cum peccato: ibi enim, vt oſtendi, potiùs eſt imperfectio valdè magna habere libertatem.

Secundò, per hanc noſtram concluſionem vitantur incommoda, quæ incurrunt tum illi, qui abſolutè docent, voluntarium neceſſarium eſſe ex genere ſuo perfectius; nam cùm Deo tribuendum videatur circa quodlibet obiectum voluntarium perfectiſſimum, deberemus dicere, illum neceſſariò efficaciter amare creaturas; quod eſt abſurdum; tum qui è contrario docent, voluntarium liberum eſſe ex genere ſuo perfectius in eſſe entis; nam etiam cogeremur iuxta horum principia dicere, voluntarium diuinum, quia perfectiſſimum in genere entis, etiam circa ſeipſum eſſe liberum; quod haud dubiè ſine abſurdo dici non poteſt: in noſtrâ autem concluſione ſemper circa quodlibet obiectum Deo tribuimus nobiliſſimum voluntarium in genere entis; quia, vt diximus, circa obiectum ſummè bonum nobiliſſimum eſt voluntarium neceſſarium; è contrario verò, circa obiecta finita liberum eſt nobiliſſimum. & hæc Deo tribuimus, ergo.

31 *Obiectio.* Dices, Deo non tribuimus maius voluntarium in ratione voluntarij circa ſe, quia diximus, poſſe ſine inconuenienti concedi amorem Dei de ſe, non eſſe ita voluntarium ac amorem noſtrum in viâ de eodem Deo; ergo pari ratione, etiamſi voluntarium liberum ex ſuo genere nobilius eſſet in eſſe entis, poſſet ſine inconuenienti negari Deo reſpectu ſui; è contrario ſi neceſſarium diceretur eſſe perfectius in genere entis, poſſet negari Deo reſpectu creaturarum ſine inconuenienti; malè ergo paulò antè dixi, per duas oppoſitas ſententias incurri vnum ex eis duobus inconuenientibus.

Solutio. Non eſt bona conſequentia à minùs voluntario ad minùs perfectum. Reſpondeo negando conſequentiam à minùs voluntario ad minùs perfectum. Diſparitas eſt manifeſta; nam Deo non eſt neceſſarium tribuere in maiori gradu ea prædicata quæ imperfectionem in ſuo conceptu formali includunt; ſic non debeo dicere, Deum eſſe magis animal quàm homo ſit, aut magis liberum: nam homo habet libertatem ad peccandum, quam Deus non habet. At prædicata, quæ Deo tribuo, debeo tribuere ſub eo conceptu, quo maiorem perfectionem dicunt; ideò non teneor dare illi maius voluntarium in genere voluntarij, quia tale ſæpè dicit imperfectionem, ſicut eam dicit animal quà tale; teneor tamen dare illi voluntarium cum maximâ perfectione in genere entis; quia melius eſt habere voluntarium, quod ſimpliciter perfectius eſt in genere entis. Ratio eſt, quia quando ponitur aliquod genus particulare entis, ſæpè in eo includuntur imperfectiones formaliter, ob quas non eſt melius, in Deo plus eſſe de eo genere; at quando tamen ſine addito
dicitur *in genere entis*, tunc intelligitur perfe- 32
ctio ſimpliciter ſimplex, & quæ omnibus penſatis maior eſt; ea autem ſine dubio debet Deo concedi. Meritò ergo paulò antè dixi, inconueniens fore negare Deo etiam circa creaturas voluntarium neceſſarium, ſi hoc ſit in genere entis abſolutè perfectius; vel ſi è contrario liberum ſit ſimpliciter perfectius in genere entis, non poſſe illud negari etiam reſpectu ſui; quidquid ſit, an ei concedatur maius voluntarium in genere particulari voluntarij, ſeu perfectius in genere voluntarij.

Replica ſoluitur. Non eſt opus, vt omnes actus Dei ſint perfectiſſimi in ratione entis. Replicabis, à me, dum de voluntate Dei diſputaui, traditum, non eſſe neceſſarium in Deo admittere actus voluntatis ex genere ſuo & abſolutè etiam in genere entis perfectiores; vndè explicui, cur Deus non teneatur ad amandum obiectum nobilius, eſto abſolutè in genere entis amor ille eſſet perfectior amore obiecti minùs perfecti; ergo ſiue voluntarium liberum circa creaturas ſit in genere entis perfectius ſiue imperfectius quàm voluntarium neceſſarium circa eaſdem, ſemper Deo eſt tribuendum. Reſpondeo, aliud eſſe agere de vno particulari actu, aliud verò de vniuerſali modo operandi: nos modum nobiliſſimum operandi ei debemus tribuere, & hoc præſtamus, ſi actum voluntarium liberum circa creaturas nobiliorem dicamus in genere entis quàm voluntarium neceſſarium; ideò autem negamus illi eſſe neceſſitatum in genere entis ad magis perfectum actum, quia eo ipſo non haberet modum nobiliſſimum operandi in eodem genere: ſi enim neceſſitatus eſſet ad obiectum nobilius, tunc careret libertate, & conſequenter eo modo nobiliſſimo operandi circa bonitatem finitam & creatam. Conſtat ergo, argumentum ab vno actu ex ſe nobiliori non eſſe ſufficiens ad negandum vniuerſalem modum operandi ex ſe nobiliorem, ideóque obiectionem deſumptam ex amore obiecti minùs honeſti non eſſe contra ea quæ hic dicimus de voluntario libero, imò potiùs doctrinam vnam confirmari alterâ; quia illud ipſum, quod eſt non teneri ad amorem eum indiuidualem nobiliorem, arguit modum perfectiſſimum operandi, nempe liberum.

SECTIO

SECTIO QVARTA.

De aliquibus aliis ſpeciebus voluntarij.

Quid intelligatur hoc loco nomine voluntarij. Diuiſio voluntarij in directum & indirectum.

NOMINE voluntarij in ſequentibus diuiſionibus non tam ipſos actus aut illorum omiſſiones internas intelligo quàm obiecta actuum & quæ ex omiſſionibus ſequuntur. quod & ſuprà notaui. Diuiditur ergo Primò voluntarium in directum & indirectum: illud eſt, quod in ſeipſo amatur vel mediatè vel immediatè; vt cùm volo ambulare & alium aſſequi, tam ambulatio quàm aſſecutio eſt mihi voluntaria directè. Indirectum eſt, quod potuit voluntas impedire, & non impediuit. Videt quis alterum erraturum, ſi eum non moneat, non vult tamen illum monere, tunc eſt ei indirectè voluntarius error alterius; vel quando vult aliquod obiectum, ex quo rurſus ſequitur aliud, non tamen illud optat, imò fortè in eo ſibi diſplicet: v. g. videt quis ex ebrietate ſecuturum ſomnum, quem tamen non optat dum inebriatur liberè, ſomnus ſecutus eſt illi indirectè voluntarius.

Diuiſio in voluntarium formale & virtuale non differt à præcedenti.

33 Hæc diuiſio ferè coincidit in aliam, quâ voluntarium diuiditur in formale & virtuale. Formale enim videtur eſſe idem quod directum, & virtuale quod indirectum. Fortaſſe tamen differunt in eo, quod non omne voluntarium formale propriè videtur eſſe directũ; nam omiſſio pura eſt directè voluntaria, quatenus non eſt voluntaria in alio, ſed in ſe; & tamen non eſt formaliter voluntaria, prout hîc ſolet accipi, id eſt formaliter volita. Dicendum tamen eſt, omnino eſſe eamdem hanc diuiſionem cum præcedenti, & *τὸ formale* in præſenti non requirere propriè actum poſitiuum, ſed ſufficere, vt eo modo quo omiſſio eſt directa, eo modo dicatur & ſit formaliter voluntaria, id eſt in ſe; quia hîc & nunc eſt à voluntate immediatè ſeu formaliter & directè, & non in alio.

Altera diuiſio voluntarij in formale & interpretatiuum.

Sit ergo ſecunda diuiſio in voluntarium formale & interpretatiuum. Formale in præſenti non ſumitur in eadem ſignificatione quâ in præcedenti; aliàs non deberemus hanc diuiſionem addere tamquam diſtinctam; ſed præcedenti diuiſioni in formale & virtuale deberet addi tertium membrum, ſcilicet *interpretatiuum*, ſi hoc differt à virtuali; vel ſi non differt, eſſet eadem prorſus diuiſio cum præcedenti.

Quid ſit voluntarium formale, quid interpretatiuum.

Voluntarium ergo formale in præſenti vſurpatur pro eo, quòd hîc & nunc eſt à voluntate vel per omiſſionem, vel per aliquem actum poſitiuum. Interpretatiuum verò, quod non procedit hîc & nunc ex aliquo actu aut omiſſione voluntati liberâ, ſed præſumptâ, eò quòd ſi proponeretur voluntati talis res hîc & nunc, conſentiret in illam; ideò etſi Petrus v. g. vel dormiat, vel nihil de eâ re cogitet, dicitur voluntariè velle aut tolerare, quòd ipſius amicus vtatur aliquo libro ipſius hîc & nunc, & proptereà ille vſus non eſt contra voluntatem domini: ſicut etiamſi eo inſcio aliquid accipiam, & conſumam, quando moraliter ſeu probabiliter ſuſpicor eum hîc & nunc, ſi ego petiiſſem, daturum mihi liberaliter eam rem, non eſt vllo modo furtum talis acceptio.

Voluntarium interpretatiuum eſt duplex.

Aduerte tamen cum nonnullis recentioribus, hoc voluntarium interpretatiuum, quod melius poſſemus vocare habituale (& formale poſſemus dicere actuale) duplex eſſe: vnum ſine vllâ prorſus attentione aut conſideratione actuali illius, cui res dicitur voluntaria; vt cernitur in exemplo poſito de Petro dormiente, aut nil cogitante: aliud verò, quod magis accedit ad voluntarium formale ſeu actuale, quando ſcilicet quis eſt præſens, videt quæ fiunt, & cùm poſſet impedire facilè, tacet; tunc enim nos 34
cum maiori fundamento præſumimus eum conſentire, etiamſi expreſsè non dicat ſe conſentire. Dico *tacet*, non ſolùm exteriùs, ſed nec interiùs vllum actum voluntatis circa rem illam habendo. Ex hac differentiâ fit, vt res, quę petunt poſitiuum conſenſum alterius, non poſſint licitè aut validè fieri per voluntarium interpretatiuum primo modo. v. g. Probabiliter iudico, quòd ſi peterem ab Epiſcopo licentiam audiendi confeſſiones, eam mihi libentiſſimè concederet; non tamen ideò poſſum ex hac ſôlâ præſumptione audire confeſſiones; requiritur enim ad eas audiendas poſitiuus conſenſus; de quo tamen mihi hîc & nunc non conſtat; ſi tamen ipſe Epiſcopus eſſet præſens, & ego illi dicerem, me accedere ad audiendam confeſſionem, eo ipſo quod taceret, poſſem accedere, niſi eſſet aliqua circumſtantia, ratione cuius hîc & nunc illi fieret impoſſibile aliquo modo eam licentiam mihi negare, etiamſi vellet negare; tunc enim non reputaretur voluntarium illud ſilentium; & conſequenter ex eo non rectè inferretur, quòd ſeriò conſentiret. Ad illa verò, ad quæ præcisè requiritur, ne ſint contra voluntatem alterius, ſufficit primum voluntarium interpretatiuum, vt in exemplo ſuprà poſito ad accipiendum librum Petri: quo etiam modo ſæpè licet in præceptis negatiuis interpretari voluntatem Superioris; & licitè facere poſſumus aliqua, ad quæ hîc & nunc ipſe non dat licentiam, quia nec quidem actu hîc & nunc de tali licentiâ cogitat, his poſitis,

SECTIO QVINTA.

Quomodo omiſſio ſecuta ex cauſâ voluntariâ, aut effectus ex omiſſione voluntariâ proueniens ſit voluntarius independenter à præcepto.

PVRAM omiſſionem liberam poſſibilem eſſe dixi ſuprà, & fuſiùs in libris de Animâ. 35

Status quæſtionis.

Iam nunc ſolùm oportet occaſione diuiſionis voluntarij paulò antè traditæ declarare, quomodo ipſa omiſſio, quando non in ſe, ſed in alio eſt libera, ſit dicenda voluntaria; item, quomodo effectus à purâ omiſſione ſecutus voluntarius ſit. De quibus difficultatibus fusè valdè recentiores nonnulli, & P. Vaſquez diſput. 24. per totam; ego tamen rem omnino iudico eſſe de ſolo modo loquendi, ideò haud dignam magnâ conſideratione. In primis autem oportet ad-

uertere, aliam eſſe rationem de omiſſione ſecutâ ex cauſsâ poſitiuâ à me datâ; v. g. Volo me inebriare, vnde ſequitur carentia ſeu omiſſio Sacri: aliam verò de effectu poſitiuo, vel etiam negatiuo, ſecuto ex omiſſione à me cauſſatâ; v. g. ex eo quòd non iuuem alterum cadentem, ille moritur. Priùs agemus de omiſſione ſecutâ ex cauſsâ poſitiuâ, poſteà de ſecundo.

36 Circa primum ergo quærimus, an, vt ea omiſſio Sacri v. g. ſit mihi voluntaria, quando dico, Volo non audire Sacrum, aut, Volo dormire tempore Sacri, requiratur, me teneri audire Sacrum; an verò, etiamſi non tenear, vt non teneor re ipsâ diebus profeſtis, adhuc ſit voluntaria. Quæ difficultas extendi poteſt etiam ad omiſſionem immediatè in ſe liberam. Omitto v.g. Sacrum die profeſto non in aliâ cauſsâ ſomni aut luſus, ſed præciſè non habendo volitionem intrandi templum, & audiendi Sacrum.

Dices, Hæc etiam eſt omiſſio Sacri in cauſsâ, quia tunc debeo habere volitionem poſitiuam non intrandi templum, ſeu manendi foris; ergo numquam poterit ea omiſſio eſſe in ſe immediatè libera. Reſpondeo Primò: Si ante tempus Sacri ego foris ſedebam, non eſt neceſſaria volitio noua ſedendi; ſufficit enim omiſſio voluntatis intrandi; eo enim ipſo non intrabo, neque audiam Sacrum. Ne verò dicas, ſaltem in ipsâ phyſicâ emanſione eam omiſſionem eſſe voluntariam, Secundo reſpondeo, in aliis ſaltem inſtantiis locum habere eam quæſtionem; quia omiſſio actus amoris Dei, ad quem non teneor (& idem eſt de aliis actibus bonis & indifferentibus) poteſt eſſe immediatè in ſe & non in aliâ cauſsâ mihi libera; & tunc habet locum quæſtio, an ſit mihi etiam voluntaria. Et ſanè in hoc caſu quia omne liberum eſt etiam voluntarium, non verteretur à me in dubium hæc difficultas, niſi ob quorumdam recentiorum argumentum; quod eodem modo locum habet in immediatâ omiſſione ac in mediatâ, vt ſtatim apparebit: quidquid verò de hoc ſit,

Quæſtio præcipua eſt de voce, in quâ dicendum cenſeo cum P. Vaſquez diſput. 24. cap. 3. & Valentiâ diſput. 29. quæſt. 1. puncto 1. & ferè omnibus communiter, eam omiſſionem eſſe voluntariam omnino independenter à præcepto mediatè in cauſsâ poſitiuâ, ex quâ ſequitur v.g. omiſſio Sacri in voluntate ludendi.

37 *Omiſſio etiam ſecluſo præcepto eſt mediatè voluntaria in cauſsâ poſitiuâ.* Probatur autem manifeſtè, quia voluntarium vt hic vſurpatur eſt, quod eſt à voluntate cum cognitione; ſed per hoc, quòd tenear vel non tenear audire Sacrum, non magis aut non minùs eſt à meâ voluntate omiſſio Sacri, quàm ſi non tenerer; nam omiſſio Sacri æqualiter eſt in meâ poteſtate diebus profeſtis ac diebus feſtiuis; & æqualiter per me ſtat, quòd non audiam Sacrum in profeſtis quàm in feſtiuis; ergo æqualiter erit mihi voluntaria ea omiſſio, ſiue ſit præceptum, ſiue non. Atqui ſi præceptum adſit, nemo negat eſſe voluntariam omiſſionem Sacri ei qui vult illud non audire, aut vult ludere tempore Sacri; ergo etiam erit voluntaria, quando præceptum non eſt.

Obiectio. Dices, Omiſſio in ſe nihil eſt phyſicè, ergo non poteſt phyſicè eſſe voluntaria, debet ergo eſſe voluntaria moraliter; ad hoc autem requiritur, vt aliquo modo ſit præcepta vel prohibita, alioquin non pertinebit moraliter ad omittentem. Hæc ratio mouit nonnullos recentiores ad contrariam ſententiam; *Solutio.* ei autem ſuprà, dum oſtendimus omiſſionem poſſe in ſe nobis eſſe voluntariam & liberam, etiamſi nihil poſitiuum ſit, ſatisfactum eſt ſufficienter; diximus enim, eam priuationem actus liberi eſſe realiter nobis voluntariam, quatenus potuimus realiter illam impedire efficiendo actum poſitiuum; quia carentia ſeu negatio & priuatio non ab alio fit, neque etiam aliam habet phyſicam cauſſam, ſi eo nomine compellanda eſt, quàm illum, qui poterat formam producere, quâ immediatè ea carentia aut priuatio formaliter deſinit eſſe in rerum naturâ. Et ſanè miror recentiores, cùm admittant omiſſionem puram liberam, negare tamen illi rationem voluntarij; nam voluntarium eſſentialiter includi- 38
tur in libero; ergo ſicut independenter à præcepto eſt libera, erit independenter ab illo voluntaria. Ad argumentum eorum reſpondeo, præceptum ſeu prohibitionem ſolùm requiri, vt ea omiſſio imputetur ad culpam vel meritum, non verò vt ſit voluntaria.

An effectus ex omiſſione ſecutus ſit voluntarius, quando non eſt prohibitus. Magis inter auctores controuertitur, vtrùm è contrario effectus ſecutus ex omiſſione ſit voluntarius, quando non eſt præceptum vitandi talem effectum. Pro cuius explicatione diſtinguendi ſunt duo diuerſi effectus, ſiue illi verè poſitiui ſint, ſiue negatiui aut quaſi mixti; qui tamen ſequuntur ex omiſſione; vnus per ſe, alter per accidens reſpectu ipſius omittentis: vt v. g. quia non extinguo ignem vt poſſum, ſequitur combuſtio domus, hic effectus ſequitur tantùm per accidens ex me ratione omiſſionis; propriè enim combuſtio oritur ab igne & applicatione ipſius, quorum ego non ſum cauſſa per meam omiſſionem; ergo hæc per accidens ſe habet ad eum effectum. Alius eſt, qui per ſe ſequitur ex omiſſione; vt ex omiſſione volitionis eundi ad templum ſequitur omiſſio Sacri. Qui effectus poteſt aliquando eſſe poſitiuus, iuxta ſtatim dicenda. Hoc poſito,

Effectus negatiuus per ſe ex omiſſione ſecutus eſt voluntarius, etiam ſecluſâ prohibitione omiſſionis. DICO PRIMÒ, Effectus negatiuus ſecutus per ſe ex omiſſione voluntarius eſt in illâ, independenter ab obligatione eam omiſſionem vitandi. Ita P. Suarez diſput. 1. ſect. 6. & alij contra P. Vaſquez ſuprà ſine diſtinctione aſſerentem, nullum effectum ex omiſſione ſecutum eſſe voluntarium, niſi adſit præceptum cauendi eam omiſſionem. Noſtra concluſio probatur, quia ille effectus ſequitur vt ex cauſsâ propriâ ſuo modo ex eâ omiſſione, ergo in eâ eſt voluntarius; v. g. quòd non videam obiectum vicinum & illuminatum, ſequitur ex omiſſione apertionis oculorum. id quod ex communi modo loquendi ſuadetur manifeſtè; vt enim quis dicatur liberè ſeu voluntariè non audire Sacrum, non videre haſtiludia, &c. non requiritur quòd ad id teneatur; ſed ſufficit, ſi omittat voluntariè ire in templum aut forum, vnde ea altera omiſſio ſequitur. Similiter, ſi quis omittat voluntariè petere à Rege v. g. dignitatem, ex quâ petitione ſtatim ſecutura eſſet dignitas, omnes dicent voluntariè illum carere eâ dignitate. Multa alia poſſunt afferri exempla, ſed hæc ſufficiant.

ficiant. aliqua tangam ſequenti concluſione.

Effectus poſitiuus quomodocumque ex omiſſione ſecutus voluntarius eſt, etſi non fuerit prohibitus.

39 Dico Secvndò, Eſto effectus ſecutus ex omiſſione ſit poſitiuus, & ſiue per ſe ſiue per accidens ex eâ ſequatur, erit voluntarius in illâ, eſto non ſit vlla obligatio eum effectum vitandi. Negat hanc P. Suarez, & à fortiori Vaſquez. Pro probatione verò aduerte, quod & ſuorâ dixi, quæſtionem hanc eſſe de nomine; nam de re ipſa certò conſtat inter omnes, eum qui non extinguit ignem, cùm poſſit, non eſſe cauſſam poſitiuam combuſtionis, ſed ſolùm omittere extinctionem, quam poterat cauſſare; verùm autem ideò dicendus ſit cauſſa ſeu voluntariè influere, ad vocem ſpectat; ergo ea difficultas decidenda eſt ex acceptione communiori. Hoc poſito,

Conclvsio noſtra eſt, eum effectum non eſſe phyſicè poſitiuè & directè voluntarium; & hoc concedo Patri Suarez, Vaſquez & aliis; quia tamen ſaltem indirectè aliquo modo ex eâ omiſſione ſequitur cum aliquâ connexione dici poſſe voluntarium, eſto nullum ſit præceptum de illo vitando, hoc perſuadet communis modus loquendi. Nam ſi quis frigeat valdè, & cùm poſſit accedere ad ignem, quo frigus pellat, omittat voluntariè accedere, omnes omnino dicent, illum voluntariè pati illud frigus, eſto nullum præceptum ſit de accedendo ad ignem. Idem eſt, ſi quis iacens ſub calidis pelliceis vehementer calefiat, omittatque à ſe ea pellicea abiicere; quis non dicet illi voluntarium eſſe talem calorem? in his autem & ſimilibus caſibus ſolùm ſequitur calor aut frigus ex omiſſione recedendi aut accedendi; eodem planè modo, quo ſe haberet, qui non remoueret à domo titionem, quo videt domum accendendam. quòd enim effectus ille ſequatur in ipſo homine aut in alieno ſubiecto, per accidens eſt ad punctum præſens; quia in vtroque caſu dantur aliæ cauſſæ poſitiuæ diſtinctæ ab ipſo homine, à quibus ſolis effectus ille promanat, & in vtroque homo ſe habet purè omiſſiuè, hoc eſt non ponendo id quod effectum impediret.

Occurritur tacitæ cuidam reſponſioni.

Nec poteſt dici, hominem conſeruare ſuam vbicationem poſitiuè; ex quâ conſeruatione ſequitur, quòd non accedat ad ignem, &c. etenim eſto alius eum hominem ſuſtentaret, dummodò liberum ei eſſet ſe ab eo expedire, & accedere ad ignem, eſſet eodem modo cauſſa non accedendo: & qui à ſe non abiicit titionem, quem poteſt abiicere, eſto ſe ipſum non poſſet mouere, dicetur voluntariè calefieri, cùm tamen titionis vbicationem non conſeruet: & ſanè ſi Petrus mihi & domui titiones admoueat, & ego vtroſque non remoueam, non magis poſitiuè in vno caſu quàm in altero concurro; ergo ſi in vno dicitur voluntaria mihi mea calefactio, in altero dicetur voluntaria calefactio aut combuſtio domus: & ſuppono, eam meam calefactionem non eſſe nociuam, nec me teneri ad eam vitandam, ergo, iuxta communem modum loquendi, non eſt neceſſarium præceptum, vt effectus ex omiſſione ſecutus dicatur voluntarius.

Confirmatur ſecunda hæc concluſio.

40 Confirmo hoc manifeſtè ex doctrinâ omnium; dum enim de ignorantiâ inuincibili agitur, fatentur, illam ſæpè eſſe cauſſam operis. Ignoro inuincibiliter hominem eſſe, qui apparet omnino fera; iaculor, occido illum; ea ignorantia dicitur ab omnibus cauſſa occiſionis hominis; eſto ex defectu cognitionis non cauſſet voluntarium: atqui ea ſolùm concurrit impediendo cognitionem, quæ prohiberet occiſionem. Ergo vt aliquid dicatur communiter cauſſa alterius rei (de quâ cauſſalitate iam ſolùm ago) ſufficiet, ſi ſe habeat non applicando impedimentum effectus. Cùm ergo id reperiatur in noſtro caſu, & aliunde ſit cognitus ille effectus, debebit dici voluntarius; nam ad voluntarium ſufficit cauſſalitas cum cognitione. Ergo cùm independenter ab omni obligatione de eâ omiſſione vitandâ oſtenderim, dari in eâ cauſſalitatem in illum effectum, præuiſionem autem eiuſdem effectus omnes ſupponamus, non eſt cur negetur in eâ voluntarius ille effectus.

Confirmatur amplius.

Idipſum vrgetur eodem modo in ignorantiâ craſsâ. v.g. non vult quis ſcire quid lateat inter arbuſta, iaculatur, occidit filium, quem vnicè deperibat. Nemo negat, eam ignorantiam eſſe cauſſam eius necis; & tamen non aliter influxit quàm impediendo ſcientiam; quæ ſi adeſſet, mors non fuiſſet ſecuta: ne verò dicas eum tunc debuiſſe eam ignorantiam deponere, do inſtantiam in materiâ vbi non eſt peccatum. Dubitat idem non de filio aut homine latente inter arbuſta, ſed, an ſit canis, an lupus; & neglectâ vlteriori inquiſitione iaculatur, occidit canem quem vehementer amabat, profectò illa ignorantia dicitur cauſſa occiſi canis; & tamen (vt dixi) ſolùm concurrit non ponendo ſcientiam, quæ impediuiſſet; ſicut omiſſio mea concurrit in combuſtionem non infundendo aquam, quæ impediuiſſet incendium. Vides omnes, dum hanc quæſtionem non tractant, admittere eam cauſſalitatem omiſſionis in effectus illos, etiam per accidens ſecutos; quam tamen hîc minùs conſequenter negant. Ergo ex ipſis eiſdem dicendum eſt, non eſſe neceſſarium præceptum ad hanc rationem voluntarij in omiſſione.

Prima obiectio. Solutio. Peccata poſſunt dici Deo eſſe indirectè & permiſſiuè voluntaria.

41 Obiicies Primò, Ergo noſtra peccata dicentur voluntaria Deo; poteſt enim illa impedire, & non facit. Reſpondeo, indirectè & permiſſiuè poſſe dici voluntaria, maximè cùm in illa etiam phyſicè influat: non dicuntur autem abſolutè ei voluntaria, quia potiùs optat ne ea fiant, licet paret ſuum concurſum indifferentem ad illa, quem tenetur vt auctor naturæ præſtare creaturis. In quo valdè differt à me non extinguente v.g. ignem; nam licet non teneat extinguere, non tamen è contrario teneor relinquere titionem applicatum domui; vnde fit communiter, mihi dici illud incendium voluntarium, non verò noſtra peccata Deo voluntaria. Neque in quæſtione de modo loquendi maior in re ipsâ quærenda eſt differentia. ſed de hoc infrà fuſiùs.

Secunda obiectio.

Secundò obiicies, Vt effectus ſit voluntarius alicui, debet cauſſari ab illo; atqui in eo caſu omiſſio non producit effectum illum, ergo non poteſt hic in illâ eſſe voluntarius. Reſpondeo, Vt in omni rigore & directè dicatur voluntarius, omninò neceſſariam eſſe eam cauſſalitatem, non autem vt indirectè ac vulgariter, vt ex exemplis allatis conſtat. Et verò argumentum hoc etiam eſt contra P. Vaſquez, qui eo vtitur; poſitâ enim obligatione vitandi eam omiſſionem, libenter admittit, dici poſſe voluntarium eum effectum ex omiſſione ſecutum; & tamen, ſi res pruden-

Solutio.

Ad voluntarium indirectum non requiritur propria cauſſalitas.

ter conſideretur, combuſtio domus nec phyſicè nec moraliter magis ſequitur ex non ablatione titionum, eò quòd ego tenear, quàm ſi non teneter titiones auferre; & ex eo quòd ea non ablatio magis minúſve mihi imputetur, quia combuſtio ſolùm ſequitur phyſicè ex titionibus applicans in vtroque caſu, quomodocumque mihi ea omiſſio ſit illicita aut licita.

Tertia obiectio.

Tertiò obijcies, Qui non vult comedere & fame moritur, non moritur voluntariè; ergo effectus ſecutus ex omiſſione non eſt voluntarius.

Solutio.

Ita Pater Suarez ſuprà num. 11. Miror autem obiectionem; cùm enim omnes teneantur non permittere ſe ſame enecari, quando poſſunt comedere, ſaltem ratione obligationis deberet ea mors dici voluntaria, iuxta principia eiuſdem auctoris. Secundò, cùm mors valdè per ſe ſequatur ex ſame, & Suarez in effectu per ſe ſecuto ex omiſſione admittat rationem voluntarij independenter ab obligatione non ponendi eam omiſſionem, non video quî ea obiectio locum hîc habeat. Ei reſpondeo negando antecedens: nihil enim communius quàm dicere, *Ille ſe voluntariè confecit inediâ*. Qui modus loquendi videtur independens ab eo, quòd peccet tunc, aut benè operetur.

42 Et hinc DICO VLTIMO, Probabilius videtur, præceptum de non ponendâ omiſſione non iuuare, vt effectus ſecutus dicatur magis voluntarius, ſed purè purè, vt dicatur peccaminoſus. Vt enim ſuprà diximus, omiſſionem Sacri in non egreſſu è domo mihi tam eſſe die profeſto voluntariam quàm die Dominicâ, eſto ibi non ſit peccaminoſa, ſecùs hîc; ita dico de effectu poſitiuo ex eâ omiſſione ſecuto. & ſatis de voce.

SECTIO SEXTA.

Quomodo effectus ſit voluntarius in cauſsâ poſitiuâ, ex quâ ſequitur: vbi, an Deo ſint voluntaria noſtra peccata.

Effectus neceſſariò ſecutus ex cauſsâ poſitiuâ voluntarius eſt in illâ, ſi fuit præuiſus.

PRO ſolutione aduerte, dupliciter poſſe effectum ſequi ex cauſsâ poſitiuâ vel neceſſariò, vt ex applicatione ignis ſequitur combuſtio. Quo caſu eum effectum eſſe voluntarium in eâ cauſsâ, ſupponunt omnes; vnde axioma commune eſt, *Qui dat formam, dat conſequentia ad formam*. Aduerte tamen, debere ad eam rationem voluntarij concurrere præuiſionem ſecuturi eius effectus: nihil enim non præcognitum poteſt eſſe voluntarium; nam (vt ex definitione voluntarij conſtat) debet illud eſſe cum cognitione: vnde qui inuincibiliter ignorans hominem in agro latere, ſagittam proijcit, eſto occidat hominem, ſitque cauſſa necis, non tamen hæc dicitur illi voluntaria; nam ſupra rationem communem cauſſæ requiritur cognitio ad voluntarium. Ideò minùs benè nonnulli in præſenti diſcurrunt, dum dicunt, Ex eo quòd ego præuideam ſecuturum effectum non ſum magis cauſſa illius, quàm ſi non præuidiſſem; ergo vi eius præuiſionis non eſt mihi magis voluntarius talis effectus: minùs, inquam, benè hi diſcurrunt, quia (vt oſtendi) eſto non magis cauſſetur per cognitionem, completur tamen per eam voluntarium ſecundùm id quod addit ſupra rationem cauſſæ vt ſic; ergo de effectu neceſſariò ſecuto ex cauſsâ poſitiuâ nulla eſt difficultas.

Effectus ſecutus per accidens ex cauſsâ poſitiuâ non cenſetur voluntarius, ſi non eſt præuiſus:

Iam ad alterum modum, quo oriri poteſt talis effectus, is autem eſt indifferenter ſeu liberè. Do v.g. Petro gladium, certè non ſequitur inde per ſe, quòd mactet hominem: poteſt enim accepto gladio quidquid velit facere, occidere aut non occidere. in hoc caſu maior eſt difficultas, an talis effectus ſit mihi voluntarius, ſi poſteà ille homo eo gladio aliquem occidat.

Cui reſpondeo Primò, Si non præuideatur à me ille effectus, non eſſe voluntarium. Id conſtat à fortiori ex dictis paulò antè, quia nec quando ſequitur neceſſariò effectus ex meâ actione eſt voluntarius ſine tali præuiſione.

ſecùs eſt, ſi fuit præuiſus & intentus:

Reſpondeo Secundò, Si præuideatur & intendatur à me, eum eſſe mihi voluntarium; quia licet cauſſa, quam ego applico, ſit indifferens; per ipſam tamen meam intentionem quodammodò moraliter determinatur illa cauſſa, & mihi imputatur effectus. Sic qui conſilio ſuo alium inducit ad peccandum, dicitur cauſſa voluntaria illius peccati, etiamſi conſilium illud naturâ ſuâ non neceſſitet ad peccandum, ſed relinquat voluntatem audientis liberam: licet in hoc exemplo de conſilio ſit aliqua maior ratio; nam licet non cogat ad faciendam rem, naturâ tamen ſuâ inducit & inclinat ad id; hoc autem non habet donatio gladij in ordine ad occidendum alterum. Meliùs ergo idem ſuadetur ex eo, quòd qui videns alterum velle occidere alium dat illi gladium, etiamſi non dicat illi quidquam, dicitur cooperari ad mortem, & cauſſa illius tamquam datis inſtrumentum necis; ergo cùm aliunde fuerit volita ea mors erit voluntaria.

etiamſi ſit præuiſus, ſi tamen non eſt intentus, non poteſt dici voluntarius.

Reſpondeo Tertiò, Si non intendatur à me talis effectus, etiamſi præuideatur futurus, non dici mihi voluntarium moraliter; quia nec à me cauſſatur, nec teneor illum vitare, vt ſuppono; loquimur enim in caſu, quo non ſit præceptum de vitandâ eâ cauſsâ; aliunde autem phyſicè non ſequitur per ſe ex illâ cauſsâ; ergo non poteſt imputari mihi talem cauſſam ponenti aut applicanti. ſic mea mala opera non poſſunt tribui illi qui meam voluntatem produxit.

Obiectio.

Dices, Qui malo exemplo alios inducit ad peccandum, etiamſi id non intendat, nihilominùs tamen dicitur cauſſa illius peccati; & hoc reputatur illi vt voluntarium, ergo ad voluntarium non requiritur vt intendatur, vel vt ſequatur determinatè & neceſſariò ex cauſsâ applicatâ. Poſſet quis reſpondere, eum effectum ideò eſſe voluntarium, quia homo tenebatur vitare

Solutio.

actionem, ex quâ ortum eſt peccatum. Meliùs 43
tamen dicetur per ſe loquendo, non eſſe voluntarium effectum ex meo malo exemplo ſecutum, etiamſi fortè peccem ratione ſcandali; neque enim omnia, quæ imputantur nobis ad peccatum, debent nobis eſſe propriè voluntaria; ſufficit enim, ſi impropriè & permiſſiuè voluntaria ſint.

Non omnia quæ imputantur ad peccatum debent eſſe propriè voluntaria.

Aduerte pro his difficultatibus præcedentibus, quæ omnes ferè de quæſtione de nomine fuêre, ideò moraliter loquendo eas actiones tunc nobis dici voluntarias, quando aliquo præcepto eas vel impedire vel exequi tenemur; quia in ordine ad genus meriti tunc ſolùm cenſentur

per-

Digitized by Google

pertinere, quando ſunt ſub præcepto; quando verò ſunt omninò nobis indifferentes moraliter, quia per ſe non oriuntur immediatè à voluntate, & non habent rationem propriam voluntarij, etiam abſolutè non vocantur voluntariæ; licet re ipsâ modo explicato concluſionibus præcedentibus indirectè & permiſſiuè dici poſſint voluntariæ.

Quomodo peccata noſtra ſint Deo voluntaria.

Etſi numero 41. reſpondens Patris Vaſquez argumentis dixerim, peccata noſtra indirectè ſeu permiſſiuè eſſe Deo voluntaria, quo videbatur ſufficienter difficultati ſatisfactum; quia tamen res hæc eſt magni momenti ſaltem quoad modum loquendi, & ex dictis paulò antè noua in eâ oritur difficultas, vt ſtatim oſtendam, placuit rem paulò diligentiùs examinare.

Tria ſunt capita, ex quibus videntur eſſe peccata Deo voluntaria. Primum caput, quia eſt verè cauſſa phyſica illorũ.

Duo vel tria ſunt capita, ex quibus videtur inferri, Deum eſſe voluntariam noſtrorum peccatorum cauſſam. Primum, quia ad ea phyſicè concurrit. Verùm de hoc puncto nihil in præſenti moueo; quia in Phyſicis oſtendi, eum, licet immediatè phyſicè influat, quia tamen non ſeipſum determinat, ſed à creaturâ determinatur, & quia inclinationem nullam, potiùs auerſionem habet à peccatis, optatque, quantum eſt ex parte ſui, ne ea fiant, non poſſe dici propriè cauſſam, niſi præcisè permiſſiuam.

44 *Secundum, quia omittit dare auxilia, quibus poſſent vitari peccata.*

Secundum ergo caput difficultatis præſentis deſumitur ex dictis ſectione tertiâ, quòd ſcilicet effectus ſecutus ex omiſſione ſit voluntarius omittenti, etiam independenter ab obligatione impediendi eam omiſſionem; ergo Deo omittenti auxilia, quibus vitarentur illa peccata, dicenda erunt ipſi voluntaria. Verùm quia, vt ibidem dixi, hoc voluntarium eſt ſolùm indirectum ſeu permiſſiuum, quod Deo non repugnat, nihil amplius de hoc capite in præſenti.

Tertium, quia Deus cauſſat in homine motus appetitus.

Sit ergo tertium caput, quia Deus in homine cauſſat motus appetitus, quibus homo vehementer inclinatur ad peccandum ita, vt ſæpè vix poſſit moraliter eis reſiſtere; ergo Deo erunt voluntaria ea peccata. Patet conſequentia, quia ei qui ſuadet peccatum diximus ſuprà illud eſſe voluntarium; atqui non tam vehementer ſuaſio inclinat ad peccatum quàm motus illi appetitus; ergo ſi cauſſanti ſuaſionem ſeu ſuadenti dicuntur ea peccata voluntaria, à fortiori dicentur Deo cauſſanti eos motus. Nec ſufficit reſpondere, Deum non intendere ea peccata, prout illa intendit qui ſuadet; nam ea intentio iuuat quidem, vt reſpectu ſuadentis peccata ſint volita, at vt ſint voluntaria non ſufficit; quia ad voluntarium præcipuè attenditur eius cauſſalitas cum præuiſione effectus; quòd autem hic intendatur vel non, ſpectat magis ad rationem voliti directè quàm ad rationem voluntarij. Confirmatur Primò, quia (vt oſtendi alibi) non repugnat Deo, infundere nobis etiam intenſiſſimum habitum vitioſum; atqui per illum nos vehementiùs inclinaret ad peccatum quàm per ſuaſionem & imperium, ergo. Secundò, quia de facto Deus nos conſtituit in tali rerum ſerie, in quâ venialia ſaltem peccata non poſſumus omnia collectiuè vitare; ergo Deo ſunt ea voluntaria.

45 Conſequentia eſt bona, quia qui dat cauſſam, ex quâ neceſſariò ſequitur aliquis effectus, eſt cauſſa illius; ergo cùm ex productione noſtri à Deo cauſſatâ ſequantur neceſſariò ſaltem moraliter aliqua venialia; Deus erit ſaltem moraliter illorum cauſſa. Quòd ſi vera ſit aliquorum doctrina, qui dicunt, etiam phyſicè non habere nos poteſtatem ad ea omnia vitanda, adhuc clariùs videtur ſequi, Deum eſſe illorum cauſſam; & cùm aliunde ea præuiderit, erit cauſſa voluntaria non minùs quàm ille, qui præuidens homicidium ſecuturum, liberè iacit ſagittam, ex quâ illud ſequetur.

Occaſione huius difficultatis fusè diſputant nonnulli recentiores, an ſit in nobis libertas phyſica ad omnia venialia ſimul vitanda, an verò ſolùm moralis; item, an à Deo cauſſentur motus appetitus. Hæc tamen omnia ſunt extra locum præſentem, ideò independenter ab eis reſpondendum eſt quæſtioni propoſitæ. in quâ

Dicendum Primò, multùm admiſceri in illâ de ſolo modo loquendi; nam de re ipsâ fatentur omnes, dari eam neceſſitatem noſtram ad aliquod veniale. Item multi admittunt, poſſibilem eſſe infuſionem habitus vitioſi à ſolo Deo; vtrùm autem ideò dicenda ſint ei peccata voluntaria, quæſtio eſt de voce.

Peccata tantùm indirectè & permiſſiuè ſunt Deo voluntaria.

Secundò dicendum abſolutè, nullo modo debere vocari voluntaria, niſi indirectè ſeu permiſſiuè; & quidem, ſi quis ſe tantillum reflectat, deprehendet, longè minorem eſſe in hoc puncto difficultatem quàm appareat: nam ſi ex immediato & poſitiuo phyſico Dei concurſu in actionem peccaminoſam non dicitur propria cauſſa illius actionis ſeu peccati (vt ſupponimus ex lib. Phyſicorum) multò minùs ex remoto influxu & mediato dicetur cauſſa illius peccati: quod ſi non dicatur cauſſa, neque etiam peccatum ei dicetur propriè voluntarium; nam omne voluntarium requirit neceſſariò cauſſalitatem, vt ſæpè ſuperiùs dictum eſt. 46

Reſpondetur ad rationes dubitandi in contrarium.

Hinc facilè probatur ſecunda hæc concluſio; nam Deus in primis non amat noſtra peccata, nec ea vult, quin potiùs ea odio proſequitur, diſſuadet, prohibet, punit; ergo non ſunt ei ex hoc capite voluntaria directè. Secundò, nec moraliter ſunt ei voluntaria, quaſi teneretur vitare cauſſas, ex quibus illa ſequuntur, aut alias apponere, ne ſequantur; quo pacto diximus ſuprà, voluntarium eſſe homini effectum per accidens ex omiſſione ipſi voluntariâ ſecutum; quia tenerà ad id non tenetur. Nec tertiò denique ſunt voluntaria in cauſâ phyſicâ, quam ponit, quia nullam Deus dat cauſſam, quâ poſitâ non ſequatur adhuc liberè peccatum; id enim eſſentialiter conceptus ipſe peccati poſtulat; alioquin ſi neceſſariò phyſicè ſequitur ex cauſâ, iam non eſt peccatum, quia nec liberum. Nunc ad argumentum in formâ reſpondetur (vnde etiam magis declarabitur hæc concluſio). Admitto ergo nunc, motus eos appetitus à Deo propriè cauſſari; quod tamen valdè dubium eſt; facilè enim dici poſſet, naturam ipſam eos exigere, Deumque non ex ſe, ſed determinatum ab exigentiâ creaturæ eos producere, ad eum modum, quo dicimus eum determinatum à libertate voluntatis concurrere immediatè ad ipſum actum peccati: quidquid tamen de hoc ſit, nego conſequentiam, nam ex talibus motibus non ſequitur neceſſariò peccatum, ſed indifferenter & liberè reſpectu creaturæ; ergo huic, non Deo, peccatum erit voluntarium. Neque obeſt neceſ- 47

ſitas

ſitas moralis illis adiuncta, quia ſicut hæc non tollit quo minùs homo liberè peccet, & ipſi peccatum imputetur, ita neque efficit, vt Deo dicatur voluntarium. Inſtantia de eo qui ſuadet alteri peccatum non vrget, quia licet phyſicè hic non ſit magis cauſſa, imò fortè longè minùs quàm Deus, eius peccati; quia Deus ſaltem remotè concurrit phyſicè in eos motus, & immediatè ad ipſum actum peccati; homo autem ſuadens nullum phyſicum neque mediatum neque immediatum habeat influxum in illud peccatum: nihilominùs tamen, quia intendendo illud peccatum efficit illud quodammodò ſuum, dicitur illius cauſſa moralis; nec ſolùm denominatur illud peccatum volitum ab ipſo (vt replica ſuperiùs poſita dicebat) ſed etiam cauſſatum ab illo moraliter ideò, quia directè ſuo conſilio mouet moraliter alterum, vt peccatum illud efficiat: aſt Deus nec phyſicè, vt diximus, concurrit determinando, moraliter autem potiùs illud impedit; ideò nullo modo dicitur cauſſa per ſe eius peccati.

Hinc reſpondetur ad vtramque confirmationem, quæ non tam nouam continet difficultatem quàm nouas inſtantias pro primo argumento. Ad primam de habitu vitioſo reſpondeo eodem modo, quo ad illam de motibus appetitus, ſcilicet Deum infundentem talem habitum non intendere peccatum inde ſecutum, ſed vti ſuo dominio quod habet in creaturas; ratione cuius poteſt producere omnia ea quæ non ſunt in ſe peccata, vt habitus vitioſos; qui cùm non tollant libertatem voluntati, non efficiunt Deum eſſe cauſſam per ſe illius; id enim habet ipſa voluntas libera, quæ adhuc poſt habitum ſe ad peccatum determinat. Idem dico ad inſtantiam ex neceſſitate ad peccandum venialiter; nam poſitâ eâ neceſſitate adhuc liberè peccamus; ergo nobis tribuenda eſt culpa ſeu peccatum, non verò Deo, qui illud non intendit. Quomodo autem, qui dicunt eam neceſſitatem eſſe phyſicam, concilient poſteà libertatem ad peccatum etiam veniale requiſitam, & an poſſint duo hæc cohærere, neceſſitas phyſica ad vnum ex totâ collectione, & nihilominùs ad quodlibet in particulari libertas, Deo dante dicetur Tomo quarto diſp. 40. ſect. 2. ſubſect. 4. & ſequentibus.

Deus infundens habitum vitioſum non eſt cauſſa peccati per ſe.

DISPVTATIO NONA.

De inuoluntario, neceſſario, violento & coacto.

SECTIO PRIMA.

Declarantur termini.

1 TOTA hæc difficultas Grammaticalis potiùs eſt quàm Theologica; agit enim de ſignificatione harum vocum, inuoluntarij, &c. deque differentiâ earum inter ſe. de quâ fusè Pater Vaſquez diſput. 25. c. 1. vbi ex multis textibus Græcis conatur probare, *neceſſarium* apud Græcos ſæpè vſurpari pro *violento*; item *inuoluntarium* ſemper dicere *violentum*, non è contrario. Res eſt parui momenti, nec puto operæ pretium eſſe diſcutere anxiè, quid olim ſignificauerint, ſufficiet breuiter explicare quî iam de factò hæ voces accipiantur communiter, & quî extraordinariè; vt ſic vitatâ omni vocum confuſione, quæ inde poterat prouenire, ad quæſtiones de re ipsâ veniamus.

Neceſſarium latiùs patet quàm inuoluntarium, violentum & coactum.

Quoad vocem *neceſſarium* attinet, res eſt facilior; dico enim illam longè latiùs patere quàm *inuoluntarium, violentum* & *coactum*; nam omnis actus voluntatis, qui ſine libertate fit, vt amor Dei in patriâ, actus etiam brutorum, ſunt neceſſarij; & tamen non ſunt inuoluntarij, neque violenti, neque coacti: ideò extenditur ea vox ad agentia carentia cognitione, quia illa à fortiori carent libertate; vt calefactio ignis dicitur actio illi neceſſaria. *Inuoluntarium* verò in præſenti non ſumitur negatiuè, id eſt, *non voluntarium*; nam iuxta hanc acceptionem facilè definiretur, *eſſe id, quod non eſt à principio appetente*, &c. apponendo enim definitioni ipſius voluntarij negationem *non*, definitur contradictorium illius. Sumitur ergo contrariè, prout denotat id quod opponitur alicui actui voluntario, ſeu quod eſt contra actum voluntarium; quo ſenſu ſolet cum violento & coactio confundi, licet violentum latiùs pateat quàm coactum, & quàm inuoluntarium; nam violentum extenditur ad omnia ſubiecta etiam inanimata: ignis enim poteſt pati violentiam; inuoluntarium verò & coactum conuenit præcisè agenti per appetitum; non enim cogitur ignis aut lapis, ſed homo, Angelus, brutum: debet enim coactio ſicut inuoluntarium eſſe contra aliquem actum appetitus, ad violentiam verò ſufficit, ſi ſit contra inclinationem naturæ, qualiſcumque illa ſit, rationalis aut irrationalis.

Inuoluntarium ſumitur hic contrariè, non negatiuè.

2 Ergo breuiter totam rem ſic declaro: *Neceſſarium eſt quidquid ſine libertate fit; violentum, quidquid fit contra inclinationem naturæ, ſeu ſubiecti; inuoluntarium & coactum, quidquid fit contra inclinationem elicitam ſeu actum appetitus*. Hæ ſunt propriæ vocum harum acceptiones. Aliquando tamen coactum ſolet vſurpari pro actu qui fit ſine libertate; ſic paſſim dicimus, *Voluntas poſitâ viſione Dei cogitur ad illam amandum*; ex circumſtantijs autem debet colligi, quo ſenſu accipiatur. Violentia item ſolet confundi cum coactione, licet inter hæc duo maior ſit ſimilitudo, quia ſolùm differunt ratione ſubiecti: violentia enim in communi non requirit (vt paulò antè dixi) ſubiectum eſſe appetitiuum, prout requirit coactio; vnde fit, vt violentia in naturâ, ſeu ſubiecto appetente vt tali, idem ſit quod coactio. Dico *in ſubiecto appetente vt tali*, quia licet Angelo v. g. qui eſt naturâ appetens, auferretur diuinitus ſubſiſtentia eo inſcio, aut aliæ paſſiones, & proinde fieret ei violentia, non tamen propriè dicendus eſſet cogi, niſi ea ablatio eſſet contra actum aliquem volun-

Declaratur quid ſit neceſſarium, inuoluntarium, violentum & coactum.

voluntatis, quo vellet retinere eas paſſiones: ſi enim careret tali actu, tunc vis illata non eſſet formaliter contra appetitum, ſeu clariùs, contra appetitionem: quod requiritur ad propriam coactionem.

Explicuimus ſignificationem harum vocum quaſi rudiori mineruâ; iam oportet magis diſtinctè declarare, qualis debeat eſſe vis, quam violentia ſignificat; contra quem item impetum aut actum voluntatis ſit coactio: quæ omnia licet ad vocem ſpectent, ſunt tamen vtilia ad ea quæ inferiùs de actibus humanis dicenda ſunt.

3 Circa *neceſſarium* nihil occurrit dicendum, quia ex his, quæ ad libertatem neceſſaria eſſe ſuprà docuimus, apertè quid ſit de neceſſario ſentiendum conſtat.

Definitio Ariſtotelica violenti. Violentum ergo definitur ab Ariſtotele 3. Ethicorum cap. 1. *Eſt id quod prouenit ab extrinſeco, paſſo non conferente vim.* Valdè hîc laborant multi, vt hanc definitionem tueantur; ea enim diminuta videtur; ſequeretur enim aërem, dum illuminatur, pati violentiam; quia ipſo non conferente vim ab extrinſeco recipit lucem. Item, quando nobis infunditur gratia, pateremur ob eamdem rationem violentiam. quod omnino falſum eſt. Ego non multùm curo, vtrùm Ariſtoteles per *τὸ paſſo non conferente vim* intellexerit idem ac *paſſo reſiſtente*, vt ei nonnulli tribuunt; certè verba non ſunt ſynonyma: quidquid ergo de mente eius ſit, violentum debet ſic definiri, *Quod eſt ab extrinſeco, paſſo reſiſtente ſeu repugnante*. Hinc quando aqua priuatur frigore, & lapis extra centrum detinetur, patiuntur violentiam; aër verò recipiens lucem non patitur vim, quia non reſiſtit, ſed potiùs (vt ſic dicam) libenter habet eam lucem. *Definitur ab auctore violentum.*

Circa hanc definitionem variæ poſſunt moueri quæſtiones, breuiter à nobis ſequentibus ſectionibus expediendæ; quia omnes ad vocem pertinent. Et Primò obſeruo, Patrem Vaſquez inuehi in aliquos, inter quos eſt Suarez; eò quòd dixerint, poſſe eſſe aliquem motum medium, qui nec ſit naturalis, nec violentus, qualis ſolet poni motus cælorum; argumentatur autem in contrarium, quia vel cæli v. g. aut ignis, lapis, &c. non ſunt in loco ſibi debito, & tunc ſunt in ſtatu violento; vel ſunt in proprio loco, tunc autem petunt in eo quieſcere; & conſequenter ſi inde moueantur, motus erit poſitiuè violentus; medium autem inter hæc duo non datur, ergo.

4 Ego tamen iudico rectè admitti tales motus medios, v. g. aëris ſupra terram, globi in perfecto plano; nec enim hi ſunt naturales, quia non exiguntur à corporibus; nec violenti, vt oſtendo iam, ergo medij. Quòd verò non ſint violenti patet; nam per illum motum non ponitur aër magis extra ſuum centrum quàm per quietem, ergo in motu non patitur violentiam: patet, quia ſi nihil contrarij de nouo in eo producitur, cur deberet repugnare, ſeu reſiſtere? idem eſt de globo in perfecto plano; cùm enim tam diſtet à centro in medio plani quàm in fine, non obeſt ei mutatio illa loci: perinde enim illi eſt habere hanc & habere illam vbicationem, ſi vtraque eſt æquè centro vicina, aut æquè ab illo diſtans. *Dantur motus medij inter naturales & violentos.*

Reſpõdetur contrarijs argumentis P. Vaſquez. Hinc facilè reſpondeo ad rationem Patris Vaſquez Primò: Etiamſi demus, corpus illud eſſe extra centrum, tamen per illam mutationem non magis poni extra illud; ergo mutatio vt talis non eſt illi violenta. Secundò reſpondeo, tunc exigere elementum quietem in ſuo centro, quando per motum extrahitur extra illud: ſi enim motus ponat etiam illud in alio loco æquè connaturali; non enim indiuiſibilis eſt locus connaturalis partibus elementi, v. g. aquæ; huic enim guttæ in mari quòd ſit à dextris vel ſiniſtris huius aut illius guttæ, omnino idem eſt; ſi autem æquè eſt connaturalis locus, non video, cur debeat ita enixè petere quietem; non enim dormit, aut habet aliud quod agat immota in vno loco; ergo dandus eſt talis motus, qui nec violentus nec naturalis ſit, ſed indifferens, vt benè docuit Pater Suarez & alij communiter cum Ariſtotele, quem Vaſquez diſp. 25. num. 13. violenter explicat, vt apud illum idem ſit, *præter naturam* ac *contra naturam*.

Secundò idem oſtendo ad hominem ex principijs eiuſdem Vaſquez, qui docet, motum contra appetitum ſubiecti non actiui, v. g. materiæ primæ, ſi ſpolietur omni formâ ſubſtantiali, non eſſe violentum; addo ego, nec naturalis eſt, quia non eſt iuxta exigentiam ipſius materiæ, imò potiùs videtur eſſe contra illam; ergo debet eſſe medius; illum enim ceteri dicunt motum medium, qui nec violentus nec naturalis eſt. Hæc inſtantia pro me non eſt bona, quia puto ibi eſſe violentiam; ad hominem contra P. Vaſquez ſufficiens eſt. ſed de hoc ſatis. Veniamus iam ad explicanda quæ ſuprà diximus. 5

SECTIO SECVNDA.

Quæ ſit reſiſtentia contra quam ſit violentia.

ILLVD in præſenti in dubium vertitur, qualis debeat eſſe vis ſeu exigentia paſſi, vt id quod ſit contra illam dicatur violentum. Pater Vaſquez eâ diſp. 25. cap. 3. (vt immediatè antè inſinuaui) opinatur non ſufficere exigentiam paſſiuam, ſed debere eſſe actiuam; vt ſcilicet res quæ patitur violentiam concurrat actiuè ad rem quæ ei aufertur; vnde cenſet, non ſufficere exigentiam materiæ ad formam, vt propterea dicatur ei violenta ablatio omnis formæ: id quod confirmat à poſteriori, quia ſi ea exigentia ſufficeret, Primò aëri fieret violentia cùm priuatur luce. Secundò, materia prima violentiam pateretur etiam dum eſt ſub formâ, quia etiam tunc habet capacitatem alterius formę, maximè quando eſt ſub ignobiliori. Tertiò, quod caput eſt, etiam humanitas Chriſti Domini ſub ſubſiſtentiâ Verbi eſſet violenta, quia caret propriâ perſonalitate; quod enim aliqui dicunt, per ſubſiſtentiam Verbi, quæ eſt nobilior infinitè, perfici eam humanitatem, ideoque illam non eſſe violentam, Vaſquez putat eſſe friuolum; quia exigentia naturalis, quæ non ducitur ratione, non quieſcit per hoc, quòd ipſi detur aliquid melius, ſi negatur ea res, quam exigit naturaliter. his tamen non obſtantibus *Status quæſtionis.*

Probabilior multò eſt contraria ſententia, quam iudico ab omnibus ferè defendi; & ſaltem quotquot audiui loquentes in hac materiâ, ſemper audiui ſupponentes, materiam primam non poſſe 6 *Ad violentum ſufficit reſiſtentia paſſiua.*

poſſe ſine violentiâ priuari omni ſubſtantiali formâ, nec aquam frigore; etiamſi non dicatur ipſa aqua producere in ſe frigus, ſed id à Deo procedat aut à generante, vt opinantur nonnulli vniuerſaliter de omnibus paſſionibus. Ratio verò ex ipſâ definitione *violenti* manifeſtè colligitur; nam in eâ (vt paulò antè vidimus, & ipſe Vaſquez admittit) ſolùm requiritur, vt aliquid ſit ab extrinſeco paſſo ei motui reſiſtente: atqui materia prima eſt paſſum, & reſiſtit, ne ab extrinſeco priuetur formâ; quare ergo non erit illi violenta ea priuatio? Quod enim Vaſquez addit, paſſum debere eſſe naturam actiuam, gratis dicitur; & (vt ipſe alibi docet) non licet communibus definitionibus verba addere, quæ non includuntur in ipſis: quod idem dixerim de alterâ particulâ ab eo additâ, ſcilicet, eam reſiſtentiam debere eſſe impetum cauſſæ actiuæ, contra quem fiat vis; nam neque id exigit Ariſtoteles, neque explicatio illa, *paſſo reſiſtente*, id ſignificat, imò, vt dixi, contrarium videntur omnes iudicare, ergo gratis id additur.

Reſpōdetur contrarijs argumentis P. Vaſquez. Ad primum,

Ad argumenta illius facilè reſpondeo. Ad primum, de aëre reſpectu lucis, negatur conſequentia; nam licet lux ſit magna perfectio aëris, non tamen illi debita; & certè independenter à puncto præſenti dicere debet Pater Vaſquez, non omnes formas, quæ ſunt perfectio alicuius ſubiecti, eſſe illi debitas, eo ſenſu, vt ſit miraculum carere illis (ſiue illud miraculum ſit dicenda violentia ſiue non;) nam in aëre poſſunt eſſe ſpecies huius v. g. albedinis, non tamen ideò miraculum eſt, ſi eas non habeat; & homo poteſt elicere actum viſionis vel auditionis, &c. quo ſi careat, non eſt miraculum. At materia prima ita exigit formam ſubſtantialem (loquor in communi ſententiâ, quam & Vaſquez admittit) vt naturaliter exiſtere nequeat ſine omni. Hinc facilè in formâ reſpondetur, tunc ſolùm fieri violentiam, quando negatur ſubiecto forma, non ſolùm quæ illud perficiat, ſed quæ ſit naturaliter aut connaturaliter illi debita. quod non habet lux reſpectu aëris.

7 *Secundum,* Ad ſecundum de materiâ dum eſt ſub vnâ formâ facilè etiam dicitur, illam non exigere niſi aliquam ſub diſiunctione; vnde quando vnam habet, non eſt violenta; ſicut etiam tunc non eſt in ſtatu miraculoſo & præternaturali, eſſet autem, iuxta communem ſententiam & ipſius Vaſquez, ſi careret omnibus; ergo ex vno ad alium ſtatum malè diſcurritur.

Tertium. Ad tertium de humanitate Chriſti Domini reſpondeo, in primis vrgeri eo & Patrem Vaſquez; nam humanitas reſpectu ſubſiſtentiæ eſt natura integra; ergo ex hoc capite capax omnino violentiæ. Aliunde etiam, iuxta communiorem ſententiam, ſubſiſtentia prodit efficienter à naturâ non minùs quàm frigus ab aquâ, vel calor ab igne; ergo iam poterit pati violentiam in negatione propriæ ſubſiſtentiæ. Nec ſufficit, ſi dicat ſe negare, ſubſiſtentiam efficienter à naturâ prodire; nam licet id ex alio capite doceatur, ad quæſtionem tamen præſentem debet admitti; ſunt enim hæ quæſtiones independentes, *An humanitas Chriſti patiatur violentiam, dum caret propriâ ſubſiſtentiâ*; & altera, *An omnis natura producat efficienter ſuam ſubſiſtentiam.* Reſpondeo ergo abſolutè: Etiamſi admittamus eam violentiam in ſubtractione propriæ perſonalitatis, nullum inde ſequi abſurdum; conceditur enim miraculum in eâ ſubtractione, quidni & violentia?

Poteſt concedi, quòd humanitas Chriſti patiatur violentiam ſub perſonalitate Verbi:

Reſpondeo Secundò: Etiamſi appetitus innatus (vt ait Vaſquez) non ſequatur cognitionem, non tamen propterea fieri, vt quando ei appetitui datur aliquid, quod continet eminenter & perfectiori longè modo ipſam formam, ad quam propendebat ille appetitus, non poſſimus nos concipere eum appetitum ſatiari; quod poſſumus explicare valdè probabiliter, ſi dicamus, appetitum illum eſſe conditionatum, ad eum modum, quo admittitur in materiâ ad hanc numero formam, ſi non habeat aliam. Ex quo fit, vt quando habet aliam, non ſit anxia materia propter defectum huius, etiamſi ipſa non ſciat ſe habere illam aliam; ita poſſumus dicere, appetitum innatum humanitatis ad propriam ſubſiſtentiam eſſe conditionatum, ſi non habeat aliud complementum perſonale perfectius etiam in genere ſubſiſtentiæ; vnde eo ipſo quod illud habet, non conatur in propriam ſubſiſtentiam.

poteſt etiam negari; & quomodo.

Cuius rei ea eſt commoda ratio à priori, quòd cùm illam propriam ſubſiſtentiam ideò petat, quia ab illâ vltimò terminatur & completur ſubſtantialiter, profectò eo ipſo quòd hanc terminationem & complementum ſubſtantiale habet aliunde, iam eſt contenta natura, & non habet impetum in propriam ſubſiſtentiam. 8

Ratio à priori, cur humanitati Chriſti non ſit violenta perſonalitas Verbi.

Et verò ſi res attentè conſideretur in omni ſubiecto, cui violentia fieri poteſt, debemus idem concedere; nam aqua v. g. appetit frigus A, caſu quo non habeat frigus B & C; vnde ſi omni frigore priuetur, erit violenta. hoc admittit P. Vaſquez. Iam ego vlteriùs: Si loco frigoris A detur ei frigus B, licet ea aqua penitus ignoret ſe habere id numero frigus, nihilominus ceſſat appetitus ſeu violentia in ipſâ; cur ergo ex Verbo diuino non poterit ceſſare violentia in humanitate, licet hæc ignoret ſe habere illud loco propriæ ſubſiſtentiæ?

SECTIO TERTIA.

Deciditur altera quæſtio præcedenti affinis; & quid ad violentiam requiratur amplius.

DIXI ſuprà, violentum & coactum reſpectu naturæ appetentis eſſe idem, cum hac ſolâ differentiâ; quod violentum eſt contra inclinationem naturalem, coactum verò contra elicitam; ideò cùm explicatum iam ſit, qualis debeat eſſe illa naturalis vis, quæ in alijs ſubiectis ſufficit ad violentiam, oportet declarare, qualis debeat eſſe actus appetitus, contra quem in naturâ appetente violentia ſeu coactio fiat, & ſimul quî inuoluntarium cauſſet.

Qualis debeat eſſe actus appetitus, contra quem ſit violentum inuoluntarium aut coactum.

Pro quo ſuppono diuiſionem notiſſimam voluntatis in efficacem & in inefficacem, ob quam maximè præſens oritur difficultas; quæ ſcilicet ex illis requiratur, aut ſufficiat. Si enim cum aliquibus dicas, ad rationem violentiæ ſufficere, quòd ſit contra quamcumque voluntatem etiam inefficacem, facilè impugnaberis Primò: nam qui proijcit merces in mare, inefficaciter vellet eas retinere; & tamen non patitur violentiam eas proijciendo, ergo non ſufficit aliquid fieri

contra

contra volitionem inefficacem, vt propterea dicatur violentum. Quòd verò ea proiectio mercium non ſit ei violenta, patet; quia licet illi ſuſtinere procellam ipſam violentum ſit, quia eſt ab extrinſeco ipſo non conferente vim, ſed potiùs reſiſtente; at mercium proiectionem ipſe vult, & ipſe eam cauſſat, ergo in eâ immediatè non patitur violentiam neque inuoluntarium ſimpliciter. Secundò idem probo certioribus inſtantijs; vix enim homo aliquid facit, quin etiam habeat in contrarium aliquam inefficacem volitionem: ſic qui audit Sacrum, inefficaciter etiam complacet ſibi in non auditione, vel propter recreationem aut luſum, vel propter alia, quæ tunc commodè expediret, vel ob aliquod aliud motiuum ipſi occurrens; imò in ipſis obiectis, quæ auidiſſimè appetimus, frequenter ſolet in contrarium proponi aliqua ratio mali, ob quam inſurgit in nobis ſimplex aliqua erga idem obiectum diſplicentia, & contrarij aut contradictorij obiecti velleitas; vt experientiâ paſſim cognoſcimus. Quis autem dicet, in omnibus his caſibus hominem cogi pati violentiam, & inuoluntariè ſimpliciter amare illud obiectum gratiſſimum, ob adiunctam eam diſplicentiam inefficacem, quam diximus? ergo ad violentiam non ſufficit opponi ſoli volitioni inefficaci. Quòd ſi ideò dicatur, requiri ad violentiam, vt actio ſit contra voluntatem abſolutam & efficacem, faciliùs adhuc ea doctrina reijcietur; nam hæc voluntas numquam poteſt pati violentiam, quia numquam poteſt fieri aliquid contra illam: ſi enim homo poteſt habere obiectum, illudque omnino & abſolutè vult efficaciter, proculdubio illud habebit, & non fiet contra voluntatem ipſius; ſi verò alius impedit, quo minùs aſſequatur tale obiectum, non poterit illud efficaciter & omnino abſolutè velle, quia ea quæ non ſunt in meâ poteſtate non poſſum omnino efficaciter velle, ergo nec tunc poterit eſſe violentia.

9 *Rationes dubitandi, cur non videatur ſufficere actus appetitus inefficax.*

10 His rationibus ſuccumbentes, nonnulli dixêre, non poſſe voluntatem vmquam pati violentiam, quia nec ſufficit voluntas inefficax, vt ſuprà oſtendi; & contra efficacem non poteſt eſſe violentia: alia autem volitio media inter efficacem & inefficacem non datur, ergo numquam poterit homo pati violentiam. Nihilominùs non eſt recedendum à communi ſententiâ, quæ admittit poſſibilem talem violentiam; quod vt probetur, & obiectionibus in contrarium ſatisfiat, ſuppono eſſe quamdam volitionem mediam inter ſimplicem complacentiam & abſolutè efficacem volitionem; ea autem dicitur efficax, quantum eſt ex parte volentis: ſi enim non impediretur ab extrinſeco, hìc & nunc omnino exequeretur obiectum quod vult; quia verò per accidens & quaſi violenter impeditur, non eſt ea voluntas abſolutè omnino efficax: ſic qui ducitur ad patibulum non ſolùm habet complacentiam in libertate, ſed quantum ex ſe habet voluntatem omnino efficacem fugiendi, quæ purè impeditur ab extrinſeco ne exequatur ſuum intentum; contra hanc ergo voluntatem dicimus fieri violentiam, & per hanc reſpondemus obiectionibus ſuprà poſitis; aſſignamus enim volitionem mediam, quam aduerſarij non attenderunt.

Explicatur qualis ſit actus appetitus cui opponitur violentum.

Obijcies Primò, Ergo homini erit etiam violentum non volare, quia poteſt quantum eſt ex parte ſuâ tam efficaciter velle volare, quàm reus vult mortem euadere. Concedo ſequelam; ſi attendatur præcisè ad actum voluntatis, nego tamen illam abſolutè; nam, vt infrà dicam, tunc non fit violentia, quando impotentia prouenit ab intrinſeco: cùm ergo impotentia ad volandum proueniat homini ab intrinſeco, id eſt à propriâ grauitate hominis, non poteſt dici violenter impediri, ne volet; ſecùs contingit in reo, ne euadat mortem; impeditur enim à ſatellitibus, qui extrinſeci ſunt reſpectu ipſius.

Obiectio prima.

Solutio.

Non poſſe volare non eſt homini violentum.

11 Obijcies Secundò, Ergo Martyri non fit neque iniuria neque violentia, quia non fit contra voluntatem, quantum eſt ex parte illius efficacem; ſi enim hanc haberet, facilè poſſet euadere negando fidem. Reſpondeo, hanc eſſe quæſtionem de nomine, in quâ nonnulli concedunt ſequelam. Ego diſtinguo; ſi de iniuriâ loquamur, non dubium illi fieri iniuriam; nam licet non velit efficaciter fugere mortem, non tamen ideò cedit ſuo iuri in propriam vitam & honorem, & conſequenter non liberantur carnifices à ratione veræ iniuriæ. Confirmatur; quia & dormienti fit propriiſſima iniuria ſi occidatur, vel diffametur; & tamen tunc non fit contra voluntatem illius non ſolùm efficacem, ſed neque inefficacem; quia dormiens nullam tunc habet; ergo iniuria non pendet ab eâ voluntate. Quoad violentiam verò & coactionem non adeò puto improbabile, ſi negetur illis fieri; imò communiter & Patres & Theologi videntur innuere, neque Chriſtum Dominum neque Martyres coactè & violenter mortem ſubijſſe, ſed ſpontaneè & omnino voluntariè. Quòd ſi adhuc volueris, ibi fuiſſe violentiam, dic, ad illam ſufficere idem quod ad iniuriam, quam oſtendimus ibi reperiri: Martyr enim niſi carnifex ab extrinſeco vellet illum mactare, ſine dubio efficaciter vellet tueri vitam.

Secunda obiectio.

Solutio.

Probabile eſt, Martyribus non eſſe factam violentiam.

Hinc Primò fit, neminem ſibi inferre poſſe violentiam propriè, quia omnis actio ab aliquo in ſeipſum eſt ab intrinſeco, ergo non ab extrinſeco, vt violentia requirit. Dices, Homo ſibi mortem inferens violentiam etiam infert. Nego ſubſumptum. Fateor Latinè dici, *Violentas ille ſibi manus intulit*, id eſt, idem fecit, quod violenter potuiſſet carnifex facere; vel quia ea actio non eſt ex naturali inclinatione, ſed homo ex paſſione aliquâ vehementi ab extrinſeco proueniente determinatus vel excæcatus ſe occidit.

Nemo poteſt ſibi ipſi facere violentiam abſolutè.

Aduerte tamen ſecundùm quid poſſe immediatè aliquem ſibi inferre violentiam; vt ſi quis meam manum truderet ita, vt ego inuitus me percuterem; tunc licet ea percuſſio immediatè procederet ab impulſu exiſtente in meâ manu, & conſequenter à meipſo, poſſet tamen dici violenta; quia prima cauſſa cui tribueretur ille motus propriè eſſet agens extrinſecum impellens meam manum; vnde ego propriè mihi non inferrem vim, ſed ſolùm ſecundùm quid.

poteſt tamen ſecundùm quid.

12 Iam oportet explicare quid amplius ad violentiam requiratur. Primum eſt, rem ablatam debere eſſe bonam ſubiecto, è contrario verò rem datam debere eſſe malam ſubiecto, cui intruditur violenter; ita calor eſt violentus aquæ, quia illi contrarius, eius verò ablatio violenta igni,

Ad violentiam requiritur, vt res ablata ſit bona ſubiecto.

igni, qnia calor eſt bonum ignis; ſic lapidi carentia vbicanonis in centro eſt violenta, quia ea vbicatio ei debetur: eſſet autem eadem vbicatio violenta igni, quia eam auerſatur.

Requiritur Secundò, vt ſit debita ſubiecto.

Secundò requiritur, vt res quæ aufertur ſit debita ſubiecto; non enim fit violentia per ablationem cuiuſcumque boni, niſi quando illud debetur, vt ſuprà contra Vaſquez notaui. Sic non patitur violentiam aër carens luce, quia ei non debetur; nec homo carens voluptatibus, quas poſſet habere, quia etiam ei non debentur.

Soluitur obiectio.

Dices ergo, Homo volens ambulare ſi detineatur, non patitur violentiam, quia non ei debetur ambulatio. Nego conſequentiam; habet enim homo ille in prædicto caſu exigentiam elicitam illius, ob quam fortè magis propriè patitur violentiam, quàm ob naturalem appetitum ſeu exigentiam.

Qui prohibetur ab altero ne ſe moueat non patitur violẽtiam.

Rogabis Primò, An qui non poteſt ſe mouere patiatur violentiam, ſi ab alio detineatur. Negant aliqui, eò quòd talis non habet in ſe ſufficiens principium motus. Hæc ratio non benè declarat rem; meliùs dicetur, ideò non pati vio-
13 lentiam, quia carentia motus non tam prouenit tunc à detentione quàm à defectu potentiæ; detentio enim ea extrinſeca tunc omnino per accidens ſe habet, perinde ac in ordine ad occidendum hominem per accidens ſe habet vulnus illi poſt mortem inflictum.

Rogabis Secundò, An quando duæ potentiæ quaſi contrariæ ſint in eodem ſubiecto, v. g. in homine grauitas, quæ tendit in centrum, & potentia locomotiua, quâ poteſt & in altum ſaltare, inferatur ei violentia, ſi contra quamcumque ex illis aliquid fiat. Nonnulli recentiores docent ex Durando, tunc ſolùm vim inferri, quando nobilior & fortior potentia impeditur; vnde, inquiunt, homo dum ſaltat non patitur abſolutè violentiam; quia ſaltus eſt conformis tum potentiæ locomotiuæ, tum volitioni, à quâ hîc & nunc ille procedit: hæ autem ſunt nobiliores potentiæ quàm grauitas, quæ prædicto ſaltui reſiſtit. Hæc tamen doctrina difficilis eſt; nam inde fieret, eum, qui volens altiùs ſaltare, & non potuit, propriâ impeditus grauitate, pati violentiam; quia factum eſt contra ſuperiorem ſeu nobiliorem potentiam, id eſt volitionem; & rurſus ſequeretur, eum, qui à propriâ grauitate impeditur ne volet, etiam pati vim. quod paulò antè à nobis negatum eſt, & quidem meritò; nullus enim dicet hominem violentiam pati, eò quòd non volet. Et ratio à priori inſinuata eſt à nobis; nam ea impotentia oritur ab intrinſeco, id eſt, à propriâ grauitate; vnde deſumitur diſcrimen inter illum, qui vinculis impeditur ne fugiat, & qui non poteſt volare; quòd impedimentum illud eſt ab intrinſeco, & propterea cauſſat violentiam, hoc verò non. Confirmo vlteriùs ex 14
doctrinâ horum auctorum; ipſi enim ſupponunt igni fieri violentiam, dum à Deo diuinitus impeditur ne calefaciat; quia fit contra vnam inclinationem ipſius ad calefaciendum, etiamſi fiat iuxta alteram nobiliorem obediendi Deo eleuanti; quam hi admittunt. Malè ergo in præſenti requirunt ad rationem violentiæ, vt fiat contra nobiliorem inclinationem; negantque ſufficere, ſi fiat contra alteram minùs nobilem.

Quando ſubiecto inſunt potentia contraria, non poteſt ab illis pati violentiam.

Dicendum ergo eſt, Si ſint duæ inclinationes intrinſecæ in aliquo ſubiecto, quantumuis ſint contrariæ, non poſſe propriè ab vllâ ex illis hominem pati violentiam. Id oſtenditur Primò ratione à priori ex ipsâ definitione violentiæ; eius proprium eſt, vt ſit *ab extrinſeco*; ergo ſi ſit illa retardatio ab intrinſecâ inclinatione quantumuis imperfectiori, adhuc non erit ab extrinſeco; & conſequenter non erit violenta. Secundò id ſuadet exemplum propoſitum paulò antè; neque enim ſaltus eſt violentus, etiamſi ſit contra grauitatem, ea ſolùm ratione, quòd ſit iuxta inclinationem potentiæ locomotiuæ; neque è contrario non volatus, aut non aſcenſus contra voluntatem, ſi ex propriâ proueniat grauitate, eſt violentus; quomodo autem igni ſit violentum à Deo eleuari, ſi ad hoc habet inclinationem, dicam diſputatione ſequenti agens de his, in quibus eſſe poteſt violentia.

DISPVTATIO DECIMA.

De his quæ pati poſſunt violentiam.

In quo conſiſtat formaliter violentia.

1 Dixi, omnia ea, quæ habent appetitum ſiue naturalem ſiue elicitum, capacia eſſe violentiæ: vnde infertur, actionem ſeu mutationem, in quâ formaliter conſiſtere poteſt violentia, debere eſſe dationem vel ablationem ab extrinſeco eius formæ, ſeu termini, ad quem res illa habet appetitum, aut cui reſiſtit. Ex quâ regulâ generali facilè colligitur vbi ſit violentia, vbi verò non; ſed quia multi aliqua dubia magis in particulari tractant in præſenti, nos etiam ea breuiter expediemus.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm actio eiúſve carentia poſſit eſſe violenta.

Status quæſtionis explicatur.

Qværimvs, vtrùm cauſſæ efficienti poſſit eſſe violenta actio; cauſſæ, inquam, efficienti quà tali, non materialiter ſolùm ſumptæ. Nonnulli cùm ex vnâ parte ſupponant, nullum eſſe dubium, quin agens non patiatur, ſed inferat violentiam, ſtatim tamen in quæſtionem vertunt, an actio ſit violenta agenti vt tali; quod formaliſſimè idem eſt ac in dubium vertere, *an agens patiatur violentiam*; de quo dixerant nullum eſſe omnino dubium: & ſanè de eo poſſe dubitari conſtat, quia multi alij ſunt, qui expreſsè affirmant, agens vt agens eſſe capax violentiæ.

lentiæ. quod probant auctoritate Ariſtotelis 2. Ethicorum cap. 8. vbi exemplo manus, quæ violenter ab extrinſeco mota in alteram agit, violentiam declarat. Secundò idem confirmant exemplo lapidis & inſtrumentorum, quæ dum violenter ſurſum mouentur, etiam violenter percutiunt, ſeu agunt. Ratio à priori eſt, quia ea actio tunc prouenit ab extrinſeco contra inclinationem naturalem lapidis v. g. Tandem ipſa definitio violentiæ idem videtur indicare; ea enim eſt, *Cuius principium eſt foris, in quo nihil is qui agit aut patitur confert*, ergo & qui agit poteſt pati vim.

Agens vt tale poteſt pati violentiam radicalem;

2 Ego tamen diſtinguendum puto: ſi enim loquamur de violentiâ radicaliter & mediatè, certum omnino puto, agens poſſe pati etiam vt tale violentiam; ſi enim motus ſurſum eſt violentus lapidi, ergo omnes actiones, quas habet in eo motu, ſeu quæ ex illo naturaliter proueniunt, neceſſariò in radice debent illi eſſe violentæ. Et hoc ſolùm probatur argumentis & rationibus paulò antè adductis; neque aliquid aliud puto ab Ariſtotele eo loco intentum. Si verò loquamur de violentiâ immediatè & formaliter, puto, nullum agens vt agens pati violentiam. Quæ eſt ſententia communis; eam ſupponit Pater Vaſquez diſp. 25. cap. 3. Suarez diſp. 2. ſect. 2. Ratio pro illâ eſt: nam agens vt agens nil in ſe recipit quod ei ſit contrarium aut malum, neque aliquid patitur; quomodo ergo formalis ei fiet violentia dum agit? ſuppono enim ex Phyſicâ contra Scotum, actionem non recipi in agente, ſed in paſſo.

non tamen formalem.

Occurritur cuidam reſponſioni.

Reſpondebis fortè, Etiamſi actio non recipiatur phyſicè in agente vt tali, nihilominùs extrinſecè recipi; ita vt verè ab illâ denominetur agere & cauſſare; ergo ex hoc capite poterit pati violentiam; nam violentum illi erit accipere eam denominationem cauſſantis, ſi alioquin ſupponamus, eam eſſe illi diſſonam, vt videtur futura, ſi ignis v. g. frigefaceret; maximè cùm ea denominatio ſit contraria alteri denominationi calefacientis, ad quam ignis naturâ ſuâ propendet. Nec ſufficit reſpondere, eam denominationem venire ab actione ſupernaturali, quæ non poteſt eſſe propriè contraria actioni naturali; nam optimè poteſt intelligi res ſupernaturalis contraria naturali: haud dubiè enim odium ſupernaturale peccati rigoroſiſſimè contrarium eſt amori naturali eiuſdem peccati; & aſſenſus fidei contrarius eſt diſſenſui circa idem omnino obiectum, etiamſi vnus ſit naturalis, alius ſupernaturalis.

3 Nihilominùs tamen ratio à nobis facta ſolida eſt, quia ea receptio extrinſecæ denominationis non ſufficit ad violentiam; definitio enim violentiæ requirit propriam rationem ſubiecti; quæ non datur reſpectu formæ extrinſecæ, vt per ſe patet; ſiue illæ denominationes extrinſecæ ſint dicendæ contrariæ igni, ſiue non. id quod parum in præſenti curo. Pro eadem ſententiâ ſic nonnulli argumentantur: Quandocumque cauſſa eleuatur ad producendum aliquid, iam eo ipſo confert vim; nam hoc nihil eſt aliud quàm efficere illam formam, ergo non patitur violentiam; nam hæc excludit omnem eam vim; dicitur enim paſſo non conferente vim, id eſt, non concurrente efficienter. Quòd ſi reſpondeas, ipſum principium, quo determinatur ad producendum, eſſe datum ei cauſſæ ab extrinſeco, ideoque actionem inde ortam eſſe illi violentam, reiicieris facilè; quia hoc probare videtur vtramque partem noſtræ concluſionis, ſcilicet radicaliter eſſe violentam eam actionem, quatenus violenter productum eſt illud principium in ipſo agente, v. g. impetus in lapide, & calor in aquâ, vt dixi paulò antè: item probar ſecundam, ſcilicet immediatè eam actionem ortam ab impetu iam exiſtente in lapide, & à calore in aquâ, non eſſe violentam; quia non eſt ab extrinſeco, ſed ſuppoſitâ primâ violentiâ neceſſariò illa ſecunda actio procedit, imò debetur ei cauſſæ.

Quomodo aliqui probent allatam concluſionem.

Confirmatur Primò argumentum: Nullus dixit, Si aqua diuinitus eleuetur ad producendam gratiam phyſicè, pati violentiam, licet naturâ ſuâ nullam inclinationem aut virtutem habeat ad eam producendam, magis quàm lapis ad trudendum ſurſum aliquod corpus. Idem eſt de humanitate Chriſti, ſi phyſicè concurrat ad miracula. Idem, & magis ad rem, in ipſo lapide; ſi enim immotus à Deo diuinitus eleua-
retur, vt aëri ſibi vicino imprimeret impetum 4
ſurſum, nullus diceret, tunc lapidem violentiam
paſſurum; ergo, ſi dum ſurſum pellitur pellit
etiam alia corpora interpoſita, non patitur violentiam formaliter, niſi quatenus pellitur, non quatenus alia pellit.

Confirmatur Secundò: Etiam quando lapis cadit trudit ſurſum vel aërem ipſum, vel alia corpora, quibus imprimit impulſum, à quo pelluntur ſurſum, vt occupent locum à lapide relictum; & tamen nullus dixit, lapidem pati violentiam, aut ei eſſe violentam proiectionem ſurſum eorum corporum; ergo etiamſi quando aſcendit proijciat alia corpora ſurſum, non erit ei violenta ea actio, ſed præcisè aſcenſus ipſe proprius. Nec ſufficit dicere, ignem habere naturâ ſuâ inclinationem ad producendum calorem, & repugnantiam vt producat frigus; vnde ſi Deus eleuet illum ad producendum frigus, eleuabit contra exigentiam, ſeu ab extrinſeco, ideoque violenter. Hoc, inquam, non ſufficit; eſto enim in igne ſit ea exigentia contraria, ne producat frigus; quod tamen valdè dubium eſt; nam licet à ſe repellat frigus, vt tamen in alio illud producat, non magis debet reſiſtere, quàm aqua vt producat gratiam in nobis; vbi non eſt reſiſtentia, ſed eleuatio ſupernaturalis. Eſto, inquam, detur ea reſiſtentia, argumentum tamen videtur probare, illam nou ſufficere ad violentiam; quia non obſtante eâ reſiſtentiâ, ipſe ignis confert vim concurrendo actiuè: quid enim aliud requiritur vt vis conferatur? ergo cauſſa vt talis non poteſt pati violentiam.

Reſpondebis, Etiam paſſum, eo ipſo quod recipit formam, eam cauſſat materialiter; ergo eo ipſo confert vim, & tamen patitur violentiam; ergo & illam agens patietur. Sed contrà, quia cauſſalitas materialis, iuxta communem modum loquendi, non repugnat violentiæ, quin ad illam videtur requiri; nam niſi per formam, quæ recipiatur & cauſſetur materialiter à ſubiecto, non poteſt fieri violentia: at cauſſalitas effectiua propriè confert vim, ergo repugnat violentiæ.

Nihilominùs etſi probabile valdè ſit hoc argumentum pro noſtrâ concluſione, quòd cauſ- 5

Allata probatio non

eſt omnino efficax.

ſalitas effectiua non poſſit eſſe violenta; abſolutè tamen non cenſeo illud eſſe efficax; quia infrà ſectione ſextâ oſtendam claiè, cauſſam efficientem poſſe pati violentiam non quidem quatenus cauſſat; vt ſic enim à nobis negatum eſt locum eſſe violentiæ; ſed quando ſimul recipit formam ſibi contrariam; vnde colligo, per vim, quæ in actione quà tali reperitur, non excludi violentiam (vt voluêre auctores præcedentis argumenti) eſto in eâ non conſiſtat. quod longè aliud eſt; non enim eſt idem dicere, *Animal quà animal non poteſt eſſe rationale*; ac dicere, *Excludit ſeu repugnat rationali.* Primum enim eſt verum, ſecundum falſum; ergo argumentum horum recentiorum fundatum in eâ repugnantiâ non eſt efficax. ſufficiat quod nos attulimus.

An in negatione actionis poſſit eſſe violentia. Examinatur ſententia negatiua.

Circa ſecundam difficultatem negant aliqui poſſe in negatione actionis eſſe violentiam, eò quòd vel cauſſa habet requiſita in actu primo ad operandum, vel non habet: ſi habet, non poterit impediri actio, nec quidem diuinitus; nam licet Deus poſſit cauſſas neceſſarias, vt ignem Babylonicum, impedire; at id non præſtat, niſi negando illis ſuum concurſum, qui in actu primo neceſſarius eſt ad comburendum: cumque concurſus ille ſit voluntas Dei concurrendi cum eo igne, repugnat in terminis, ſtante eâ voluntate, ſimul Deum velle non concurrere, ſeu velle impedire actionem; ergo non poteſt à Deo impediri actio ſtantibus omnibus prærequiſitis; ergo neque poterit hoc modo fieri violentia creaturæ. Sed neque Deus poteſt facere violentiam, ſi neget concurſum in actu primo; quia cauſſa ſecunda non exigit operari, niſi quando habet concurſum, ſeu quando habet omnia prærequiſita; ergo quòd non operetur ex defectu prærequiſitorum, non erit illi violentum. Ipſa autem negatio concurſus non poteſt eſſe violenta; quia concurſus ille non exigitur à creaturâ neceſſariò: vt enim ait P. Suarez ſuprà numero 6. licet concurſus ſit debitus ſecundùm aliquam propenſionem naturæ, non tamen ita rigoroſè, vt poſſit negatio illius dici iniurioſa aut violenta creaturæ.

6 Hoc etiam argumentum non videtur mihi ſolidum; nam licet verum ſit, ob rationem in eo datam, non poſſe à Deo fieri violentiam in negatione ſolius concurſus in actu ſecundo; nihilominùs in negatione concurſus in actu primò non video, cur non poſſit ea violentia reperiri, ſi alioquin ipſa operatio aut operationis carentia reciperetur in agente: quod enim ex Patre Suario dicitur, eam exigentiam non eſſe tantam, facilè negatur. cur enim non exiget ignis calefacere, ſicur exigit habere calorem? & licet fortè maior ſit caloris proprij exigentia, quia per eum calorem magis perficitur quàm per actionem, ſanè non video cur ſaltem non poſſit eſſe tanta; vt, ſi illi non fiat ſatis, fiat ei igni ex hoc capite violentia: certè impulſus impreſſus globo ab igne tormentario non minùs petit productionem motus, quàm lapis petat centrum, aut aqua frigus.

Dices, Concurſus ipſe in actu primo non eſt quid intrinſecum creaturæ; ergo in illius negatione non poteſt eſſe violentia; ergo ratio paulò antè facta bona eſt. Nego hanc vltimam conſequentiam, alijs conceſſis; etenim ratio in præſenti diſcuſſa non fundatur ad negandam violentiam, niſi in eo, quòd à creaturâ ille concurſus non exigatur; hoc autem iam oſtendi eſſe falſum, ergo. In contrarium ſtant nonnulli, qui eam violentiam admittunt in negatione actionis, vt Durandus in 2. diſt. 29. q. 1. art. 2. & Medina 1. 2. q. 6. art. 6. & alij recentiores; qui id inde probant, quòd materiæ violenta ſit carentia formæ. Hæc tamen ratio parum vrget, quia materia non agit, ſed patitur formam. Secundò argumentantur: Lapis eſt violentus, quando actiuè non tendit in centrum. Hoc ego non crediderim; ſi enim lapis velociſſimè ab Angelo vel à Deo deferretur ad centrum, etiamſi ipſe non produceret illum motum localem, non puto vllo modo futurum violentum magis, quam ſi per ſeipſum caderet. Fortiùs videtur id probari 7
exemplo ignis: ſi enim impediatur, ne paſſum approximatum calefaciat, dicetur communiter pati violentiam. Et ratio à priori videtur eſſe clara, quia habet inclinationem & propenſionem ad eam actionem, vt diximus circa priorum auctorum argumentum; ergo ſi ea negatur ab extrinſeco, nil deerit ad violentiam.

Examinatur ſententia affirmatiua.

Quòd ſi obijcias ex præcedenti concluſione, Ipſa operatio non poteſt eſſe violenta, ergo neque carentia illius; negabitur conſequentia. Diſparitas ea reddi poteſt, quòd ad violentiam ſufficit, ſi negetur aliquid ſubiecto, quod naturaliter ab eo petatur, qualis eſt in iſto caſu calefactio negata igni; at non ſufficit ad violentiam, quòd agens eleuetur ad producendum aliquid, quod non ſit iuxta virtutem naturalem ipſius, niſi illud ipſum quod producit ei ſit contrarium. Contrarietas autem iam includit receptionem illius formæ, ergo agens vt agens non patitur violentiam in actione, licet in negatione poſſit pati.

Si autem Secundò dicas, ignem tunc impediri à Deo, ne calefaciat, ideoque non pati violentiam, quia habet exigentiam non calefaciendi, quando impeditur à fortiori agente, ſeu, vt alij dicunt, quia omnes creaturæ habent innatam inclinationem ad obediendum Deo in his quæ vult; ergo non patiuntur violentiam dum ei obediunt; reſpondebitur, hanc rationem nimiùm probare, ſcilicet neque in receptione vllâ vnquam eſſe poſſe violentiam. quod apertè falſum eſt. Sequela autem euidenter oſtenditur, quia numquam poteſt alicui ſubiecto ab alio fieri vis aut violentia, niſi quando fortius eſt agens eam faciens: ſi enim non eſſet fortius, certè hîc & nunc nullo modo inferret vim; nam retunderetur à paſſo; & conſequenter nec lapis extra centrum, nec aqua calida, nec homo, dum vi occiditur, violentiam paterentur, quia à fortiori agente iſta proueniunt; in obiectione autem dicitur, non eſſe violentiam, quando agens eſt fortius. Et eadem facilitate reijcitur quod de Deo 8
aſſumitur; nam etiam, quando cauſſæ aliæ naturales concurrunt, producendo calorem v. g. in aquâ, concurrit etiam Deus, ergo aqua recipiens calorem nunc obedit Deo operanti: ergo ſi ea obedientia repugnat violentiæ, non poterit tunc aqua violentiam pati; & idem dico de omnibus alijs ſubiectis; ergo ob eam rationem non magis neganda eſt violentia in eo, quòd cauſſa non operetur, quàm in eo, quòd aqua calefiat; vbi

tamen

Digitized by Google

tamen ab omnibus verè admittitur (quid abſolutè ſit dicendum ad hoc de obedientiâ, ſtatim conſtabit;) ergo videtur omnino concedendum, poſſe agens pati violentiam in ſubtractione concurſus.

Negatiuæ parti ſubſcribit auctor.

Nihilominùs tamen probabilius cenſeo contrarium; nam licet hæc, quæ pro præcedenti ſententiâ dicta ſunt, probent eam ſuſpenſionem actionis poſſe eſſe contra exigentiam cauſſæ vt talis, & ex hoc capite non repugnet violentia; quia tamen diximus in primo. dubio, eo ipſo quòd agens non ſit ſubiectum actionis; non poſſe eſſe violentiam in actione; ita eadem conſequentiâ nunc dicendum eſt è contrario, in carentiâ actionis non poſſe eſſe violentiam; nam ea carentia non recipitur propriè in cauſsâ; in eo enim tantùm ſubiecto recipitur ſuo modo carentia alicuius formæ, in quo debebat recipi formâ; ergo cùm actio non recipiatur in agente vt tali, nec recipietur in eo priuatio ſeu carentia actionis; & conſequenter ob defectum proprij ſubiecti, nec actio nec carentia actionis erunt violentæ agenti vt tali. Quæ eſt ſententia Caietani 1. parte, quæſt. 82. art. 1. Paludani in 4. diſtinct. 19. q. 1. art. 1. & Suarez ſuprà.

8 *Soluitur argumentum pro parte affirmatiuâ.*

Argumentum in contrarium poſitum non vrget, quia ſolùm probat ex parte exigentiæ non repugnare eam violentiam; quod & fatemur libenter, vt immediatè antè dixi; at quia vlterius requiritur ratio ſubiecti proprij, quæ ibi deeſt, ideò negamus ibi violentiam. Inſtantia à calore non calefaciente non vrget; quia nego propriè ibi interuenire violentiam; fateor tamen aliquando dici, *Violenter hoc agens impeditur ne operetur*; aſt violentia tunc non accipitur in eo rigore, in quo nos eam vſurpamus, ſed latiùs & magis vulgariter. res eſt de nomine, & parui momenti, vtrouis modo loquaris.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm creaturæ pati poſſint à Deo violentiam.

Ratio dubitandi.

RATIO dubitandi eſt paulò antè tacta, quia creaturæ omnes habent inclinationem vt obediant Deo, eas ad hanc vel illam actionem aut paſſionem eleuanti; ergo quodcumque Deus erga illas faciat, erit iuxta inclinationem illarum, & ab intrinſeco, ac proinde nullam omnino patientur violentiam. De hac difficultate, quæ etiam ad modum loquendi ſpectat, agunt Vaſquez diſput. 26. c. 4. Suarez ſuprà ſect. 3. & Tannerus quæſt. 1. diſput. 2. num. 5. vbi multos refert auctores tam pro negante quàm pro affirmante ſententiâ; ſed res eſt parui momenti, in quâ placet mihi ſententia affirmans, omnino poſſe à Deo violentiam inferri creaturæ. quod & Vaſquez & Tannerus ibi defendunt & P. Suarez; licet videatur diſtinctione quadam mediâ vſus, re ipsâ tamen idem docet. In huius ſententiæ probatione non eſt alia difficultas, quàm in ſoluendâ propoſitâ obiectione. Nam ſpectatâ definitione voluntarij videtur omnino clarum, à Deo poſſe eam violentiam inferri; in primis enim Deus eſt agens omnino extrinſecum reſpectu creaturæ; ergo, quæ ab ipſo ſolo fiunt erunt ab extrinſeco; & ex hoc capite inferre poterit violentiam. Præterea, poteſt Deus auferre à ſubiecto creato formam, quam ſubiectum illud exigit, aut infundere aliam ei ſubiecto diſſonam; poteſt enim aquæ auferre frigus, & calorem infundere, & ſic de ceteris, ergo & inferre violentiam, non minùs quàm infertur aquæ ab igne dum calefit, ergo.

Sententiam affirmantem probat auctor. *Ratio concluſionis.*

Soluitur ratio dubitandi.

Pro ſolutione ergo argumenti in ratione dubitandi facti diceret fortè aliquis, etiamſi in creaturâ detur obedientialis ea capacitas ſeu inclinatio ad obediendum Deo, adhuc tamen fieri illi violentiam, eò quòd productio caloris in eâ aquâ v. g. non eſſet ab intrinſeco efficienter, ſed ab extrinſeco. Hæc tamen ſolutio non ſatisfacit; 9
quia formam aliquam produci ab extrinſeco non ſufficit ad rationem violentiæ, ſi in eo ſubiecto reperitur conuenientia aliqua cum tali formâ; ideò diximus ſuprà in aëre productionem lucis licet ab extrinſeco, non tamen eſſe violentam, quia ea lux eſt bona ſubiecto: ſi enim forma petitur à ſubiecto, non eſt illi violenta; ergo eo ipſo quòd creatura habeat exigentiam recipiendi eam actionem à Deo, non erit illi violenta, etiamſi eſſet contra alteram exigentiam in ipsâ creaturâ repertam, vt ſuprà diximus de motu animalis contra ipſius grauitatem.

Dicendum ergo eſt, eam inclinationem naturæ non eſſe propriè exigentiam, imò nec propriè inclinationem, ſed puram capacitatem, vt moueatur à Deo; capacitatem autem nullatenus obeſſe violentiæ, imò neceſſariam omnino eſſe ad illam; ſi enim paſſum recipit aliquid contra naturalem exigentiam, ergo neceſſariò debet poſſe illud recipere; ergo habet capacitatem ad recipiendum; & quoad hoc idem eſt, vt & ſuprà inſinuaui, & notauit P. Suarez, de vnâ creaturâ reſpectu alterius fortioris, ac de creaturâ reſpectu Dei; habet enim potentiam obedientialem ſeu capacitatem quælibet creatura, vt ab aliâ ſuperiori aut fortiori moueatur; quod nullatenus tollit, ne ab eâ violentiam pati poſſit. Imò quia quandocumque aliqua creatura operatur Deus etiam concurrit, ſequeretur ex aduerſo fundamento, numquam omnino fieri violentiam vllam; quia tunc, ſaltem ratione Dei operantis, deberet ea receptio eſſe grata creaturæ; vnde dum aduerſatij negant à Deo fieri violentiam, negare deberent omnem prorſus violentiam poſſibilem ab vllâ etiam creaturâ.

Prima obiectio.

Dices tamen Primò: Aqua habet exigentiam propter bonum vniuerſi vt aſcendat ſurſum ad implendum vacuum, etiamſi ille aſcenſus ſit contra grauitatem ipſius aquæ, ergo & creaturæ vt obediant Deo. Reſpondeo, aquam non habere exigentiam, & proptereà aſcenſum etiam tunc illi eſſe violentum; ſolùm ergo habet capacitatem vt trahatur, prout tunc trahitur vel à ſolo Deo auctore naturæ, vel ab illo alio corpore, quod inde aufertur, & debet occupare nouum locum; eo enim ipſo pellit alia corpora,
quæ mediatè vel immediatè aquam impellunt: 10
ſicut quando quis mouetur, pellit aërem ad implendum locum, quem mouens deſerit. de quo alibi fuſiùs.

Solutio. Aqua in periculo vacui ſurſum aſcendens patitur violentiam.

Secunda obiectio. Solutio.

Dices Secundò, Auguſtinus lib. 26. cap. 3. contra Fauſtum ait, Deum nil agere contra naturam; ergo nulli infert vim. Reſpondeo, nimiùm probari hoc teſtimonio, ſcilicet, num-

quam, nec à creaturis poſſe fieri violentiam; quia etiam tunc deberet concurrere Deus cum illis; Deus autem numquam facit violentiam, ergo. Secundò, probaretur nihil eſſe ſupernaturale; quia & quod tale diceretur, deberet eſſe iuxta potentiam obedientialem, quæ in omni creaturâ reperitur. Reſpondeo ergo, Auguſtinum (vt legenti totum illud caput conſtabit) expreſsè admittere, Deum facere contra naturam, id eſt, contra id quod in naturâ videmus, & contra curſum rerum naturalium, ſolumque negare, Deum facere contra ſuam voluntatem, & legem quam naturam vocat.

Etiam in infuſio formæ ſupernaturalis poteſt eſſe violenta.

Aduerto, P. Suarez ſuprà limitare doctrinam noſtram vniuerſalem ita, vt in infuſione formæ ſupernaturalis dicat, Deum non poſſe violentiam facere creaturæ; quia illa forma eſt altioris ordinis, & non poteſt eſſe propriè contraria ſubiecto: ego tamen hanc limitationem ſimpliciter non iudico veram; nam ſi admittàmus poſſibiles qualitates ſupernaturales materiales, v. g. colorem, vt ipſemet Suarez videtur de facto admittere in cælo, & pari modo calorem & frigus, ſupernaturales eiuſmodi qualitates haud dubiè eſſent inter ſe contrariæ, item frigus contrarium igni, calor aquæ; & certè de facto dicunt multi, dæmones torqueri per qualitatem quamdam ſupernaturalem doloriferam eorum naturæ valdè contrariam. quod & Suarez defendit, vt ſuo loco vidimus, & nos eum illo. Ratio à priori huius eſt, quia non conſiſtit conceptus formalis rei ſupernaturalis (vt dixi primo Tomo diſp. 3.
11 ſect. 3. agens de ſupernaturalitate) in hoc, quòd res illa ſit perfectio ſubiecti; nam gratia eſſet ſupernaturalis lapidi, ſi illi vniretur; & certè eum vix perficeret magis, quàm eum perficiat alia quæcumque qualitas naturalis: & idem à fortiori dico de actu fidei, ſi in eodem lapide poneretur. Conceptus ergo rei ſupernaturalis in eo conſiſtit, vt ex ſuâ ſpecificâ naturâ talis ſit, quæ omnem excedat capacitatem naturalem ſubiecti; hoc autem poteſt habere, etiamſi ſit ei ſubiecto contraria; & fortè ex eo capite faciliùs eſſe poterit ſupra eius exigentiam. Fateor tamen frequentiùs formas omnino ſupernaturales eſſe perfectiones ſubiecti, & propterea non violentas; & hoc do P. Suario; at vniuerſaliter non cenſerem eam doctrinam veram, propter rationem datam.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm forma poſitiua ſubiecto & destructio ipſi rei destructæ ſint violentæ.

CIRCA primum nonnulli cenſuêre, formas poſitiuas non aliter eſſe ſubiecto contrarias, quàm dum illud priuant oppoſitis formis eidem debitis; v. g. ideò calorem eſſe contrarium aquæ, quia illam priuat frigore debito. Ex quâ doctrinâ in præſenti infertur, formam poſitiuam vt talem formaliter non poſſe eſſe violentam ſubiecto, niſi quatenus priuat illud oppoſitâ formâ. Iudico tamen, principium, cui hæc doctrina nititur, falſum eſſe: contra id alibi fuſiùs egi, oſtendens, dolorem v. g. non ſolùm eſſe contrarium animali, eâ præcisè ratione, quia priuat voluptate ſibi contrariâ, & animali gratâ; ſed longè grauiorem eſſe dolorem ipſum quàm eius voluptatis carentiam, ideoque per ſeipſum formaliter eſſe malum, etiamſi ea voluptas non impediretur per dolorem: idem etiam de errore reſpectu intellectus; eſt enim peior ratione ſui quàm ratione illatæ carentiæ oppoſitæ ſcientiæ; 12
& hinc etiam infrà Deo dante fusè oſtendam, poſſe peccatum conſiſtere in poſitiuo formaliter loquendo.

Poteſt in ipſâ forma poſitiua ſuſceptiua eſſe formalis violentia.

Hoc ergo principio deſtructo, facilè quid ſit dicendum in præſenti colligitur, ſcilicet, omnino poſſe in formæ poſitiuæ contrariæ receptione formaliter eſſe violentiam; quia multæ formæ ſunt, quæ præter priuationem contrariæ bonæ addunt ſpecialem malitiam & diſconuenientiam cum ſubiecto: ſic error præter malum, quod in priuatione ſcientiæ reperitur, poſitiuam dicit malitiam; ergo ex hoc capite rectè poteſt eſſe violentia in talis formæ infuſione.

Hæc circa primam difficultatem; circa ſecundam verò, vtrùm deſtructio rei poſſit eſſe violenta ipſimet rei deſtructæ, maior eſſe poſſet difficultas. Negant aliqui: quando enim res exiſtit non poteſt deſtructio illi eſſe violenta, quia nondum eſt deſtructio; in inſtanti verò quo deſtruitur, iam res ipſa non eſt, vt poſſit pati violentiam. ita Tannerus ſuprà num. 65. & Suarez. Quæſtio eſt de voce. Probabilius tamen videtur, dici poſſe pati violentiam, ſi res ea ex ſe petat diutiùs durare; ſi enim id non exigat, non erit ei violenta deſtructio, quia non eſt contra exigentiam; ſecùs, ſi ea res naturâ ſuâ petiiſſet diutiùs manere. Si Angelus v. g. annihilaretur, ei fieret violentia, non quidem ei exiſtenti in inſtanti quo annihilatur; hoc enim repugnat; ſed ei vt immediatè antè exiſtenti, & petenti vlteriùs conſeruari. Erit ergo tunc violentia denominatio partim deſumpta ex exigentiâ Angeli in inſtanti A de duratione pro inſtanti B, & partim ex deſtructione factâ in inſtanti B: ſicut denominatio occiſi vel mortui duo dicit, & vitam præcedentem immediatè antè, & ceſſationem ipſius conſeruationis.

Poteſt deſtructio eſſe violenta rei quæ deſtruitur.

Dices cum Patre Suario: Creatio Angeli non 13
eſt ei connaturalis, ergo nec deſtructio erit violenta. Patet, quia iam non eſt ſubiectum vllum pro violentiâ quàm non fuit pro creatione, imò fortè melius erit pro creatione; quia Angelus exiſtit dum eſt creatio, & conſequenter poterit ea illi eſſe connaturalis; at dum deſtruitur non exiſtit, vt poſſit pati violentiam. Reſpondeo, hoc argumentum eſſe contra ipſum Suarez, qui in materiâ de Angelis benè probat contra Vaſquez, Angelum non poſſe naturâ ſuâ annihilari etiam à Deo, naturaliter loquendo; inde ibi docet, ſi deſtruatur, illam deſtructionem miraculoſam & ſupernaturalem fore. Quia verò Vaſquez vtitur argumento ſimili omnino ei, quod hîc ex Suario immediatè poſuimus, ſcilicet, Angelus non petebat naturaliter produci, ergò nec petit naturaliter conſeruari; reſpondit idem Suarez, Angelum, antequam exiſteret, non potuiſſe habere vllam exigentiam aut petitionem, at rectè poſſe hodie exiſtentem exigere aliquid pro craſtinâ die. Hæc ſolutio, quæ optima eſt, debuiſſet in præſenti à Suario obiectioni à ſe propoſitæ adhi-

Obiectio.

Solutio.

adhiberi; ideò abſolutè ex eâ reſpondeo, ideò creationem Angelo non eſſe connaturalem, id eſt, ex exigentiâ ipſius, quia non præceſſit ante creationem, vt eam poſſet petere; nam licet ſimul ſint tempore, creatio tamen eſt quodammodò prior, nullo verò modo poſterior; ante annihilationem tamen potuit aliquid petere, quia verè extitit; ideò potuit exigere, ne in inſtanti ſequenti deſtrueretur.

Replica. Vrgebis cum P. Tannero, Ergo in homine ſufficiet exigentia præterita, per actum voluntatis etiam iam eneruata, vt verè fiat illi poſteà
14 violentia, ſi negetur quod anteà petierat; hoc
Solutio. autem eſt abſurdum, ergo. Reſpondeo, vel illam exigentiam eſſe eneruatam ab intrinſeco per voluntatem oppoſitam, & tunc clarè apparere, cur non fiat violentia; ad hanc enim requiritur, vt ab extrinſeco vis fiat, vel non eſſe adhuc eneruatam, & illam fuiſſe pro hoc inſtanti; & tunc admitto illam ad violentiam ſufficere. v.g. heri homo voluit efficaciter, ne vllus ſibi accipiat gladium, ab eo tempore non cogitauit ampliùs de eâ re, haud dubiè ei fit vis, ſi ipſo inſcio hodie gladius auferatur; quia cenſetur adhuc ea exigentia manere. In exigentiâ autem ſeu appetitu naturali hominis nihil ſimile de futuro iam eneruatum inuenietur, ratione cuius talis violentia reperiri non poſſit, ideò vel ex hoc capite deficit illud argumentum. Ad id, quod de defectu ſubiecti pro violentiâ dicitur reſpondi, illam deſtructionem cenſeri cadere ſupra ipſam rem, quia ea res eſt quæ maximè patitur: quæ enim maior paſſio quàm deſtrui intrinſecè? quòd ſi ex defectu rigoroſi omnino ſubiecti adhuc oſtendatur, non dicendum eam annihilationem violentam, iam dixi quæſtionem eſſe de nomine; & ſanè, ſicut ab omnibus diceretur ſupernaturalis Angeli deſtructio, id eſt, contra exigentiam naturalem illius in præcedenti inſtanti exiſtentis, non video cur non eadem dici poſſit violentia.

An Angelus deſtructus totâ æternitate pateretur violentiam. Reſtat hac occaſione diſcutere, an, caſu quo Angelus deſtrueretur, fieret ei violentia non ſolùm in inſtanti deſtructionis reſpectiuè ad immediatum præcedens, ſed etiam totâ æternitate pòſt. Reſpondeo id etiam ad quæſtionem de voce ſpectare, & poſſe vtroque modo ſatis probabiliter diſcurri; *Vtrumque probabiliter defendi poteſt.* vel dicendo, ſolùm exigi ab Angelo in hoc inſtanti durationem pro ſequenti, & in ſequenti durationem pro tertio, & in tertio pro quarto, &c. & tunc clarè colligitur ei non fieri violentiam niſi in primo inſtanti quo deſtruitur; quia ſolùm habuit exigentiam ne deſtrueretur pro eo inſtanti; nam
15 pro ceteris nondum quidquam petierat: & hic modus exigendi eam durationem vel inde confirmatur, quòd Angelus licet petat ne deſtruatur, non tamen petit vt poſtquam eſt deſtructus reproducatur; & hoc modo facilè explicatur, quomodo non fieret ei violentia per totam æternitatem. quod alioquin videri poſſet durum.

Hoc ipſum tamen poteſt aliter declarari, ſi dicamus, Angelum in hoc inſtanti petere durare in tertio ſub conditione, quòd duret in ſecundo; inde, eo ipſo quòd in ſecundo deſtruatur, iam non petit durare in tertio, ergo non fit ei violentia, niſi in eo quo deſtruitur.

Secundo modo reſponderi poteſt è contrario, Angelum naturâ ſuâ id habere, vt ſemel exiſtens petat durare in æternum; ita vt hodie ſit exigentia illius non ſolùm pro duratione craſtinâ, ſed per totam æternitatem. Qui modus videtur mihi magis probabilis, quia illa variatio ſingulis inſtantibus non eſt conformis permanenti ſubſtantiæ Angeli; neque item ea exigentia iam conditionalis, iam abſoluta, ſufficienter intelligitur, maximè cùm abſolutè petat durare in ſecundo inſtanti, & conſequenter petat etiam ipſam conditionem, ſub quâ exigit tertiam durationem; ergo abſolutè hodie exigit per totam æternitatem durare: & iuxta hunc modum, dicendum eſt, fieri ei violentiam per totam æternitatem; quod nihil aliud denotat, quàm per totam æternitatem ei negari ab extrinſeco id quod anteà petierat. in quo nullum video abſurdum. neque ad hoc eſt neceſſarium, vt dicamus, illum petere reproduci, poſtquam eſt deſtructus; ſufficit enim, ſi petierit ſemper durare, petendo ne vel ſemel deſtrueretur.

SECTIO QVARTA.

An intellectus & voluntas in infuſione aut ablatione habitus ſint capaces violentiæ.

PATER Vaſquez diſp. 26. per totam, & Suarez ſect. 4. hac de re fusè. Nos eam 16
expediemus paucis, quia ferè tota eſt de ſolâ voce, & non magni momenti. Dixi autem in titulo *voluntas* & *intellectus*, quia communis eſt vtrique difficultas, an ſcilicet, ſi intellectui & voluntati diuinitus infundatur aliquis habitus, vel auferatur, inferatur illis eo ipſo violentia. Reſpondeo, quod ad ablationem attinet, difficultatem nullam eſſe, quin pati poſſint violentiam; *Poteſt voluntas in ablatione habitus pati violentiam:* nam ſi diuinitus eis auferatur habitus ipſis connaturalis, quis dubitet tunc ab extrinſeco ipſis non conferentibus vim auferri perfectionem intrinſecam, ad quam habebant inclinationem naturalem? neque ibi videtur quidquam deeſſe ad violentiam, ergo. Quòd ſi reſpondeas, non deberi neceſſariò intellectui eos habitus, ideoque non eſſe violentiam in eorum ablatione; contrà inſurgam; nam ad rationem violentiæ non requiritur tanta exigentia formæ, vt in eius ablatione ſit miraculum; alioquin nec aquæ inferretur vis, dum calefit, quia id ſine miraculo contingit. Addo, ſuppoſito, quòd habitus ſit iam in voluntate, non poſſe ita auferri à Deo ſine proprio miraculo.

Quoad primam verò partem de infuſione ipsâ maior eſt difficultas. Negat P. Suarez ſuprà puncto primo, eò quòd habitus ille infuſus vel eſt ſupernaturalis, & tunc non poteſt eſſe propriè contrarius ſubiecto; vel eſt naturalis, & tunc, quia eſt iuxta capacitatem ipſius ſubiecti, non poteſt eſſe violentus. Quòd ſi ei obiicias, poteſt Deus infundere homini habitum vitioſum, qui eſt contrarius inclinationi rationali hominis in bonum, ergo poteſt inferre vim voluntati. Reſpondebit Primò, negando id à Deo poſſe fieri. Secundò admiſsâ eâ poſſibilitate negabit conſequentiam; quia in receptione 17

talis habitus paſſum confert vim; habet enim naturalem capacitatem illius: ſicut quando materia prima priuatur nobiliori formâ, & accipit ignobiliorem, non patitur vim, quia concurrit ſecundùm naturalem capacitatem.

& probabilius etiam in ipsâ infuſione. Prima probatio.

Ego tamen longè probabilius iudico, poſſe eſſe violentiam in eâ infuſione: quod probo Primò; nam à Deo infundi diuinitus poſſe habitum vitioſum alibi probo cum P. Vaſquez, eo autem infuſo fieri propriam violentiam ſuadetur; nam quod ait Suarez voluntatem tunc per potentiam naturalem ſeu capacitatem conferre vim, non ſufficit ad impediendum violentiam; nam etiam lapis habet capacitatem naturalem, vt recipiat motum ſurſum; non enim eſt miraculum in eo motu: item aqua habet capacitatem naturalem, vt recipiat calorem; & ſic de omnibus alijs ſubiectis, quæ ſine miraculo patiuntur vim ab agentibus naturalibus; habent enim capacitatem naturalem ad eas formas. Quòd ſi dicatur, aquam ſolùm habere capacitatem receptiuam, non verò inclinationem & propenſionem ad calorem; eodem modo ego dicam, voluntatem non habere inclinationem naturalem ad habitus vitioſos, quin potiùs auerſionem, etiamſi potentiam receptiuam habeat; ergo erit eadem ratio, & conſequenter vtrobique erit violentia. Inſtantia è materiâ primâ non vrget, quia illa non auerſatur vllas formas ſubſtantiales, ſic verò voluntas eum habitum, vt ſupponimus.

Secunda probatio allata concluſionis.

18 Secundò eamdem concluſionem probo, quia ſi voluntas habeat habitum vnum intenſum, haud dubiè per illum exigit, ne ſibi infundatur alter contrarius; quod maximè locum habet, ſi priùs habuerit hunc virtuoſum intenſum, & à Deo infundatur miraculosè habitus vitioſus; tunc enim tam ratione habitus virtuoſi quàm ratione innatæ propenſionis voluntas repugnat ei habitui vitioſo, ergo tunc infuſio illius erit contra vtramque exigentiam intrinſecam; cumque ab extrinſeco producatur, erit neceſſariò violenta illius infuſio. Dixi, maximè habere locum, ſi prior habitus ſit virtuoſus; nam abſolutè habet locum argumentum, etiamſi ſint habitus illi ad duo obiecta moraliter indifferentia, contraria tamen inter ſe; eò enim ipſo quòd voluntas ſe reddidit facilem per acquiſitionem habitus ab intrinſeco ad hoc obiectum, exigit, ne ea inclinatio impediatur ab extrinſeco per aliam intenſam ad oppoſitum, extraordinario modo conceſſam.

Prima obiectio.

Dices Primò: Si materia prima habeat vnam formam ſubſtantialem, non patitur violentiam, etiamſi diuinitus ei infundatur ſimul altera (ne verò reſpondeatur inter formas ſubſtantiales non eſſe contrarietatem, ideoque non poſſe eſſe violentiam) pones fortè exemplum in formis accidentalibus contrarijs; non enim fiet violentia materiæ primæ, ſi ſimul detur ei frigus & calor vt octo, quia neutra ex his qualitatibus eſt ei contraria ſeorſim; ergo cùm neuter ex illis habitibus ſit contrarius ſeorſim voluntati, non poterit eſſe violentia in infuſione etiam vtriuſque ſimul. Quod confirmatur, quia (vt agens de actibus amoris & odij ait Pater Suarez) etiamſi vnus ſit contrarius alteri, non tamen in infuſione etiam vtriuſque ſimul (ſi poſſibilis eſſet) daretur violentia, quia tunc neuter eſſet contra inclinationem ipſius voluntatis, ergo abſolutè neuter eſſet violentus; ergo nec habitus illi duo erunt violenti, licet vnus ſit contra exigentiam alterius; quia neuter eſt contra exigentiam voluntatis.

Reſpondeo, habitus illos contrarios cauſſare effectus formales valdè etiam contrarios in voluntate, vel (vt meliùs dicam) vnum impedire alterum; inclinatio enim ad amorem Petri impeditur ab inclinatione ad odium eiuſdem Petri: per habitum autem non ſolùm datur exigentia amoris in ipſo habitu, ſed maximè in ipſâ voluntate, cui ſuum effectum formalem exigentis amorem communicat habitus, ergo non ſolùm habitus petet, ne ſit alius; ſed maximè ipſa voluntas exiget, ne impediatur ea determinatio qualiſqualis ex habitu in ipſâ proueniens ad amorem. Quod confirmo euidenter Primò inſtantiâ allatâ ab ipſo Suario; nam viſio beata, quia neceſſitat ad amorem Dei, efficit, vt ſi voluntati ſub viſione non daretur concurſus ad amorem, fieret ei violentia; & tamen certum eſt, eam amoris carentiam non eſſe contra exigentiam voluntatis ſeorſim ſumptæ; nam ſi non haberet viſionem, ſine vllâ violentiâ poſſet voluntas carere amore Dei; ergo licet voluntas, ſi non haberet habitum, quo propenderet ad amorem Petri, ſine violentiâ poſſet recipere propenſionem ad non amandum Petrum; tamen ex ſuppoſitione, quòd habeat eum habitum, & quidem proprio labore acquiſitum, iam exigit, ne talis inclinatio in ſe impediatur per oppoſitam. Secundam inſtantiam deſumo ex alijs actibus voluntatis: ſi enim quis habeat volitionem, quâ dicat, Nolo habere motum brachij; vel, Nolo habere amorem Petri, & moueatur brachium, aut infundatur illi amor Petri, abſolutè fiet homini violentia, etiamſi in ſenſu diuiſo ab eâ volitione non fuiſſet violentus motus ille manus, aut amor Petri; ergo ad rationem violenti ſufficit, quòd in ſenſu coniuncto aliqua forma ſit contraria, etiamſi in ſenſu diuiſo non ſit.

Solutio. 19

Quomodo per infuſionem habitus poſſit fieri violentia.

Neque inſtantiæ contrariæ vrgent. Ad illud de materiâ primâ fortè quis diceret, etiam tunc infuſionem caloris eſſe violentam. quod haud facilè reijci poteſt. Secundò reſpondeo, calorem non cauſſare effectum contrarium propriè frigori, vt alibi oſtendi: dixi enim, probabilius eſſe, repugnantiam frigoris & caloris in gradibus intenſis non tam eſſe ex contrarietate rigoroſâ quàm ex debilitate virium in materiâ: ſicut me eſſe Romæ non videtur dicere vllum effectum formalem contrarium cum meâ exiſtentiâ hîc, ideò Deus poteſt vbique eſſe ſine contrarietate; ergo ea replicatio non ex contrarietate, ſed aliunde repugnat, ex limitatione ſubiecti de ſe ſolùm potentis habere ſimul vnam vbicationem; ideò ſi ei darentur duæ ſimul, nulla fieret violentia, quin potiùs perficeretur per eas duas: idem dico ſuo modo de calore & frigore in eadem materiâ primâ. At inter amorem & odium eſt rigoroſa contrarietas; vnde habitus inclinans ad amorem Petri habet rigoroſam oppoſitionem cum inclinatione ad odium ab altero habitu proueniente, ideò violentia fieret voluntati, ſi, dum inclinata eſt ad amo-

20 *Reſpondetur ad contrarias inſtantias.*

amorem, inclinaretur ad odium per alterum habitum; quia tunc retardaretur per hunc ſecundum ab eo amore, ad quem inclinabatur per primum; ergo cùm hic habitus ab extrinſeco produceretur, fieret ei voluntati violentia.

Replica. Replicabis: Sicut habitus illi duo inclinant ad actus oppoſitos, ratione cuius inclinationis à nobis explicatur violentia voluntati illata; ita calor & frigus in eodem ſubiecto inclinant ſeu exigunt diuerſos effectus; nam calor petit rarefactionem, frigus condenſationem ſubiecti; ergo eodem modo materiæ per calorem petenti rarefactionem fiet violentia, ſi ei detur frigus, quo ea rarefactio impediatur: ergo diſparitas à me allata inter habitus contrarios & qualitates contrarias nulla eſt.

21 *Prima ſolutio. Rarefactio & condenſatio non connectuntur per ſe cum calore & frigore.* Reſpondeo Primò, illos effectus non eſſe annexos per ſe calori & frigori; nam vitrum nec condenſatur, nec rarefit, ſiue incaleſcat ſiue frigefiat; & in alijs corporibus ſolidis, lapide, ferro, &c. idem cernitur.

Secunda ſolutio. Secundò reſpondeo, eam comprehenſionem vel dilatationem ſolùm conſiſtere in vbicationibus partium magis minúſve coniunctis: vnde, ſicut ſuprà diximus, incapacitatem materiæ ad duas vbicationes diſtinctas non eſſe ex repugnatiâ vbicationum, ſed ex defectu virtutis in materiâ; ita etiam dico, ſi materia ea eſſet in duobus locis, poſſe dilatari in vno vi caloris, in alio verò conſtringi vi frigoris; ergo illi effectus dilatationis non ſunt propriè contrarij. At amare & odio habere idem obiectum, ad quod inclinant illi habitus oppoſiti, ſunt effectus ex ſe contradictorij virtualiter, ideò etiamſi idem homo ponatur in diuerſis locis, non poterit ſimul odiſſe & amare, non aliter quàm ſi ſolùm maneret in vnico loco.

Tertia. Tertiò reſpondeo, Cùm materiæ primæ in ſe conſideratæ, calor & frigus, dilatatio vel compreſſio, ſint æquè connaturales, nec à ſe habeant eas qualitates, ideò non fieri violentiam, ſiue vna auferatur, ſiue alia detur, ſiue vtraque ſimul; ſecùs eſt in voluntate; quæ licet indifferens ſit ad hunc vel illum habitum; quando tamen ſuis actibus aliquem acquiſiuit, petit ſingulariter illum retinere, & non impedire eam facilitatem proprio labore partam.

Ad confirmationem Patris Suarez dico, omnino in eo caſu actum illum contrarium infuſum poſt primum futurum violentum, neque neceſſarium eſſe ad violentiam, vt res conceſſa non ſit vllo modo iuxta aliquam inclinationem; ſufficit enim, ſi ſit contra illam, quæ hîc & nunc eſt maior abſolutè, & ſimul alteram penitus

22 obruit; eo enim ipſo erit ibi violentia. Certum autem eſt, hîc & nunc poſito habitu virtutis v. g. alteram inclinationem ad recipiendum vitioſum nihil operari, perinde ac ſi non eſſet, ſed purè ab extrinſeco debere infundi eum habitum.

SECTIO QVINTA.

An in ceſſatione cognitionis & amoris fiat intellectui & voluntati violentia.

RESPONDEO, omnino poſſe. Ita Suarez ſuprà puncto 2. & Vaſquez cap. 15. Dupliciter autem id probari poteſt. Primò, quia ſi voluntas per viſionem beatam determinetur in actu primo ad amandum Deum, & intellectus ex vi apprehenſionis euidentis determinetur ad iudicandum, ſine dubio fiet eis violentia, ſi impediantur ne ament & iudicent. *Affirmatiua defenditur. Prima probatio concluſionis.*

Contra hanc rationem obiicies: Voluntas & intellectus non petunt elicere ſuos actus, niſi quando ſunt completi in actu primo; eo autem ipſo quòd Deus nolit concurrere, iam non ſunt completi in actu primo, ergo tunc non petunt eos elicere; ergo non fiet eis violentia, ſi negetur concurſus ad illos. P. Vaſquez ita reſpondet ſuprà num. 28. vt inſinuet, concurſum illum non ſe tenere ex parte principij, ſed ex parte ipſius operantis; vnde ait etiam ante illum concurſum exigi operationem ipſam ab actu primo priore quàm ſit operatio. Hæc tamen ſolutio non ſatisfacit, quia, præter concurſum actualem, requiritur ex parte Dei applicatio omnipotentiæ ad concurrendum; quod vocamus concurſum in actu primo; & de hoc eſt obiectio intelligenda; nulla enim cauſſa ſecunda habere poteſt exigentiam operandi ſine complemento ex parte Dei; ergo antequam habeat tale complementum non poteſt pati violentiam. *Obiectio. Solutio Patris Vaſquez. Impugnatur.*

Meliùs ergo reſpondetur, licet nequeat operatio eſſe, niſi detur ille concurſus, ideoque cauſſæ non petant operari ſine illo; nihilominùs fieri eis violentiam, quatenus ipſummet concurſum in actu primo ſæpè exigunt: ſic intellectus & voluntas, eo ipſo quòd intrinſecè ſint completæ, exigunt ſibi à Deo dari concurſum ad operandum; ſic ignis exigit eumdem concurſum ad comburendam ſtupam applicatam; quid ergo mirum, ſi in negatione illius fiat eis violentia? Hanc ſolutionem non poteſt Pater Suarez adhibere, quia, vt ſuprà vidimus, putat exigentiam, quæ in cauſſis eſt, reſpectu complementi à Deo prouenientis, non eſſe tantam, vt ſi negetur illud complementum fiat eis violentia. ex quo capite difficiliùs obiectioni præſenti reſpondere poſſet. *Solutio auctoris.* 23

Aliter Secundò poteſt probari noſtra concluſio; quia ſi quando voluntas non neceſſitatur ad amorem, dummodò habeat omnia requiſita ex parte creaturæ in actu primo, vt amet, Deus nolit cum illâ concurrere, haud dubiè in actu primo patietur violentiam; quia etiam licet tunc neceſſitata non ſit, habet tamen aliquam inclinationem & propenſionem ad actum illum ſecundum, & impeditur ab extrinſeco, ergo patitur violentiam. Pater Vaſquez in hoc puncto non admittit hanc violentiam, niſi quando voluntas eſt præuenta cogitatione congruâ; id eſt, quando per ſcientiam mediam præuiſa eſt habitura effectum. Ego tamen, ni fallor, omnino certum iudico, eamdem eſſe rationem de non congruâ & de congruâ: cùm enim in doctrinâ *Altera probatio concluſionis.*

ctrinâ Societatis congrua vocatio à non congruâ non differat intrinſecè, ſed ſolùm ex denominatione conſenſus conditionaliter futuri præuiſi per ſcientiam mediam, fit manifeſtè ex parte actus primi, non eſſe maiorem inclina-
24 tionem in actum ratione cogitationis congruæ quàm ratione non congruæ, & conſequenter ex hoc capite in ablatione actus non inferri maiorem violentiam in eo caſu quàm in altero; cumque in neutro poſſit impediri à Deo actio propriè, niſi negando aliquid requiſitum in actu primo; ſi enim omnia relinquat, neceſſum eſt vt voluntas ipſa ſe determinet vel ad operandum, vel ad non operandum, & conſequenter ab intrinſeco, & ſine vllâ violentiâ; neceſſum eſt etiam vt ſi ea ablatio à Deo prouenit, prout ad violentiam requiritur, id fiat negato concurſu in actu primo. in hac autem negatione eadem eſt omnino ratio, ſiue voluntas præuideatur operatura, ſiue non; nam exigentia concurſus non prouenit ex futuritione operationis, ſed ex naturâ ipſius voluntatis, quæ antecedenter exigit ſibi dari omnia prærequiſita ad operandum liberè, ſiue operatura ſit de facto, ſiue non; hoc enim totum eſt poſt actum primum; ergo eadem ratio violentiæ eſt in vno caſu quæ in altero; debemus ergo æqualiter diſcurrere in vtroque.

Obiectio.

Obiicies, Si voluntas patitur violentiam, dum ei negatur concurſus in actu primo, ergo quandocumque eſt diſtracta, vel dormit, patitur violentiam; quia etiam tunc negatur ei talis concurſus; non enim eſt completa in ordine ad operationem.

Solutio.

Reſpondeo negando ſequelam; nam tunc ab intrinſeco impeditur ille actus ſecundus, quia ad alia attendit; vel quia ex inclinatione naturæ dormit, &c. At nos locuti ſumus de caſu, quando omnia ex parte ipſius ſunt diſpoſita; quo caſu haud dubiè non poteſt ſine miraculo ei negari concurſus.

Altera obiectio. Solutio oſtendens, quomodo negatio concurſus in actu primo ſit violenta voluntati.

25 Dices vltimò, Concurſus ille in actu primo non eſt quid intrinſecum voluntati, ergo non poteſt eſſe violentia in eius negatione; quia (vt ſuprà dixi) non eſt violentia, niſi vbi, quod negatur ſubiecto, debebat recipi in eo intrinſecè. Reſpondeo, violentiam propriè tunc eſſe ratione ipſius actus; qui debebat recipi propriè in intellectu; licet, vt explicaremus, vnde exigentia illius oriatur, ad concurſum recurrerimus; hunc enim exigit voluntas, & ratione illius ipſum actum.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm in ipſo poſitiuo actu inferri queat vis intellectui & voluntati.

Status quæſtionis declaratur.

QVÆRIMVS, an voluntas pati poſſit violentiam in aliquo elicito; & idem de intellectu dubitatur. Quidam de voluntate id negant, eò quòd Deus non poſſit illam neceſſitare ad vllum actum. Pro quo fundamento Patres Vaſquez & Suarez referunt Marſilium ſuprà; vbi tamen hi duo contrarium ex propoſito probant, ſcilicet poſſe Deum voluntatem neceſſitare ad aliquem actum; in ſubſtantiâ tamen ſententiæ Marſilio adhærent. Ego à quæſtione de libertate abſtineo, quia alio omnino ſpectat, &c, vt certum ſuppono, vel per prædeterminationem phyſicam, vel dando formam incompoſſibilem cum carentiâ operationis, poſſe Deum diuinitus phyſicè neceſſitare voluntatem; hoc ergo ſuppoſito, aliter probari poſſet, repugnare in operatione ipsâ elicitâ violentiam, quia omnis actus voluntatis & intellectus debet neceſſariò produci à voluntate, ita vt à ſolo Deo infundi nequeat; atqui eo ipſo, quòd oriatur à voluntate efficienter, iam non eſt violentus; nam ad violentiam requiritur, vt paſſum in eam formam non conferat vim, ergo. Hac ratione vtuntur valdè multi, ego verò, quia in libris de Animâ fusè oſtendi, non eſſe de ratione amoris & cognitionis eam vitalitatem phyſicam, neceſſariò in præſenti eam debeo reiicere. Ideò tertium argumentum ſit: Etiamſi infundat Deus diuinitus actum amoris, ille tunc erit iuxta exigentiam voluntatis; omnis enim talis actus eſt ex ſe connaturalis voluntati; ergo hæc non poterit tunc violentiam pati; nam ad violentiam deberet actus infuſus eſſe diſſonus voluntati. Confirmatur, Ille actus deberet eſſe 26
cum cognitione; non enim poteſt nec diuinitus voluntas ferri in incognitum, ergo non eſſet violentus, cùm eſſet à principio intrinſeco receptiuo cum cognitione.

Poteſt Deus neceſſitare voluntatem.

Poteſt in ipſo poſitiuo actu inferri violentia voluntati.

Arbitror tamen, datâ ea opinione, quòd diuinitus poſſit actus aliquis vitalis à Deo infundi, locum habere violentiam in ipſis actibus; & ſanè id datâ eâ ſuppoſitione Vaſquez & Suarez admitterent, cùm vnicè videantur contrarium probare, eò quòd cenſeant non poſſe talem actum infundi. Vt verò concluſionem probem & explicem, aduerto, me non dicere, in omni infuſione actus violentiam inferri; nam licet tunc Deus ex parte modi videretur aliqualiter facere contra exigentiam voluntatis, quæ petebat per ſeipſam actum illum producere; quia tamen diximus, non eſſe violentiam, quando forma infuſa eſt iuxta exigentiam ſubiecti; nullam tunc Deus violentiam faciet, ſi infundat voluntati aut intellectui actus, qui hîc & nunc ſint eis maximè boni. Tunc ergo ſolùm dico fieri violentiam, quando voluntas eſſet per cognitionem aliquam vehementiſſimam boni alicuius quaſi determinata ad amorem illius, & Deus infunderet odium eiuſdem obiecti; tunc enim tale odium eſſet illi violentum, quatenus per cognitionem tunc in animâ exiſtentem non ſolùm quaſi determinabatur ad amandum tale obiectum, ſed multò magis ad non habendum illud odio: vt enim in materiâ de Beatitudine dixi, viſio beata non ſolùm neceſſitat ad amandum Deum, ſed priùs ad illum odio non habendum. Pone ergo cognitionem quodammodò ſimilem reſpectu obiecti creati; certè ſi tunc temporis Deus odium eius obiecti loco amoris infunderet, non dubitarem dicere, ibi futuram violentiam.

Explicatur, quomodo id fieri poſſit.

Obiectio.

Dices, Tunc deberet eſſe aliqua cognitio malitiæ in tali obiecto, alioquin nec diuinitus poſſet eſſe odium illius; ergo eo ipſo ille actus eſſet cum cognitione ab intrinſeco, ergo non violentus. 27

Solutio.

Reſpondeo admittendo omnino neceſſariam aliquam cognitionem malitiæ; dico tamen poſſe aliquando eſſe talem, vt, licet ſimpliciter ſufficiat ad proponendam malitiam, quæ poſſit

odio

odio haberi; quia tamen altera propoſitio vehementiſſima bonitatis eiuſdem obiecti trahit incredibiliter magis ad amorem, non ſufficit ea propoſitio malitiæ, ad impediendum quo minùs voluntas ſit neceſſitata in actu primo ad amorem; vnde etiam nec ſufficit, vt impediat violentiam quæ in odij infuſione repetiri poteſt. Addo vlteriùs, nunc illud odium non futurum ab intrinſeco efficienter, vt ſupponimus, neque iuxta exigentiam voluntatis; nam hîc & nunc contrarium potiùs, vt dixi, petit voluntas. Et ſicut Suarez dicit, in negatione amoris tunc interuenturam violentiam, licet ea negatio in ſenſu diuiſo ſit connaturalis voluntati, eò quòd naturaliter poteſt voluntas cum aliâ cognitione vel ex ſuâ libertate omittere amorem; ita ego dico, ipſum poſitiuum actum odij futurum violentum, quia licet in ſenſu diuiſo ab hac cognitione eſſet illi connaturalis talis actus; nihilominùs hîc & nunc eſt contra exigentiam ſimpliciter voluntatis. quod ad rationem violentiæ ſufficere videtur.

Etiam intellectus poteſt pati violentiam in ipſo actu poſitiuo.

Hanc doctrinam habere etiam locum in actibus intellectus mihi videtur omnino certum; quod aliquis fortè inde probaret: nam ſi voluntas imperaret intellectui, ne talem actum haberet, Deus verò illum infunderet, iam faceret contra impetum hominis, & conſequenter violenter. Nihilominùs hæc ratio non videtur

28 ſufficiens, quia hîc non tam diſputamus de violentiâ, quæ tunc fieret voluntati, quàm de eâ, quæ ipſi intellectui; in caſu autem poſito ſola voluntas, non intellectus pateretur violentiam; quia voluntas, non intellectus reſiſtit. Meliùs ergo ſuadetur eodem ferè modo, quo de voluntate diximus; nam ſi ſtante vehementiſſimâ apprehenſione de vno obiecto, ratione cuius intellectus quodammodò cogebatur iudicare illud obiectum ita eſſe, Deus negaret illi concurſum ad eum actum, & infunderet contrarium iudicium, iam tunc eſſet iudicium illud contra ipſius intellectus exigentiam hîc & nunc, eſſet ergo violentum; vt in ſimili paulò antè de actibus voluntatis; vbi eam reſiſtentiam per actum contrarium dixi ſufficere ad violentum.

Ratio concluſionis.

Obiectio.

Obijcies, Intellectus non poteſt aſſentiri ei rei, quæ clarè proponitur vt falſa; ergo non poteſt tunc Deus infundere aſſenſum contrarium ei apprehenſioni, quæ proponeret clarè ſuum obiectum vt verum. Reſpondeo Primò: Fortè licet ipſe intellectus non poſſet ſe determinare ad aſſenſum falſi, non tamen ideò ſequi contradictionem vllam, ex eo quòd Deus ei infundat talem aſſenſum. Secundò reſpondeo, ſaltem poſſe talem eſſe caſum, vt illa apprehenſio non ſit ita clara, vt aliquam ſaltem leuiſſimam rationem dubitandi non relinquat; in eo autem caſu licet intellectus non cogatur ſimpliciter ad aſſenſum illum, & conſequenter non repugnet à Deo ei infundi diſſenſum contrarium; quia tamen inclinabatur valdè ad illum, violenter eſt ei contrarius infuſus.

Solutio.

Alia probatio concluſionis.

Hanc eamdem violentiam ſic aliter probo, Si intellectus iudicaret ſibi non expedire hîc & nunc cogitare de tali obiecto, & Deus nihilominùs talem cogitationem violenter infunderet, haud dubiè pateretur vim. Dices, Tunc non tam intellectus quàm ipſa voluntas eam vim pateretur, quia hæc ſola poteſt deſiderare non habere illum actum. Reſpondeo, Etiamſi intellectus non propriè deſideret, eo tamen ipſo, quòd iudicat ſibi vtilius eſſe hîc & nunc non habere talem actum, poteſt quodammodò dici exigere, ne ſit talis actus, non quidem quaſi appetitu elicito id peteret, ſed quaſi naturali innato. Quod maximè locum habet, ſi reuerà talis actus eſſet illi contrarius, vt ſunt omnes actus erronei; ea enim infuſio erroris tunc eſſet illi violenta. Nec ſufficit reſpondere, errorem illum, eò quòd naturaliter poteſt alioquin haberi ab intellectu, non eſſe violentum: licet enim, quando ipſe intellectus diſcurrendo ab intrinſeco ſe caſu determinat ad errorem, non patiatur violentiam, quia à ſe habet illum actum quantumuis ſibi diſſonum, tamen quando illum habet ab extrinſeco, nihil deeſt illi ad rationem violentiæ.

Obiectio.

Solutio. 29

Hæc dicta ſint ad probandum, in meis principiis, docentibus actus voluntatis poſſe diuinitus infundi, rectè ſaluari, quomodo voluntati inferri queat vis in infuſione actûs. Nunc vlteriùs quæro, an, datâ ſententiâ Patris Vaſquez & Suarez, id eſt eam infuſionem negante; ſeu, an per actum ſimul ab ipsâ voluntate productum queat illi inferri violentia. Ratio verò dubitandi ea eſſe poteſt; nam ſi Deus diuinitus eleuaret lapidem, vt ipſe produceret in ſe ſuam vbicationem extra centrum in aëre; & aquam, vt produceret in ſe calorem ſibi contrarium, adhuc ea vbicatio & calor eſſent violenta aëri & aquæ; ergo etiam inferretur violentia voluntati, licet ipſa producat efficienter ex eleuatione Dei actum ſibi contrarium; ergo quidquid diximus de violentiâ voluntatis eſt independens à ſingulari opinione de poſſibilitate infuſionis actus voluntatis. Quæſtio hæc, ſicut & præcedentes, multùm habet de nomine; quomodo ſcilicet ſint intelligenda ea verba Ariſtotelis, *paſſo non conferente vim*; an ſcilicet idem ſit quod, *paſſo nihil efficiente*; an verò idem quod, *paſſo non habente exigentiam, ſed potiùs reſiſtente.* 30

An actus ſimul ab ipsâ voluntate productus poſſit eidem eſſe violentus.

In quo puncto mihi ex acceptione communi probabilius longè apparet, non eſſe in priori ſenſu intelligenda. Quod Primò inde probo, quia ſi definitio ea diceret, *Violentum eſt, quod nullo modo efficienter procedit à ſubiecto*; ridiculum eſſet poſteà diſputare ex propoſito, vtrùm cauſſa efficiens vt talis poſſit pati violentiam: idem enim eſſet ac quærere, Supponamus violentiam excludere omnem effectionem, & tamen quæramus, an in effectione ſit violentia; ergo omnes ſupponunt illa verba, *paſſo non conferente vim*, non ſignificare negationem cauſſalitatis efficientis, cùm communiter diſputetur, an cauſſa efficiens violentiam patiatur. Et verò multi id affirmant, etiamſi quà cauſſâ præciſè, quia vt ſic non eſt ſubiectum, non ſit capax violentiæ; ideò ferè omnes, vt reddant rationem, cur cauſſa efficiens vt talis non patiatur violentiam, recurrunt non tam ad hoc quod agat (cùm ad id Primò debuiſſet recurri, ſi eius definitionis ſenſus eſſet, efficientiam excludere) quàm ad hoc, quòd efficiens vt talis non recipit in ſe actionem & eius terminum; ergo ea verba non excludunt omnem effectionem, ſed denotant,

Explicatur definitio Ariſtotelica violenti.

notant, paſſum debere reſiſtere. Hoc ipſum probo; nam vt lapis non ſit violentus extra centrum, quid, quæſo, efficit, quòd Deus eo vtatur vt inſtrumento ad productionem eius vbicationis? profectò non ideò minùs appetet deſcenſum, imò quodammodò maior ei fiet violentia, quia & dabitur illi res contraria ipſi, & cogetur vt ſibi eam det: ſicut ſi eleuaretur ignis ad producendum in ſe frigus, nemo dicet eo caſu non futurum illi eiuſmodi frigus violentum; ergo non repugnat violentiæ conceptui aliqua efficientia.

Poteſt actus eſſe violentus voluntati, etſi in eumdem influat.

Iam hinc infero contra nonnullos, malè ab ipſis probari, in actu voluntatis ideò violentiam eſſe non poſſe, quòd repugnet à ſolo Deo talem actum infundi, ſed debeat in ipſum voluntas concurrere; iam enim oſtenſum eſt, eum influxum non impedire violentiam. Vnde vlteriùs dico, Si voluntatem excitatam ad amandum aliquod obiectum vehementiſſimâ propoſitione bonitatis eiuſdem obiecti, vt ait Vaſquez, Deus per qualitatem phyſicam prædeterminantem cogeret, vt in ſeipsâ produceret illius obiecti odium (quod poſſe fieri & Vaſquez & 31 Suarez ſupponunt) fore illi violentum tale odium; quia verè per illud proſequeretur odio obiectum, in cuius amorem vehementiſſimè in actu primo propendebat. Hinc ergo concluditur, poſſe in propriis actibus violentiam voluntati à Deo inferri. Dico *à Deo*; nam creaturæ non poſſunt vel infundere actum, vel cogere ad illum, niſi ipſa voluntas ſe liberè determinet; nam licet externam actionem poſſint impedire, in internam nullum habent dominium.

Obiectio.

Reſtat adhuc obiectio quædam contra totam doctrinam huius ſectionis inde deſumpta, quòd omne violentum reſpectu creaturæ rationalis quà talis eſt inuoluntarium, vt ſuprà diximus; atqui nullus actus voluntatis, ſi per illum re ipsâ hæc amat aut odio habet, poteſt ei eſſe inuoluntarius, cùm ſit de conceptu amantis & odio habentis ferri in obiectum voluntariè, quia tunc ferretur etiam cum cognitione; nec exegimus ſuprà plus ad rationem voluntarij; ergo non poteſt fieri voluntati violentia per actum quo re ipsâ amet aliquod obiectum, aut è contrario illud odio proſequatur.

Solutio.

Facilè reſpondeo, ad rationem voluntarij perfecti non ſufficere id quod in obiectione dicitur, ſcilicet, vt ſit ab intrinſeco; ſed inſuper oportere, ne id quod eſt ab intrinſeco ſit etiam ſimul ab extrinſeco per vim fortioris agentis contra exigentiam in actu primo ipſius voluntatis.

Quid requiratur ad rationem voluntarij.

Neque huic doctrinæ contrarium quid docuimus nos ſuprà; etenim eam negationem reſiſtentiæ in paſſo diximus ſemper neceſſariam eſſe ad rationem voluntarij perfecti; vtrùm autem etiam eo caſu obiectionis dicendus ſit actus ille voluntarius ſecundùm quid, non multùm curo; quia per hoc non omnino excluditur violentia, quam ibi exiſtere conſtat, ob rationem datam, quòd ſcilicet odium illud ſit, vt ſic dicam, intruſum à fortiori agente contra exigentiam voluntatis, etiamſi per illud re ipsâ odio proſequatur obiectum. & ſatis de hac obiectione.

SECTIO SEPTIMA.

Aliqua ex dictis inferuntur.

Poteſt fieri violentia voluntati in actibus externis.

PRIMÒ, à fortiori poſſe voluntatem pati violentiam in actibus externarum potentiarum, v. g. in auditu, olfactu, tactu, &c. ſi enim velit audire, videre, olfacere, &c. & impediatur, ne audiat, videat, &c. in hac doctrinâ conueniunt omnes; & res eſt clara. Circa 32 eam tamen illud dubium, an etiam tunc ipſæ potentiæ externæ patiantur violentiam ratione ſui.

Potentiæ externæ non patiuntur violentiam ratione ſui.

Reſpondetur communiter, & meritò, non pati, quia oculus v. g. non petit videre niſi obiectum propoſitum; quod ſi alter impediat, ne obiectum proponatur mihi ante oculos, non facit contra deſiderium oculi, ſed ſummùm ipſius hominis. Dices, Oculus etiam propendet ad videndum; ergo ſi impediatur, patietur violentiam. Reſpondeo, oculum non inclinari niſi ſub conditione, quòd ſit applicatus ideò, etiamſi numquam videam Turcam, non ideò fit oculis meis violētia vlla; id quod de alijs ſenſibus dicendum eſt; quia eadem eſt planè de illis ratio.

Obiectio.

Obijci tamen adhuc poſſet ex aliquibus Thomiſtis, id quod & ipſe D. Thomas ſæpè inſinuat: Partes habent inclinationem in bonum totius, etiamſi illud bonum ſit quodammodò ſibi contrarium; ſic aqua habet inclinationem ad replendum vacuum, etiamſi debeat contra propriam grauitatem aſcendere, & brachium habet inclinationem ad defendendum caput, etiam cum detrimento proprio; ergo oculus habet inclinationem ad videnda ea, quorum viſus homini neceſſarius eſſet; & idem eſt de alijs ſenſibus; ergo ſi ea non videat, patietur violentiam ipſe oculus, licet non ſit in actu primo completus.

Solutio.

De hoc argumento agit P. Vaſquez ſuprà diſp. 26. cap. 4. vbi meritò docet, talem appetitum, ſeu inclinationem, non habere vllum ſolidum fundamentum; & nos ſuperiùs etiam aliquid de eo diximus agentes, vtrùm creaturæ habeant inclinationem ad obediendum Deo eis aliquid contra naturam propriam infundenti. Quod de aqua aſcendente 33 ſurſum dicitur, ſolutum eſt alibi; & benè Vaſquez oſtendit, eam violentet aſcendere & grauitando, ideoque neceſſariam eſſe vim ad eam eleuandam. Quod de brachio obijcitur minùs vrget; nam ille motus fit à voluntate, ſeu ab appetitu, non à brachio. Quod vel inde certum apparet, quia ſi ratio ſuperior non cognoſcat imminere illud malum, ideoque ſi non imperet motum brachio, numquam hoc mouebitur, etiamſi millies caput lædatur.

Quomodo poſſit fieri violentia potentijs externis.

Secundò tamen ex ſuperiùs dictis infertur, Si oculo habenti omnia neceſſaria ex parte creaturæ, v. g. obiectum præſens, lucem, ſpeciem, &c. negaret Deus concurſum ad videndum, in eâ negatione futuram violentiam, ſicut foret in eadem miraculum; quia poſitis illis omnibus iam habet exigentiam cauſſa ſecunda illius concurſus, ergo negatio illius eſt contra ipſam; cumque inde etiam negetur oculo perfectio propria, quam in ſe recipit, non poteſt etiam negari, quin detur ibi vera violentia.

Voluntas poteſt pati violentiam in actibus imperatis.

Tertiò ex dictis conſtat, poſſe voluntatem pati violentiam in actibus à ſe imperatis: ſi enim velit habere amorem, & Deus neget illi concur-

concutſum ad illum, aut velit non habere odium, & Deus infundat illi odium, vel cogat eam ad producendum illud, certè tunc eiuſmodi actus, aut carentia actus erit violenta.

Obiectio. Dices, Non poteſt Deus cogere voluntatem, vt habeat actum, quem non vult habere. *Solutio.* Reſpondeo Primò negando antecedens; & quidem ſi Deus ſolus infundat actum (quod poſſibile ego admitto) nulla eſt difficultas: cur enim ligabuntur Dei manus ad infundendum amorem voluntati, eò quòd illa dicat, *Nolo illum habere*, non ſecùs ac non ligantur ad producendam albedinem, vel aliam qualitatem in ipsâ, eò quòd dicat, *Nolo illam habere?*

34 Secundò reſpondeo, Licet ipſa debeat concurrere, adhuc poſſe Deum illam prædeterminare, vt producat & recipiat odium, etiamſi per alium actum diſtinctum dicat, *Nolo illud habere.* *Poteſt voluntas cogi ad actum quem non vult habere.* Oſtendo id euidenter ad hominem contra aliquos recentiores id acriter negantes; nam de facto res ita contingit: ipſa etenim anima in ſententiâ horum recentiorum, & verâ, concurrit cum voluntate, & cum appetitu; & licet, quantumcumque ipſa dicat ſæpè, *Nolo habere tales motus in appetitu*, cogitur tamen illos habere, & quidem ipsâ partialiter ad eos concurrente; cur ergo non poterit ad producendum amorem cogi vel per prædeterminationem phyſicam, vel alio modo, etiamſi priùs naturâ dixerit, *Nolo illum actum habere*? poterit ergo etiam in actibus ab ipsâ imperatis pati violentiam.

Fortè cum aliquibus reſponderes, illam neceſſitatem ad odium eſſe quidem violentam ſimpliciter, quia opponeretur vltimo appetitui efficaci; ipſum tamen odium, quod ex eâ neceſſitate oriretur, non futurum violentum, quia ipſum eſſet vltimus actus voluntatis, ac proinde vltima appetitio reuocans omnem oppoſitum actum antecedentem.

Occurritur cuidam reſponſioni. Hæc ſolutio diſplicet Primò, quia in præſenti caſu ea neceſſitas non conſiſtit in alio quàm in infuſione actus, ſeu in actu infuſo; ergo ſi neceſſitas eſt violenta, ipſe actus erit violentus. Quòd ſi neceſſitatem intelligant voluntatem extrinſecam Dei de infundendo actu, quæ antecedit ipſum actum, tunc malè dicunt, illam eſſe violentam, quandoquidem ea neceſſitas non recipitur in voluntate; id autem quod eſt violentum, debet recipi in re quæ violentiam patitur, vt fuſiùs ſuprà.

35 Secundò diſplicet, quia licet locum habeat, caſu quo voluntas, contra quam fit, iam præterierit; at ſi ſimul tempore ſit cum altero actu (vt poſſe fieri probatum eſt, & infrà adhuc ſuadebitur) non poteſt tunc dici, hunc actum ſecundum retractare primum, cùm maneant ſimul, & voluntas ſemper etiam tunc dicat ſe nolle habere tale odium; hoc autem odium non dicit, *Volo me habere*, vt propterea retractet priorem actum; non enim eſt reflexum ſupra ſe, ſed in actu exercito ponitur, non ſecùs ac actus appetitus, cui reſiſtit voluntas efficaciter quantum eſt ex ſe, non eſt vllo modo retractatio eius voluntatis, ſed in actu exercito eſt poſitio rei contrariæ; id quod in omni violentiâ debet reperiri, ſemper enim ponitur contrarium exigentiæ, ſeu appetitui, alioquin non eſſet violentia; nec tamen ideò illa poſitio eſt retractatio appetitus, ergo nec illud odium, cùm non dicat, *Volo me, & retracto volitionem contrariam*, erit retractatio prioris actus: ſicut cùm voluntas vult non mouere manum, & violenter ab alio mouetur, motus ille manus non dicit, *Volo me, & retracto voluntatem*, licet in actu exercito per ipſum motum ponatur aliquid contrarium illi voluntati.

An motus appetitus inſurgentes contra rationem ſint violenti. Illud occaſione præcedentis argumenti quæri poteſt, vtrùm hi motus appetitus inſurgentes contra rationem, de quibus in argumento, ſint violenti. Negant nonnulli; nam licet ſint contra voluntatem, quia tamen non habet voluntas hîc & nunc poteſtatem eos coërcendi, non poſſunt ei dici violenti. Ratio hæc mihi non placet; nam ex illâ fieret, nec lapidem pati violentiam extra centrum, imò nullam vmquam eſſe violentiam; quia quod violentiam patitur numquam habet ſufficientes vires, vt eam impediat; ſi enim eas haberet, impediret violentiam.

Alij Secundò idem probant, quia non debetur voluntati tunc carentia talium motuum, ergo non ſunt violenti. Verùm neque hæc ratio ſatisfacit, quia videtur æquiuocatio latere in illis 36 verbis, *Non debetur voluntati eorum carentia*; vel enim ſignificant, hîc & nunc voluntatem non eſſe ſufficientem ad eos comprimendos, ideoque ei non deberi eam compreſſionem: hic autem ſenſus verus eſt, relabitur tamen in præcedentem iam impugnatum, tamquam non ſufficientem ad impediendam violentiam; vel ſenſus eſt, voluntatem hîc & nunc verè non exigere per actum ſuum elicitum carentiam eorum motuum. hic verò ſenſus falſum includit; ſupponimus enim voluntatem reluctari quantum poteſt.

Aliquorum ſententia. Ideò alij dicunt, eos motus eſſe inuoluntarios homini, non violentos, quia latiùs patet inuoluntarium quàm violentum: ſic pauperi eſt inuoluntaria paupertas, non violenta. Verùm neque hi ſatisfaciunt. Primò, quia cùm illi motus ſint ab intrinſeco cum cognitione, erunt etiam voluntarij; nam ſuprà diximus cum maiori parte auctorum, etiam actus brutorum dici debere voluntarios. Secundò, quia in ſubiecto rationali & volitiuo idem videtur eſſe violentum & inuoluntarium: voluntarium enim non ſumitur hîc priuatiuè, ſed contrariè, id eſt, contra exigentiam voluntatis; eo autem ipſo iam eſt violentum, id eſt, contra vim paſſi, niſi aliunde magis explicetur ea differentia. Et ſanè in exemplo poſito vel illa paupertas prouenit homini ab extrinſeco, eò quòd fuerit ſuis omnibus bonis ab alijs vi ſpoliatus; & tunc meritò poterit ei dici violenta: vel eſt ab intrinſeco, quatenus ipſe dilapidauit: aut ex parentibus pauperibus prouenit; quod reputatur quaſi ab intrinſeco; & tunc non eſt violenta, quia violentia debet eſſe ab extrinſeco.

Non ſunt violenti. Ideò dicendum eſt, eos motus abſolutè non eſſe violentos homini, quia ſunt à principio intrinſeco ipſi homini; principium autem violenti debet eſſe foris; voluntati verò, quæ quodammodò eſt foris, reſpectu appetitus fortè dici poſſunt violenti. Et communis modus loquendi id docet; dicitur enim ſæpè, coactè tales motus paſſum eſſe ſubiectum. Si tamen adhuc eos non volueris vocare violentos, non contendam tecum de nomine.

DISPVTATIO VNDECIMA.

De metu & concupiſcentiâ vt cauſſant voluntarium mixtum.

1 *Quæ faciant voluntarium mixtum.*

Aliqva ſunt, quæ abſolutè nec omnino voluntaria, nec inuoluntaria omnino dici poſſunt, quæ oportet hîc explicare. Tria aſſignantur capita, è quibus ratio hæc inuoluntarij mixti aut non voluntarij prouenire poteſt. Primum eſt metus, ſecundum concupiſcentia, tertium ignorantia; de quibus ſpecialiter agendum erit; & quidem de duobus primis in hac diſputatione, de tertio in ſequenti.

SECTIO PRIMA.

Metus non cauſſat inuoluntarium ſimpliciter.

Quid ſit metus.

Metvs eſt timor alicuius mali imminentis. Quærimus ergo, vtrùm ea quæ fiunt ex eo timore ſint inuoluntaria ſimpliciter, an verò ſaltem ſecundùm quid; & quomodo id fiat.

Metus non cauſſat inuoluntarium ſimpliciter.

Conclvsio ſit, Etiamſi quodammodò reddatur actio inuoluntaria à metu (de quo paulò pòſt) ſimpliciter tamen & abſolutè volontaria eſt, imò & libera. Ita concors omnium Philoſophorum & Theologorum ſententia docet: ita Ariſtoteles 3. Ethicorum cap. 1. Diuus Thomas hîc q. 6. art. 6. Auguſtinus q. 24 in Numeros, & Epiſtolâ 48. Suarez diſp. 3. ſect. 1. Vaſquez diſp. 27. cap. 3. Tannetus diſp. 2. dub. 6. vbi Iuriſtas & Canoniſtas pro eadem concluſione citat, cuius eam reddit rationem D. Thomas, quia vnumquodque ſimpliciter dicitur eſſe ſecundùm id, quod habet hîc & nunc, omnibus circumſtantijs ponderatis; at quod fit ex metu hîc & nunc eſt voluntarium; eligitur enim ad vitandum maius malum; ſicut proiectio mercium in mare eſt voluntaria, quia amatur propter vitam tuendam; licet, ſi non occurriſſet periculum, non fuiſſet amata.

Ratio Diui Thomæ.

2 *Explicatur ratio Diui Thomæ.*

Hæc ratio clariùs poteſt ſic formari: Quæ ex metu fiunt eliguntur ad maius malum vitandum, ergo hîc & nunc ſortiuntur rationem boni; minus enim malum in comparatione maioris habet rationem boni, ergo amantur ea à voluntate; ſi autem amantur cum perfectâ cognitione, ergo ſunt voluntaria hîc & nunc, licet ablatâ ratione metus non amarentur; quia, vt diximus, ſolùm apprehenduntur bona quatenus impediunt grauius malum imminens, ergo ceſſante eâ ratione imminentis mali non videntur amanda.

Ratio Patris Suarez.

Secundam rationem addit P. Suarez ex Ariſtotele: Illud eſt voluntarium, quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione; atqui ea actio quæ fit ex metu eſt à voluntate; nam illam eligit, & ipſa voluntas applicat potentiam executiuam; & eſt cum cognitione, ergo ea actio eſt voluntaria. Ego tamen hanc rationem non reputo à priori diſtinctam, niſi quòd in priori explicatur etiam ratio, cur hîc & nunc ametur talis actio à voluntate, ſcilicet eò quòd ſit vtilis ad vitandum maius malum; in hac verò ſecundâ præcisè dicatur, quòd ea actio hîc & nunc ametur à voluntate; ergo vtraque debet vt vna reputari.

Alia ratio auctoris.

Secundò pro eadem veritate argumentor: Talis actio eſt libera, ergo à fortiori voluntaria; nam omne liberum neceſſariò includit voluntarium. Antecedens verò patet; nam etiamſi mihi proponatur mors, niſi idolis immolauero v. g. adhuc eſt in meâ poteſtate non immolare, quia poſſum acceptare mortem; ergo ſi metu mortis immolo, liberè immolo, ergo voluntariè; & idem dicendum de quocumque alio malo, quod mihi obijciatur, ſi non immolauero; ergo actio illa tunc ſimpliciter eſt libera, & à fortiori voluntaria.

Ratio à priori.

Ratio à priori, quia abſolutè eſt mihi liberum tolerare quodcumque malum, quo hîc & nunc terreor. Inde obiter noto, metum per ſe non excuſare à peccato, quia, vt immediatè dixi, non tollit libertatem. Dico *per ſe*, quia aliquando per accidens poteſt ex malo imminente homini turbari perfectum iudicium rationis, & conſequenter libertas impediri; vel certè quia res præcepta non obligat cum tanto diſpendio, ideoque mors imminens facit ne actio alioquin prohibita ſit hîc & nunc mala, & abſolutè liceat illam amplecti ob vitandam mortem aliúdve graue damnum imminens, & ratione cuius metus incutitur.

3 *Explicatur τὸ ſimpliciter voluntarium.*

Antequam leues aliquas contra veritatem hanc obiectiones proponam, aduerte *τὸ ſimpliciter*, quod applicuimus voluntario ex metu facto, tripliciter poſſe vſurpari: vel ita, vt denotet, quod ita eſt voluntarium nihil de inuoluntario continere; vt cùm tribuimus Deo eſſe perfectum ſimpliciter, intendimus illi negare omnem imperfectionem. In hoc autem ſenſu non dicimus, quæ ex metu fiunt eſſe voluntaria ſimpliciter; nam ſectione 2. probabimus eſſe ſecundùm quid inuoluntaria; & D. Thomas 2. 2. q. 142. art. 3. ideò dixit, quæ fiunt ex metu non eſſe ſimpliciter voluntaria, id eſt, non ita eſſe voluntaria, vt nihil habeant de inuoluntario.

Primò accipitur pro eo quod nihil habet de inuoluntario.

Secundò, pro eo quod plus habet de voluntario quàm inuoluntario.

Secundus ergo ſenſus eius vocis eſt, vt ſimpliciter dicatur voluntarium id, quod plus habet de voluntario quàm de inuoluntario; ſicut dicimus, Hoc ſimpliciter eſt melius illo, licet in aliquo excedatur; & Æthiops ſimpliciter dicitur niger, licet ſit ſecundùm dentes albus, quia albedo dentium reſpectiuè ad totum corpus nulla eſt. hunc ſenſum maximè in præſenti intendimus; & ſufficienter probauimus paulò antè.

Tertiò, pro eo quod ſit independenter ab aliquâ circumſtantiâ impellente.

Tertius denique ſenſus eſt, vt, quæ fiunt ex metu, dicantur voluntaria ſimpliciter, id eſt ſecundùm ſe, & independenter à circumſtantiâ mali imminentis, quod volumus fugere ex metu. & in hoc ſenſu libenter admitto, non

omnia

Digitized by Google

omnia quæ fiunt ex metu eſſe voluntaria ſim-
4 pliciter; quia ſæpè non iudicatur aliam ob cauſ-
ſam actio ea amabilis quàm propter metum, vt
paulò antè notaui.

Dixi, *non omnia eſſe hoc modo voluntaria
ſimpliciter*, quia inferiùs oſtendam, multa fieri
ex metu, quæ alioquin ſecundùm ſe amabilia
ſunt; & fortè etiam hic & nunc fierent inde-
pendenter ab eo metu; ergo ea ſunt ſimpliciter
voluntaria etiam in hoc tertio ſenſu: vt ſi quis
metu mortis cogeretur ad id, quod ipſe alio-
quin vehementer optat.

Doctrina D. Thomæ de iis quæ fiunt ex metu.

Pater Vaſquez ſuprà cap. 3. mouet circa
hanc acceptionem voluntarij ſimpliciter diffi-
cultatem ex verbis Diui Thomæ, qui in hac
quæſt. 6. art. 6. ait, ea quæ fiunt ex metu eſſe mi-
nùs voluntaria ſimpliciter, id eſt ſecundùm ſe,
ſeu abſtracta ab hac circumſtantiâ mali immi-
nentis: idem verò 2. 2. q. 142. art. 3. docet, ea
quæ fiunt ex timiditate eſſe minùs voluntaria
hic & nunc, magis verò voluntaria ſecundùm
ſe, id eſt ſimpliciter. Quæ doctrina videtur
aduerſari his quæ ex quæſtione hac attulimus;
nam metus & timiditas idem eſt. Quomodo
ergo in vno articulo docet, ea quæ fiunt ex me-
tu non eſſe ſimpliciter voluntaria, ſed ſolùm hîc
& nunc? in altero verò ait, ea quæ fiunt ex ti-
miditate eſſe magis voluntaria ſimpliciter, mi-
nùs verò hîc & nunc?

Quomodo eam explicet Vaſquez.

Vt ergo huic difficultati reſpondeat P. Va-
ſquez ait, non eſſe idem, fieri aliquid ex timo-
re, & pertinere ad timorem ſeu timiditatem;
nam quæ fiunt ex timore conſiſtunt in toleran-
tiâ alicuius mali, ne incurratur aliud malum
quod imminet; vt qui conſentit in matrimo-
5 nium ne amittat vitam, ſeu ne incurrat mor-
tem; quæ verò eligimus ex timiditate non ſunt
mala vtilia ad vitanda alia maiora, ſed eſt ipſa
fuga mali, quam eligimus, ne in ipſum malum
incidamus. Quo poſito ait rectè à D. Thomâ
doceri, ea, quæ ex timore fiunt, eſſe vniuerſali-
ter ſeu ſimpliciter minùs voluntaria; quia ma-
lum etiam paruum ſecundùm ſe non eſt ama-
bile, niſi hîc & nunc ob maius imminens; at
quæ fiunt ex timiditate ſeu fugâ mali ſecundùm
ſe ſunt amabilia, licet hîc & nunc propter in-
conueniens aliud minùs reddantur bona: v. g.
fugere periculum mortis amabile eſt ſecundùm
ſe, at quando fugio hîc & nunc cum dedecore,
oſtendendo me minùs generoſum, dum proij-
cio clypeum & arma, haud dubiè ea actio hîc
& nunc ob eam rationem redditur minùs ama-
bilis. Quo exemplo vtitur D. Thomas eo art. 3.
pro ſuâ doctrinâ.

Explicatio Vaſquez reijcitur.

Hæc tamen diſtinctio mihi non videtur ſa-
tisfacere menti D. Thomæ, nec eſt in ſe omni-
no ſufficiens. Non ſufficiens in ſe, quia ego non
video in quo differant, *conſentire in matrimo-
nium, ne occidar*; quod dicitur inuoluntarium
ex metu; &, *conſentire in abijciendis clypeo &
armis, ne occidar*; quod dicitur factum ex ti-
miditate: vtrobique enim metu mortis ducor,
vtrobique ad vitandam mortem eligo aliud
malum, à quo ego ſimpliciter abhorrebam:
nam ſicut ſimpliciter abhorrebam ab eo matri-
monio, ita abhorrebam à proiectione armorum,
quia inhoneſta eſt ea proiectio; ergo eſt omni-
no in vtroque caſu eadem ratio, & in vtroque
eſt fuga grauioris mali: quæ fuga ſecundùm ſe
ſeu ſimpliciter eſt bona. & hinc conſtat non ſa-
tisfacere eam explicationem menti D. Thomæ;
nam exemplum, quo vtitur eo art. 3. ſanctus
Thomas de abiectione clypei, ne occidar, om-
nino ad actionem ex metu factam reducitur,
non minùs quàm ea alia de quibus ait art. 6.
huius quæſtionis; vbi ea docet eſſe minùs vo-
luntaria ſimpliciter.

Faciliùs ergo reſpondeo, D. Thomam eâ 6
quæſt. 142. art. 3. non comparare illa, quæ
fiunt ex timiditate, cum his quæ fiunt ex metu;
eadem enim ſunt; ſed cùm his quæ fiunt ex in-
temperantiâ; & quidem præcisè quantum ad
motiuum formale ea faciendi: debemus enim
in iis quæ fiunt ſiue ex metu, ſiue ex timiditate,
ſiue quæ ad metum ſeu timiditatem pertinent
(quæ omnino eadem ego iudico;) in his, in-
quam, debemus conſiderare & motiuum for-
male ea faciendi, & rem materialem, quam
amamus ſeu eligimus: ſi motiuum formale con-
ſideremus, ſemper illud eſt voluntarium ſim-
pliciter, ſeu ſecundùm ſe; nam ideò quis ex
metu contrahit matrimonium, negat fidem, ſcu-
tum proijcit, fugit hoſtem, quia amat vitam, &
vult illam conſeruare; ergo vitæ conſeruatio eſt
motiuum; hoc autem ſemper eſt ſecundùm ſe
voluntarium & amabile: redditur autem hîc &
nunc illud inuoluntarium ſecundùm quid, quia
ea conſeruatio coniungitur cum obiecto aliquo
materiali ſeu medio habente aliquam malitiam,
quod tamen neceſſarium eſt ad eam vitam tu-
tandam: cogor enim hîc & nunc proijcere mer-
ces in mare, abijcere clypeum, arma, &c. ni ve-
lim mori. Quæ omnia ſunt in ſe aliquo modo
dura & difficilia. Vnde fit, vt obiectum materia-
le, quod ex metu amatur, illud ſolùm ſit ſe-
cundùm ſe inuoluntarium, voluntarium verò
hîc & nunc à fine, quia ex circumſtantiis eſt
neceſſarium ad tutandam vitam, quam vt fi-
nem amo. Aliter in intemperantiâ contingit;
nam motiuum, quod trahit hominem ad ebrie- 7
tatem v. g. eſt delectatio; quæ hîc & nunc in
hauſtu reperitur; & hæc particularis delectatio
hominem trahit ad non curandam tempe-
rantiam, quæ ſecundùm ſe erat voluntaria,
ideò fit hîc & nunc temperantia non amabilis,
quæ anteà amabatur. vno verbo videas diffe-
rentiam: in priori caſu amor vniuerſalis vitæ
trahit hominem ad amplectendum malum hoc
in indiuiduo præſens; in altero è contrario bo-
nitas in indiuiduâ hac actione reperta, in hoc
ſcilicet hauſtu, cogit deſerere amorem boni
vniuerſalis ſecundùm ſe, id eſt, amorem tem-
perantiæ, quæ ſecundùm ſe nobis eſt amabilis.
Ad quæ conſequenter D. Thomas ait, ideò in-
temperantiam eſſe magis voluntariam quàm
actionem ex metu, quia hæc habet pro motiuo
rem abſtractam, vitam ſecundùm ſe v. g. hoc
autem motiuum ſupponit eſſe magis abſtra-
ctum, ideoque non ita voluntarium; at intem-
perantia mouetur à particulari bonitate huius
actus, hauſtus v. g. huius particularis propoſi-
ti, & ideò magis voluntarie, quia magis conſi-
derati, cogniti & perpenſi. Hæc eſt mens ge-
nuina Diui Thomæ ibi: quomodo autem ſit
verum hoc de timore & intemperantiâ, quæ ad
concupiſcentiam reducitur, dicemus infrà

Mens Diui Thomæ explicatur.

ſect.4. iam ad ea, quæ contra voluntatium ſimpliciter in actionibus ex metu poſſunt obiici, veniamus.

SECTIO SECVNDA.

Obiectiones ſolutæ.

Prima obiectio.

PRIMÒ obiicitur Ariſtoteles 3. Ethicorum cap. 1. vbi docet, neminem ſponte rerum ſuarum iacturam facere; ergo qui ex metu proiicit merces in mare, non eas proiicit voluntariè.

Solutio.

Reſpondeo, *τὸ ſponte ſuâ* intelligendum eſſe, vt non ex inclinatione & propenſione hominis ſecundùm ſe, & abſtrahendo ab his circumſtantijs, proueniat ea iactura mercium: ſi enim homo in tanto periculo non eſſet conſtitutus, procul dubio ex naturali inclinatione merces retineret; hoc tamen non impedit hîc & nunc, quo minùs propter maius commodum in proiectione conſiſtens ſit illi voluntaria ea proiectio mercium in mare.

8 *Secunda obiectio.*

Secundò obiicitur: Contractus & matrimonium ex timore ſeu metu initum non eſt validum ex defectu libertatis, ergo metus tollit rationem voluntatij. Obiectio hæc in multis peccat.

Solutio.

Primò enim confundit libertatem cum ratione voluntarij: demus enim contractum metu initum non eſſe liberum, ideoque inualidum, numquid propterea non erit voluntarius? Certè actus ſtultorum & puerorum ante vſum rationis non ſunt liberi, & conſequenter contractus ab ipſis facti non ſunt validi; ſunt tamen voluntarij. Sed quid mirum, quando & in brutis actiones ſunt voluntariæ, quantumuis bruta ſint incapacia libertatis?

Ratio à priori, cur liberum & voluntarium non ſint idem.

Ratio à priori eſt, quia voluntarium dicit eſſe à principio intrinſeco cum cognitione; hoc autem non tollitur, etiamſi ponatur talis cognitio, quæ impediat libertatem, & neceſſitet, ſiue ex metu ſiue aliunde id proueniat.

Contractus metu extorti non ſunt iure naturæ irriti.

Secundò, hæc obiectio ſupponit contractus ex metu initos eſſe iure naturæ irritos; id quod crediderim falſum; puto enim ſolo iure ciuili nullos eſſe, de quo alibi. Tertiò, peius infert, id oriri ex defectu libertatis. Oſtendo id clarè; nam quando metus iuſtè infligitur non annullat contractum in omnium ſententiâ; & tamen quoad libertatem eodem modo ſe habet, ac ſi iniuſtè timor ille incuſſus fuiſſet; neque enim mihi tollit libertatem phyſicam voluntatis carentia iuris, aut ius ipſum, quod alter habet ad me terrendum; parum enim voluntas curat ius alterius quoad hoc: ſi enim tolleretur libertas, id proueniret ex ipſo metu & terrore incuſſo, non ex iure incutientis; ergo tam liber ſum, quando iniuſtè incutitur mihi metus, quàm quando iuſtè, ſed in eo caſu ſum liber, ergo & in primo.

Cur contractus metu extorti inualidentur.

Reſpondeo ergo obiectioni abſolutè, eos contractus in odium illorum, qui infligunt metum iniuſtè, & ad vitandas tales coactiones iure ciuili, eſſe annullatos; vel, ſi vis, iure etiam naturali (de quo modo parum curo) non autem propter defectum libertatis, multò minùs ob defectum voluntarij.

SECTIO TERTIA.

Quæ fiunt ex metu ſunt communiter ſecundùm quid inuoluntaria.

SVBSECTIO PRIMA.

Communis ſententia; & variæ eius probationes.

OSTENDI, ea quæ ex metu fiunt eſſe ſimpliciter ſeu magis voluntaria quàm inuoluntaria, iam nunc addo, ea communiter eſſe ſecundùm quid inuoluntaria. 9

Hanc limitationem *communiter* addo propter dicenda paulò pòſt. In hac concluſione omnes omnino conueniunt, vt videre eſt apud Patres Suarez, Vaſquez & Tannetum ſuprà; eſtque ſenſus communis omnium hominum: ideò enim apud omnes non parua excuſatio alicuius erroris ſolet eſſe, eum fuiſſe commiſſum ex timore graui; vnde etiam prouenit, vt tunc faciliùs venia obtineatur.

Oſtenditur, difficilem eſſe rationem à priori huius concluſionis.

Ratio tamen huius concluſionis à priori non eſt ita facilis. quod ſic declaro; nam metus mortis v. g. cogens me hîc & nunc fugere nil aliud eſt alijs verbis, quàm amor vitæ me hîc & nunc inclinans ad fugam, vt eam vitam tuear; hoc autem non eſt cauſſare inuoluntarium vllo modo, ſed potiùs voluntarium, quia ille metus eſt cauſſa, vt efficiam ego actum illum, qui eſt voluntarius; quem actum non effeciſſem niſi ratione metus.

P. Suarez ob hanc rationem ſuprà num. 6. ait metum non cauſſare inuoluntarium, ſed potiùs voluntarium. Confirmat Primò: Qui timore pœnarum inferni peccata deſerit, non putatur ea deſerere vllo modo inuoluntariè, ſed omnino voluntariè & liberè, ergo. Confirmat Secundò ratione à priori, quia metus non infligitur niſi mediâ cognitione proponente obiectum malum, & inclinante ad fugam illius; hoc autem non tollit vllo modo actionem eſſe ab intrinſeco, ergo nec tollit vllo modo rationem voluntarij.

10 *Quid ad hæc aliqui reſpondeant.*

Alij verò auctores varias huius difficultatis ſolutiones aſſignant: quidam enim Primò dicunt, tunc ſolum metum cauſſare inuoluntarium, quando metus præciſè eſt cauſſa eius actionis, ita vt ea non fieret niſi illo metu vrgente: vt patet in eo qui proijcit merces in mare; quod vnicè facit vt vitam conſeruet, ſeu ex timore mortis. Hæc ſolutio non placet quibuſdam; inter quos eſt P. Vaſquez, eò quòd ſæpè contingit hominem vnicè moueri ad ſeruanda præcepta metu pœnarum inferni, quando non habet aliud motiuum amoris Dei, aut ſpei vitæ; vnde, iuxta prædictam ſolutionem, ea obſeruatio non eſſet omnino voluntaria, ſed ſecundùm quid inuoluntaria. quod eſt abſurdum. Verùm hæc impugnatio non videtur ſufficiens; nam facilè admitterent eius ſolutionis auctores, tunc eſſe aliqualiter inuoluntariam eam actionem, neque inde ſequi vllum abſurdum; non enim ideò eſſet peccaminoſa; nam facere aliquid cum aliquâ repugnantiâ, & conſequenter cum aliquâ ratione inuoluntarij, non reddit actionem malam, imò ex hoc capite meritum augeri poteſt.

Google

Reiicitur. poteſt. Meliùs ergo reijcitur illa ſolutio, eò quòd ſæpè poteſt contingere, vt hîc & nunc ſolus metus me moueat ad rem, quæ alioquin non eſt moleſta; tunc autem non eſſe inuoluntarium, nec quidem ſecundùm quid, paulò pòſt oſtendo. & hanc rationem tetigit etiam Vaſquez ſuprà.

Aliorum ſolutio. Secundò ergo alij reſpondent, tunc ſolùm metum cauſſare inuoluntarium, quando quis habet talem voluntatem, *Non facerem hoc, niſi propter metum*; quam haud dubiè habet, qui proiicit merces in mare; dicit enim, *Si non eſſet*
11 *periculum vitæ, ego hoc non facerem.* Diſplicet hæc reſponſio nonnullis, eò quòd in eâ videatur dici idem per idem; nam inuoluntarium ſecundùm quid declaratur per hoc, quòd non attnetur ea actio, niſi quia eſt medium vnicum ad vitandum illud malum; ergo dicere, metum cauſſare inuoluntarium, quando adeſt talis voluntas, nihil eſt aliud quàm dicere, cauſſare inuoluntarium, quando eſt inuoluntarium. Ego tamen, ſi aliud non obeſſet, facilè defenderem eam ſolutionem. Pro quo aduerte, non eſſe vitioſam petitionem principij, quando idem per idem ex parte obiecti explicatur; imò omnem bonam explicationem id debere habere, alioquin non id quod intendo, ſed aliud explicabo; vnde quando ego dico, *Homo eſt animal rationale*, haud dubiè *animal rationale* idem ſignificat ex parte obiecti quod homo, & è contrario; tunc ergo præcisè explicatio mala eſt, quando idem obiectum explicat per conceptus æquè obſcuros, aut redit ex vno ad alterum, non ſiſtendo in aliquo per ſe ſaltem probabiliter noto. quo poſito, omnino cenſeo, explicationem præſentem non eſſe vitioſam; nam inuoluntarium ſecundùm quid, quod ex ſe eſt quid obſcurum, explicat per hanc definitionem clariſſimam, quod ſcilicet homo dicat, *Nollem facere hoc, niſi me vrgeret metus*; quid autem ſit hoc dicere, eſt ex terminis notum: omnibus enim notum eſt, quid ſit dicere, *Non facerem hoc vel illud, niſi me hæc ratio aut hoc periculum vrgeret.*

12 *Impugnatur allata ſolutio.* Meliùs ergo ea reſponſio impugnatur, quia independenter ab eà volitione dari poteſt inuoluntarium ſecundùm quid; vt oſtendemus in eo, qui cum ſummâ difficultate vincit tentationem peccandi, ne damnetur; cui ea victoria eſt ſecundùm quid inuoluntaria, & tamen nullatenus poteſt eiuſmodi actum habere, *Succumberem tentationi, ſeu peccarem, ſi infernum non timerem:* talis enim actus eſſet peccatum, & conſequenter iam non vinceret tentationem, ſed illi ſuccumberet.

Tertia reſponſio. Tertiò, alij videntur reſpondere, quando metus eſt ex malo, quod ex naturâ rei eſt coniunctum cum illo obiecto, non cauſſari inuoluntarium, quia tunc non eſt ille metus ab extrinſeco; & hinc explicant, cur dolor de peccatis ob timorem pœnarum non cauſſet inuoluntarium, eò quòd pœnæ inferni ex naturâ ſuâ ſunt connexæ cum malo peccati. Hanc ſolutionem putat P. Suarez eſſe probabilem; & videtur illam ſimpliciter defendere, licet inferiùs tandem in optimam explicationem difficultatis conſentiat. Pater verò Vaſquez tertiam hanc reſponſionem impugnat, quia peccatum naturâ ſuâ non habet annexam pœnam inferni, ſed ea eſt impoſita à Deo. Verùm hæc ratio nulla eſt, quia peccatum naturâ ſuâ habet condignitatem & exigentiam tantæ pœnæ, quod ſufficit, vt ea pœna dicatur illi annexa naturâ ſuâ; non enim eſt ea actio, ſicut non proiectio mercium in mare, quæ ſine dubio non eſt naturaliter connexa cum periculo vitæ, ſed hoc habet ex circumſtantijs hîc particularibus. Meliùs *Refutatur.*
idem Vaſquez reiicit eam ſolutionem, eò quòd ad rationem inuoluntarij videtur omnino accidentale, quòd illud malum ſit connexum ex naturâ rei, vel ſolùm ex accidenti: ſemper enim illud malum terret, & cogit ad actionem alioqui non gratam; ergo ex hoc capite relinquere poteſt locum inuoluntario.

SVBSECTIO SECVNDA.

Melior propugnatio communis & veræ ſententiæ.

PRO huius difficultatis enodatione dico, 13
metum poſſe cogere aliquando ad admittenda obiecta alioquin nobis ingrata; vt metus mortis cogit ad proiiciendas merces; quæ proiectio eſt valdè dura homini eas merces amanti. Poſſe item cogere ad obiectum, in quo alioquin habemus magnam voluptatem, vel ſaltem nullam habemus difficultatem; vt ſi quis mihi minaretur mortem, ſi non comederem aliquam rem alioquin mihi valdè gratam, aut ſi non parum ambularem; & pono me in eâ ambulatione nullam habere moleſtiam aut repugnantiam. *Metus poteſt cogere ad obiecta vel grata vel ingrata.*

Hoc poſito dico, quando metus determinat ad obiecta ſecundi ordinis, non cauſſare inuoluntarium vllo modo, ſed potiùs augere voluntarium; eò quòd addat nouam rationem boni de nouo attrahentis ad obiectum. Sic qui ex ſe propendebat ad hauſtum, vel ad cibum propter ſitim & delectationem, ſi ſub pœnâ mortis cogatur ad illum hauſtum vel cibum, talis timor propoſitus non facit illi hauſtum inuoluntarium vllo modo, ſed potiùs in illum ampliùs propellit; neque in tali caſu vlla fit homini violentia. Si verò obiectum, ad quod metus cogit, ſit prioris ordinis, id eſt, à quo alioquin abhorreret voluntas, tunc admitto, metum cauſſare inuoluntarium ſecundùm quid. Cuius deciſionis facilè redditur ratio à priori, quia ſecundum opus illud factum ex metu eſt contra aliquam inclinationem actualem voluntatis, quâ hîc & nunc propendebat ad contrarium; & niſi metus eſſet, fortè contrarium amplecteretur. Sic periclitanti in mari eſt inuoluntaria ſecundùm quid proiectio mercium, quia eſt contra vehementem amorem erga merces & deſiderium eas retinendi. *Quando metus impellit ad obiecta grata non minuit, ſed auget voluntarium: ſecus erit, ſi impellat ad obiecta ingrata.*

Aduerto tamen, hîc poſſe eſſe quæſtionem aliquam de nomine, an ſcilicet metus dicatur cauſſare hoc inuoluntarium ſecundùm quid, an verò id ſit tribuendum effectui illi ad oppoſitum bonum. Ratio dubitandi, quam & ſuprà ex P. Suarez tetigi, eſt, quia metus ſolùm facit vt amem obiectum propoſitum; quòd au- 14
tem illud ſit mihi contrarium prouenit non à metu, ſed à contrariâ inclinatione ad oppoſitum

bonum; ergo hæc ſola facit inuoluntarium, non verò metus. Dico, hanc eſſe quæſtionem de nomine, quia in re conſtat, rationem inuoluntarij hîc & nunc ex duobus prouenire, ſeu duo eſſe neceſſaria ad illud, & voluntatem proiiciendi merces, & diſplicentiam in eâ proiectione; vnum enim ſine altero non conſtituit inuoluntarium; cui autem ſpecialiter ſit tribuendum, eſt quæſtio de modo loquendi. Communiter tribuitur metui; nam ipſe eſt qui cauſſat eam actionem, quæ denominatur inuoluntaria: metus enim mortis cauſſat proiectionem mercium in mare, quam nullo modo cauſſat diſplicentia in eâ proiectione; & propterea metui tribuitur cauſſatio actionis inuoluntariæ, complacentiæ autem oppoſitæ poteſt tribui conſtitutio formalis in ratione inuoluntarij illius actionis; nam metus proiicit, diſplicentia verò in proiectione eam denominat inuoluntariam.

Vnde proueniat ratio inuoluntarij formaliter.

Hinc conſtat, quid dicendum ſit de eo, qui propter timorem pœnarum inferni deſerit vitia. Reſpondeo enim cum diſtinctione: Si enim ſimul habeat aliquam inefficacem complacentiam in ipſis obiectis quæ deſerit, erit etiam ibi aliquid inuoluntarium ad modum quo in proiiciente merces; ſi verò nulla ſit oppoſita complacentia, nullum erit inuoluntarium. Aduerte tamen ex his quæ dixi in materiâ de Pœnitentiâ, & ſuprà tetigi, non poſſe ſine peccato haberi
15 hanc volitionem conditionalem, *Si non eſſent pœna æterna, ego peccarem.* Vnde qui verè deſerit vitia, non poteſt habere eam voluntatem; ſicut è contrario qui proiicit merces in mare poteſt hanc habere, *Si non eſſet tempeſtas, illas non proiicerem*; ideò multò magis inuoluntaria reputatur ei talis proiectio, quàm conuerſio peccatori ex timore pœnæ agenti pœnitentiam; nam ibi eſt contra voluntatem valdè ex ſe efficacem; hîc ſolùm habet locum ſimplex quædam & imperfecta diſplicentia.

Metus minuit libertatem.

Addo tandem, omnia quæ fiunt ex metu ex conceptu ſuo ſemper eſſe minùs libera; cuius eam reddo rationem à priori, quia, quæ fiunt ex metu, eliguntur ſemper tamquam media ad aliquem finem, v.g. abnegatio fidei in tormentis, tamquam medium ad tutandam vitam; ea autem quæ amantur vt media vnicè requiſita ad finem, ſemper amantur cum minore libertate, imò ſtante amore finis non eſt libertas ad illa; vnde qui vult tueri fidem in tormentis, debet ceſſare ab amore efficaci vitæ, aliàs neceſſariò ſuccumbet; ergo ea quæ fiunt ex metu, quia procedunt neceſſariò ex amore finis, ſunt minùs libera, imò in rigore in ſe immediatè non ſunt libera; dicuntur autem libera, quatenus potuit homo ceſſare ab eo amore finis. Prætereà, cùm hic amor finis in ſimilibus obiectis valdè ſit connaturalis voluntati, eamque ad ſe attrahat vehementer, amor ſcilicet vitæ v.g. aut honoris, ideò quæ fiunt ex metu amittendi hæc bona, fiunt cum minori libertate; nam voluntas non eſt ita facilis ad odio habendam propriam vitam, aut contemnendum proprium honorem, quàm ad amplectendum aut reſpuendum aliquod aliud obiectum minus, & ſic proportione ſeruatâ pro qualitate boni, cuius amiſſio timetur: quò enim illud maius fuerit, & magis homini connaturale, eò minorem relinquet libertatem timor ortus ex periculo tale bonum amittendi.

Dices, hoc etiam eſſe verum in his quæ ſine metu fiunt, ſi fiant propter aliquod magnum bonum. Reſpondeo, Si ea quæ dicuntur fieri ſine metu ſint vnicè requiſita ad illud bonum, ſemper ibi admiſceri metum; timet enim quis, ſi non faciat hoc, ne amittat illud bonum: ſi verò non ſint vnicè requiſita, tunc non admiſcetur talis metus, & conſequenter habet voluntas maiorem libertatem ad eligendum vel non eligendum tale medium, etiam ſtante volitione finis. 16

Soluitur obiectio.

Ex dictis benè probatum eſt, quæ fiunt ex metu ſemper eſſe minùs libera; non tamen propterea putes, ſemper eſſe aliquo modo inuoluntaria; nam oppoſitum ſuprà diximus, & nunc præſtò eſt differentia inter inuoluntarium & liberum; quia inuoluntarium requirit quaſi duas voluntates oppoſitas, quæ tamen non ſemper quando quis operatur ex metu reperiuntur; ſi v. g. vt ſuprà dixi, cogatur ad ea, quæ ipſemet homo aliunde omnino appetit: at neceſſitas maior ſeu minor libertas ſolùm conſiſtit in vehementi attractione obiecti, quæ per ſe loquendo ſemper augetur ex metu propter rationem datam.

Diſputant hîc nonnulli, quando locum habeat illa voluntas, *Non facerem hoc, niſi me metus impelleret*; reſpondent autem Primò, Quandocumque in eâ actione non eſt alia ratio boni quàm fugere illud malum, neceſſariò teneri voluntatem ad habendam eam diſplicentiam. Secundò, quando malum poteſt per ſe vitari ſine eâ actione, quæ fit ob metum, & ſolùm per accidens hîc & nunc eſt neceſſaria, vt proiectio mercium in mare ad tutandam vitam; quæ proculdubio per ſe & eſſentialiter non petit merces proiici; dicunt teneri voluntatem eum actum habere, *Niſi me vrgeret metus, non facerem hoc*; & hinc è contrario oſtendunt, cur, dum voluntas fugit peccatum ob infernum, non habeat eam volitionem; quia & fuga peccati habet aliam honeſtatem præter vitare infernum, eſtque ad illud vitandum omnino neceſſaria. Iudico tamen ab his auctoribus rem vtcumque confundi, nec bonas pro eorum intento regulas tradi. Duo ergo hîc poſſumus in dubium vocare: vnum, quando poſſit habere locum illa voluntas; alterum, quando debeat neceſſariò eſſe. Quo poſito, 17

Quando metus cauſſet voluntatem conditionatam.

DICO PRIMÒ: Semper poteſt talis voluntas habere locum, quando ipſa non eſt incompoſſibilis cum fugâ mali quod timetur. Ratio prioris partis eſt, quia tunc poſſunt occurrere rationes aliquæ in contrarium, quæ faciant eam actionem capacem vt omittatur, niſi metus vrgeret; non dico ſemper tales rationes occurrere, ſed poſſe occurrere. Ratio ſecundæ partis ſeu limitationis eſt manifeſta, quia ſi illa volitio repugnat fugæ mali, iam per eam incurritur malum, & conſequenter deſtruitur motiuum, quod voluntas efficaciter appetebat; & hinc eſt, quòd, dum voluntas fugit peccatum ob timorem inferni, non poſſit dicere, *Peccarem, ſi non eſſet infernus*; etenim ea ipſa volitio eſt peccatum, ideoque ſimul tunc nollet peccare, & actu peccaret.

Soluitur quæſtio.

DICO

Dico Secvndò: Numquam videtur neceſſarium, vt ſimul cum actione ex metu ortâ reperiatur ea volitio conditionata, ſiue actio ſit omnino requiſita ſiue ſolùm per accidens ad eam fugam, & ſiue habeat aliam rationem boni, ſiue non; vnde auctores, qui duas illas regulas generales poſuêre pro neceſſitate talis volitionis, omnino ſunt reiiciendi. Probatur noſtra concluſio; nam metui ſatisfacit quis ex integro eam actionem amplectendo, quæ neceſſaria eſt hîc & nunc ad vitandum malum, etiamſi eam conditionatam voluntatem non habeat; ergo non neceſſitatur vi metus ad eam volitionem. Quòd verò ea actio aliquantulùm ſit difficilis, vt eſt proiectio mercium, ieiunium, ſimileſque naturæ contrariæ, probat ſummùm, poſſe tunc voluntatem dicere, *Non facerem, ſi aliter poſſem*; quod verò debeat id neceſſariò dicere, non probat; eſt enim actus ille in ſuo conceptu liber, quia non habet obiectum, quod poſſit cogere voluntatem eiuſque libertatem tollere: licet enim ſæpè dixerimus, aliquas diſplicentias eſſe neceſſarias; at id locum non habet in tali actu conditionato, qui ad efficacem valdè accedit; & certum eſt, quòd homo, etiam datâ eâ conditione, non cogeretur ad efficacem amorem eius obiecti, multò ergo minùs iam cogitur proponere id efficaciter, caſu quo ea daretur conditio.

18 *Obiectio ſoluitur.*

Dices, Si actio illa non habet aliam bonitatem quàm vitare malum illud, neceſſum eſt vt ablatâ eâ vtilitate non maneat amabilis, ergo debebit tunc odio haberi. Reſpondeo Primò, hinc ſummùm probari, datâ eâ conditione, voluntatem fore neceſſitatam ad non amandam eam actionem: at quòd nunc teneatur eam odio habere pro eo tempore, non probatur. Secundò reſpondeo, numquam in rebus phyſicis ita poſſe omnem bonitatem ab extrinſecâ vtilitate venire, vt in ſe non habeant aliquid, ratione cuius vtcumque poſſint amari; retinent enim ſaltem rationem entis, nec redduntur infinitè mala.

Dico Tertiò: Si ex duabus illis regulis aliqua eſſet ſuſtinenda, ſola eſſet prima; quia in eâ ſupponitur actio manere vix amabilis, iuxta immediatè antè dicta; at ſecunda apertè eſt falſa: quòd enim actio ſit per ſe aut per accidens neceſſaria ad vitandum illud malum, non facit eam magis minùs contrariam homini; quod verò inde inferebatur de fugâ peccati etiam eſt falſum: nam ad vitandum infernum non eſt ſimpliciter neceſſarium non fornicari hodie; etenim ſufficit poſteà agere pœnitentiam; & tamen etiam hodierna fornicatio fugitur ob inferni metum, & non habet locum ea voluntas conditionata; ergo hæc non reperitur ſemper, quando per accidens requiritur actio ad fugam mali quod timetur.

SECTIO QVARTA.

Quomodo concupiſcentia ſe habeat ad voluntarium.

Quid intelligatur nomine concupiſcentiæ.

SECVNDVM caput, de quo dubitari poteſt, vtrùm augeat, an è contrario minuat voluntarium, eſt concupiſcentia; cuius nomine intelligo non illum amorem etiam ſpiritualem & partis ſuperioris, qui amat bonum aliquod quà ipſi amanti proprium, & condiſtinguitur ab amore amicitiæ, ſed appetitum ſenſitiuum, ſeu inclinationem partis ſenſitiuæ; de quâ Paulus olim dixit, *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, &c. Rom. 7. Valdè autem variant auctores in huius quæſtionis explicatione, & fusè de illâ diſputant: mihi res facilis videtur & magnâ ex parte ad quæſtionem de voce pertinens; ideò explicatis facilè ab illâ expediemur.

SVBSECTIO PRIMA.

Concupiſcentia libertatem minuit, non ſemper auget voluntarium.

Concupiſcentia minuit libertatem.

PRIMÒ dicendum eſt, concupiſcentiam minuere libertatem. hæc conſtat ex dictis proximè de metu; nam tunc minuitur libertas, quando plura ſunt quæ attrahant ad amandum obiectum; tunc enim minùs poteſt voluntas reſiſtere; at concupiſcentia (vt per ſe eſt euidens) attrahit, imò aliquando ita ea excreſcit, vt prorſus tollat libertatem; vt patet in motibus primò primis; ergo ex conceptu ſuo minuit libertatem. In hoc puncto non video vllam ſingularem difficultatem.

Concupiſcentia non ſemper auget voluntarium.

Secundò dicendum, concupiſcentiam non ſemper augere voluntarium, etiam ſecundùm quid. In hoc conuenio cum P. Vaſquez ſuprà, Conrado & alijs, quos ibi pro ſe refert. Quam ſententiam optimè confirmabimus & declarabimus reſpondendo argumentis quæ in contrarium fieri poſſunt. Stant pro contrariâ opinione multi recentiores cum P. Suarez diſput. 3. ſect. 3. & Tannero diſp. 2. dub. 7. (licet Suarez, vt infrà dicam, videatur eſſe nobiſcum) his permoti argumentis.

Affirmat Suarez cum quibuſdam.

19 *Primum eorum fundamentum.*

Primum ſit: Concupiſcentia facit, vt homo intenſiùs amet obiectum, ergo vt augeatur voluntarium, ſeu actus ipſe in quo voluntarium conſiſtit: quò enim plures gradus eiuſdem actus ſunt, eò plus eſt de voluntario. Quòd ſi dicas, Ea quæ amantur ex concupiſcentiâ non amari intenſiùs ſemper. Contrà, quia licet non omnis concupiſcentia augeat intenſionem, negari tamen nequit, quin ſæpè augeat: ſi enim inclinat concupiſcentia ad amandum obiectum, ergo maior concupiſcentia ad amandum magis. & ſanè experientia docet, intenſiùs ſæpè amari ea obiecta, ad quæ inclinat paſſio, quàm reliqua, ad quæ non inclinat. quod confirmatur eo trito principio, Sicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis; ergo ſi concupiſcentia efficit voluntarium, maior concupiſcentia magis efficiet voluntarium. Quod axioma maximè hîc vrgent Patres Tannerus & Suarez. Reſpondeo tamen, & in primis ad confirmationem ex eo principio deſumptam, dicoque illud non in omnibus habere locum, maximè in cauſſis liberis; nam licet ad amandum obiectum requiratur cognitio illius, non ideò fit, vt intenſior cognitio cauſſet neceſſariò intenſiorem amorem, ergo non infertur, Maior concupiſcentia efficiet maiorem intenſionem voluntarij, quia concupiſcentia vt ſic cauſſat aliquam intenſionem.

20 *Soluitur primum argumentum ſententiæ contrariæ.* Iam verò pro ſolutione totius argumenti dico, Etiamſi aliquando maiorem cauſſet intenſionem concupiſcentia, vt in primâ replicâ dicitur; imò etiamſi ſemper, non tamen ideò augere voluntarium formaliter loquendo; fateor augere quidem actum, in quo eſt voluntarium; at quia ratio voluntarij non tam in ipſo actu quàm in hoc, quod eſt oriri ab intrinſeco, conſiſtit; & quò plus eſt de concupiſcentiâ, etiamſi ſit plus de actu, eſt tamen minùs de proceſſione eius actus ab intrinſeco; quia (vt ſtatim dicam) concupiſcentia reputatur extrinſeca voluntati, eo etiam ipſo minùs eſt de voluntario formaliter; vnde dici poſſet, concupiſcentiam augere ſubiectum voluntarij, non verò voluntarium formaliter.

Replica. Replicabis, Non ſolùm augetur actus, ſed etiam actio, quâ ille procedit ab intrinſeco; proceſſio autem ab intrinſeco, quæ in eâ actione conſiſtit, conſtituit formaliter voluntarium, ergo augetur formaliter ratio voluntarij. *Soluitur.* Reſpondeo, illam eamdem actionem, quæ phyſicè procedit à voluntate, procedere etiam ab obiecto amato, quod mediante cognitione trahit in amorem ſui: ſi ergo ea conſideretur vt procedens à voluntate, formaliter conſtituit rationem voluntarij; ſi verò conſideretur vt procedens ab obiecto, non conſtituit voluntarium formaliter; idem dico, ſi conſideretur ea actio vt procedens à paſſione, ſeu à concupiſcentiâ; vt ſic enim non eſt formaliter ab intrinſeco, nec formaliter voluntaria: igitur eo ipſo quòd voluntas in actu primo magis determinata ſit per paſſionem, debet etiam minùs procedere ab intrinſeco ea

21 actio. Hinc in formâ reſpondeo, licet augeatur productio ab intrinſeco phyſica, ſeu actio ipſa phyſica, quod idem eſt; non tamen augeri, ſed potiùs minui hoc, quod eſt voluntatem à ſe determinari ſeu ab intrinſeco ad eam actionem; quia magis tunc trahitur à paſſione extrinſecâ, ideò augetur ſubiectum voluntarij, quod etiam eſt ea actio; non verò creſcit formaliter ipſa ratio voluntarij vt talis; & quoad hoc idem eſt dicendum de ipsâ actione, quod de actu per illam procedente.

Alterum fundamentum aduerſæ ſententiæ. Secundò poteſt pro eadem ſententiâ Suarez obiici, Concupiſcentia efficit, vt ametur obiectum cum minori repugnantiâ, ergo ex hac parte auget voluntarium; nam illa repugnantia (vt diximus agentes de metu) impediebat voluntarium perfectum; cauſſabat enim inuoluntarium; ergo concupiſcentia, quæ illud inuoluntarium aufert, augebit voluntarium. *Soluitur.* Reſpondeo Primò, aliud eſſe impedire, ne detur aliquid de inuoluntario; aliud verò, poſitiuè augere ipſum voluntarium: ſi v. g. quis tolleret aliquid de frigore, non ideò formaliter augeret calidum, niſi etiam produceret plures gradus caloris; ſi enim ea contraria talis eſſent rationis, vt poſſet vnum deſtrui, non addendo plus de altero (vt in voluntate contingit; manente enim eodem actu ſine vllo augmento circa virtutem, poteſt minui diſplicentia contraria circa illam camdem virtutem) ſine dubio tunc non augeretur, nec quidem materialiter, aut per accidens, plus de frigore ex diminutione caloris; ergo licet in voluntate minuatur aliquid de odio erga Petrum v. g. non ideò augebitur amor eiuſdem contrariùs ei odio, ergo nec augebitur propriè voluntarium ex diminutione illius repugnantiæ ſeu diſplicentiæ quæ inuoluntarium cauſſabat, ergo licet concupiſcentia tollat hoc inuoluntarium, non ideò auget voluntarium. Secundò reſpondeo, nec ſemper concupiſcentiam id efficere, vt ex dicendis paulò pòſt conſtabit.

Tertiò argumentatur Tannerus; nam Diuus Thomas in hoc art. 7. ait concupiſcentiam augere voluntarium; inquit enim in corpore, *Et concupiſcentia magis facit ad hoc, quod aliquid ſit voluntarium, quàm quod ſit inuoluntarium.* P. Vaſquez diſp. 28. cap. 2. & 3. ait, tantùm abfuiſſe D. Thomam ab hac opinione, vt potiùs in hoc articulo & infrà quæſt. 77. art. 6 expreſsè doceat à concupiſcentiâ minui voluntarium. De quæſtione 77. nulla eſt difficultas; ibi enim apertiſſimè docet ſanctus Doctor, per concupiſcentiam minui voluntarium. De præſenti articulo magis dubitari poſſet, cùm in eo nihil aliud doceat, maximè in reſponſione ad tertium, è quâ argumentatur Vaſquez, quàm, quòd ſi concupiſcentia tolleret vſum rationis, tolleret voluntarium, non tamen ideò cauſſaret inuoluntarium, quia ſine vſu rationis nec voluntarium nec inuoluntarium eſt. his autem verbis nihil dicitur, quod de facto minuat concupiſcentia voluntarium. Ideò ego Diuum Thomam non citò pro noſtrâ concluſione ſuperiùs poſitâ ex hoc articulo, nec tamen proptereà repugnat nobis. 22 *Tertium fundamentum ex D. Thomâ.*

Ad verba in contrarium reſpondet Vaſquez ex Conrado, ideò concupiſcentiam magis facere voluntarium, quia inclinat ad actum, in quo eſt voluntarium. Contra tamen, quia in eodem ſenſu metus deberet dici cauſſare voluntarium, quia inclinat ad volitionem, quæ hîc & nunc eſt voluntaria; Diuus autem Thomas ibi expreſsè in hoc puncto aſſignat diſparitatem inter metum & concupiſcentiam. Nihilominùs Conradi & Vaſquez explicatio bona videtur. Ad obiectionem reſpondeo, eo ipſo quòd concupiſcentia non cauſſet inuoluntarium, vt ſtatim probabimus, meritò dici poſſe abſolutè cauſſare voluntarium, idque de metu negari; nam licet vterque cauſſet actum, qui eſt voluntarius, quia tamen metui communiter annexum eſt inuoluntarium, non verò concupiſcentiæ, ideò abſolutè & meritò Diuus Thomas ait, à concupiſcentiâ, non à metu cauſſari voluntarium: per hoc tamen non docet ſanctus Thomas augeri voluntarium, vt Tannerus & alij contendunt. Hinc conſtat, nullam rationem eſſe ad docendum, concupiſcentiam augere formaliter voluntarium, ideoque id rectè à nobis negari; non enim illi debemus tribuere ſine ratione talem vim; poteſt tamen ex dictis, dum ſoluimus argumenta oppoſita, hæc ratio pro nobis formari: Concupiſcentia tenet ſe quodammodò extrinſecè, ergo non auget voluntarium formaliter. Patet, quia hoc ſolùm augetur per intrinſecum vt tale formaliter. Quæ ratio, & concluſio præcedens, magis & declarabitur & roborabitur ex tertiâ concluſione, è quâ à fortiori ſequitur ſecunda. *Quomodo D. Thomas explicet Pater Vaſquez.* *Explicatio Vaſquez approbatur.* 23

SVB-

SVBSECTIO SECVNDA.

Concupiſcentia minuit voluntarium.

HANC tenet Conradus, quem citat & ſequitur Vaſquez ſuprà. Eamdem etiam defendunt multi recentiores, & ex parte P. Suarez ſuprà; qui licet dicat, ex vno capite, quatenus augentur partes actus, augeri voluntarium per concupiſcentiam, ait tamen ex altero minui; & fortè re ipsâ idem docet quod nos in vtraque

Probatio P. Vaſquez. conclusione. Hanc inde probat P. Vaſquez: Concupiſcentia minuit liberum, ergo minuit voluntarium. Antecedens patet, quia (vt ait D. Thomas infrà q. 77. art. 6.) id quod attrahit hominem ad aliquod obiectum libertatem minuit; ſed concupiſcentia attrahit, ergo. Conſequentia verò prior probatur; quia liberum eſt

24 quædam ſpecies voluntarij, atqui implicat ſpeciem minui, niſi etiam genus minuatur; nam ratio generica non differt realiter à ſpecificâ, ergo non poteſt liberum minui, niſi minuatur genus voluntarij. Nec valet dicere, augeri ex aliâ parte rationem voluntarij, vt cùm ablatâ albedine ſuccedente nigredine non minuitur ratio coloris; nam quantum aufertur de albedine additur de nigredine; hoc, inquam, non valet, quia ſemper eſt verum, eam rationem coloris, quæ erat idem cum albedine, minui; etiamſi addatur alia ratio coloris identificata alteri ſpeciei.

Non eſt omnino ſolida. Ego tamen non multùm fiderem huic rationi. Primò, quia in præſenti quærimus, an ratione concupiſcentiæ ſimpliciter minuatur voluntarium; hoc autem non ſufficienter probat ratio facta, vt patet in exemplo poſito de albedine & nigredine; nam licet in eo verum ſit, quod replica dicit, deſtructâ ſcilicet albedine perire rationem illam coloris quæ erat identificata albedini; non tamen eſt verum, abſolutè & ſimpliciter minui per nigredinem rationem coloris; nam loco coloris tenentis ſe ex parte albedinis ſuccedit tantùm de colore ex parte nigredinis, ergo abſolutè & ſimpliciter tantùm manet de colore; ergo licet verum ſit, per concupiſcentiam minui eam rationem voluntarij, quæ ſe tenet ex parte liberi, non ideò erit verum ſimpliciter & abſolutè minui voluntarium (de quo ſolùm diſputamus;) nam per alteram ſpeciem poſſet tantumdem addi de voluntario; debet ergo oſtendi aliunde id non compenſari, vt dicatur ſimpliciter minui.

Secundò diſplicet ea ratio; nam ſuprà dixi, liberum propriè non eſſe ſpeciem voluntarij, ſed quaſi accidens illius; atqui ex mutatione accidentis non eſt neceſſarium, vt ſubiectum in ſeipſo ſit aliud, ſed idem numero poteſt manere iam ſub hoc accidente, iam ſub illo; ergo ni aliunde probetur per concupiſcentiam minui voluntarium, non valet argumentum à diminutione libertatis.

25 *Probatur concluſio.* Meliùs ergo noſtra concluſio ſuadetur Primò, quia concupiſcentia facit, ne obiectum tam perfectè conſideretur ac deberet, ſeu vt lateant ea quæ poſſent deterrere ab eius amore, ergo minuit ex hac parte voluntarium; eò enim minùs obiectum aliquod eſt voluntarium, quò minùs ſcitur quid habeat in ſe. Secundò, quia paſſio inclinat voluntatem, vt diximus; hæc autem inclinatio eſt ab extrinſeco; paſſio enim eſt extrinſeca voluntati, ergo per eam minuetur voluntarium.

Reſpondebis, Paſſio abſolutè eſt intrinſeca homini, ergo eius attractio non eſt ab extrinſeco, ergo nec cauſſat inuoluntarium. Contrà

Occurritur quibuſdam reſponſionibus. Primò, Licet paſſio ſit intrinſeca homini, non tamen eſt intrinſeca voluntati; ideò, licet motus ille non ſit minùs voluntarius, ſi loquamur de homine vt includente partem ſenſitiuam, reſpectu tamen voluntatis dubitari nequit illum eſſe minùs voluntarium, quia paſſio eſt extrinſeca voluntati; hîc autem loquimur de voluntario voluntatis, non de voluntario prout ſe extendit ad appetitum.

Reſpondebis Secundò, Paſſio non attrahit voluntatem immediatè; neque enim voluntas determinari poteſt à cognitione aut ſenſatione materiali immediatè, debet ergo mediate cognitio intellectiua; at hæc non eſt ab extrinſeco reſpectu voluntatis; nam attractio, quæ fit mediâ cognitione, eſt ab intrinſeco, ergo. Sed contrà Primò; nam attractio, quæ fit per cognitionem, quodammodò etiam eſt ab extrinſeco, quia eſt ab obiecto quod dicitur extrinſecum reſpectu voluntatis; quod licet maximè locum habeat, quando obiectum proponitur vt maius bonum quàm in ſe ſit, ſemper tamen abſolutè eſt verum: & ob hanc rationem dixi ſuprà, amorem neceſſarium Dei in patriâ eſſe minùs voluntarium, quia ad illum magis attrahitur voluntas ab obiecto, & minùs à ſe; ergo etiam ex hac parte attractio, quæ fit à paſſionibus, minuet voluntarium. Contra Secundò; nam anima eadem eſt & quæ percipit ſeu mouetur ab appe-

titu, & quæ operatur cum voluntate, hancque 26

determinat; vnde rectè poteſt ſtante iam cognitione ſpirituali immediatè anima inclinari magis ad amandum aliquod obiectum ex motu inſurgente in appetitu, etiamſi non intercedat cognitio noua aut diuerſa præter illum motum; ſicut eadem anima determinatur ex vno amore ad alterum. Vbi obiter noto, malè à nonnullis doceri, non poſſe immediatè ipſam paſſionem mouere voluntatem, ſed præcisè id fieri per cognitionem; malè, inquam, id doceri; nam ſi habitus, qui non eſt tendentia vera in obiectum, nec proſecutio illius, poteſt inclinare per ſe immediatè, multò magis poterit id præſtare actus appetitus à paſſione cauſſatus; qui eſt actualis amor eius obiecti, & recipitur in eadem animâ, quæ eſt amatura. Vnde dico, longè difficiliùs, ſtantibus etiam iiſdem cognitionibus, poſſe ceſſare ab amore ſpirituali obiecti eum, in quo appetitus operatur, quàm eum, qui caret appetitu. Imò ex hoc ſolo capite declarari poteſt, quomodo appetitus ad peccandum inclinet. de quo ſuo loco.

Obiectio. Verùm hinc obiicies pro ſententiâ P. Suarez: Ergo, cùm actus illi concupiſcentiæ ſiot intrinſeci animæ, non poterit concupiſcentia mouere ab extrinſeco, ſed ab intrinſeco; ergo non minuet, ſed potiùs augebit voluntarium formaliter, vt illud auget habitus in voluntate exiſtens. Confirmatur ſeu declaratur obiectio in noſtrâ ſententiâ non diſtinguente potentias ab animâ:

Idem

Idem omnino eſt appetitus & voluntas ex parte principij, quia ambo ſunt idem cum animâ; ergo ſi vnus non eſt ab extrinſeco, neque alter

Solutio. erit, vel è contrario. Reſpondeo, in animâ diſtingui duo genera operationum; aliud rationalium, aliud ſenſibilium, ſeu materialium; & licet omnes operationes ab animâ procedant, & omnes illi ſint intrinſecæ; materiales tamen reſpectu rationalium, & has reſpectu materialium dici extrinſecas, quatenus habent ſe quaſi diſparatè in ordine ad animam ob diuerſitatem genericam; & ſunt inter ſe quodammodò ex conceptu ſuo independentes: vnde anima, quando ex materialibus determinatur ad ſpirituales, dicitur determinari ab extrinſeco, non ab intrinſeco, non quidem reſpectu ipſius animæ, ſed reſpectu aliarum operationum. Sicut licet in Deo ſit eadem virtus creatiua hominis & leonis, tamen in ordine ad creandum leonem per accidens ſe habet formaliter virtus creatiua homi-

27 nis, & è contrario. Item in nobis licet potentia viſiua & auditiua idem ſint ex parte animæ, tamen ad audiendum per accidens ſe habet poſſe videre, & contrà. Declaratur id ampliùs, quia licet eadem anima ſit appetitiua & volitiua, tamen ad appetendum indiget corpore, ſenſatione materiali, organorum diſpoſitione, &c. quibus completur in ratione proximâ potentis appetere. hæc autem omnia per accidens protſus ſe habent, & extrinſeca ſunt ipſi animæ volitiuæ ſpiritualiter; vt ſic enim nullo modo pendet à corpore aut organizatione illius; vt patet in animâ ſeparatâ; ergo ex hac parte determinatio ad volendum orta ex appetitu materiali rectè dicitur ab extrinſeco.

Vnde colliges, ſi eadem voluntas determinatur ex amore vnius obiecti ad amorem alterius, non dici determinari ab extrinſeco, licet amores illi inter ſe ſint tam diſtincti quàm amor & appetitus: diſparitas eſt, quòd illi amores per ſe pertinent ad vnam potentiam volitiuam, amor autem & appetitus conſtituunt diuerſum ordinem potentiæ; vnde ſi potentiæ ab animâ diſtinguantur, ponitur potentia diſtincta ad amorem, & diſtincta ad appetitum; ad amandum autem hoc vel illud obiectum non ponuntur duæ, ſed vna. Quæ diſparitas pro hac quæſtione de voce ſufficientiſſima eſt. Ad inſtantiam de habitibus facilè reſpondemus, eos ſe tenere omnino intrinſecè ex parte ipſius animæ vt volitiuæ, in quâ recipiuntur, ideoque non dici minuere voluntarium.

Reſpondeo Secundò ei obiectioni ex dictis ſuprà, eam attractionem paſſionum eſſe ex eo capite ab extrinſeco, quatenus obiectum extrinſecum vehementer per eas paſſiones propoſitum attrahit ad ſui amorem; iam autem diximus attractionem obiecti quà talis eſſe ab extrinſeco. Fateor, hanc ſolutionem non ſemper habere locum, quia fieri poteſt vt obiecta ipſa ſint intrinſeca ipſi homini, vt quando voluptates carnis ad ſe voluntatem trahunt, ideò præcedens ſolutio vt planè vniuerſalis melior videtur.

SVBSECTIO TERTIA.

An concupiſcentia cauſſet inuoluntarium.

MAIOR difficultas eſt, an concupiſcentia 28
non ſolùm minuat voluntarium, ſed poſitiuè cauſſet inuoluntarium ſecundùm quid. Ratio dubitandi deſumitur ex dictis de metu; *Ratio dubitandi.* ideò enim, quæ ex metu fiunt, ſunt inuoluntaria ſecundùm quid, quia ſunt contra aliquem actum in voluntate exiſtentem; proiectio ſcilicet mercium contra deſiderium eas retinendi: idem autem contingit in concupiſcentiâ; quando enim quis ex illâ peccat, habet aliam voluntatem inefficacem, quâ vult ſeruare præceptum, nè in æternum pereat, aut ne Deum offendat.

Quæſtio, etſi aliquibus magnum faceſſat negotium, eſt tamen de ſolo nomine; de re enim conſtat, vtrobique eſſe aliquam reſiſtentiam ex parte voluntatis. in quo non acquieſco D. Thomæ, qui eâ quæſtione 77. art. 6. docet, cùm quis *Concupiſcentia non ſemper tollit repugnantiam in operando* facit aliquid ex concupiſcentiâ, per illam tolli repugnantiam & difficultatem operis, quia experientiâ manifeſtâ conſtat, homines peccatores in ſuis actionibus, etiam ex vehementiſſimâ paſſione factis, habere ſæpiſſimè morſus grauiſſimos conſcientiæ, qui haud dubiè vehementer eos affligunt, & in mediis ipſiſmet voluptatibus moleſtiam cauſſant, & amaritudinibus omnia miſcent; maximè cùm ſæpè etiam cogantur tolerare huius vitæ grauiſſima mala, quæ procul dubio diſplicentiam cauſſant. Quæ veritas poſſet ex Scripturâ & Patribus fuſè confirmari, ſed res eſt certior, quàm vt requirat talem probationem; & fortè in hoc ſenſu non negatur à D. Thomâ.

Hoc autem poſito, dubium eſt, cur metus *Quid ad rationem dubitandi quidam reſpondeant.* dicendus ſit cauſſare inuoluntarium, concupiſcentia verò non. Quæ difficultas ſolùm eſt de voce. Nonnulli hanc reddunt rationem, quòd quando operamur ex metu, etiamſi faciamus aliquid ad vitandum grauius incommodum, ſemper tamen facimus aliquid, quod nobis aliqualiter malum eſt, vnde oritur mœſtitia & dolor. At in concupiſcentiâ licet voluntas ſibi complaceat in contrario obiecto, ſemper tamen operatur cum lætitiâ, quia penſatis omnibus iudicat, maius eſſe lucrum in proſecutione eius obiecti, quàm ſit damnum in deſerendo oppoſito.

Hæc tamen reſponſio facilè reiicitur; nam 29
Reiicitur. reuerà eadem eſt quoad hoc ratio in vtroque caſu. Vt enim in caſu concupiſcentiæ voluntas iudicat lucrari ſe plus abſolutè, quàm amittat deſerendo bonum oppoſitum; ita fugiendo malum grauius, iudicat ſe plus lucrari, quàm patiatur incommodi, admittendo minus; vel (vt nomina fugiamus) dico tam in caſu metus iudicare voluntatem, ſibi melius eſſe maius vitare damnum, licet cum admiſſione minoris, quàm in caſu altero iudicat, ſibi abſolutè meliùs eſſe amplecti obiectum illud, etiam cum detrimento alterius minoris. Secundò, quia nõ eſt neceſſum, vt in ſimilibus caſibus iudicetur vt maius bonum id quod amatur, aut quod fugitur; ſi enim id eſſet neceſſarium, deberet admitti, quotieſcumque homo peccat, hæreſis, vel error contra fidem,

quo

quo diceret inhoneſtus v. g. *Sibi melius eſſe abſolutè fornicari quàm amittere Deum, gloriam, & ſubire infernum.* quæ tria illum tunc retardant à peccato. Et idem ſuo modo vrgeri poſſet in aliis materiis; eſt autem apertè falſum dicere neceſſarium eſſe tale iudicium, ergo non habet locum reſponſio data de maiori præponderatione.

Ratio, cur metus cauſſet inuoluntarium, non concupiſcentia.

Faciliùs ergo dicitur, ideò ea quæ fiunt ex metu dici inuoluntaria ſecundùm quid, quia non fiunt ex lætitiâ, cum quâ fiunt, quæ ex concupiſcentiâ. Ratio huius vlterior ea eſt, quia quæ facimus ex metu, non facimus vt lucremur de nouo aliquod bonum, ſed ne amittamus quæ iam anteà habebamus, vitam v. g. honorem, diuitias, &c. at quæ ex concupiſcentiâ aggredimur, facimus, vt nouum bonum acquiramus: natura autem humana eſt talis, vt non lætetur ita ex non amiſſione ſeu continuatione boni acquiſiti, quàm ex noui boni acquiſitione. quæ propoſitio ipsâ experientiâ eſt nobis manifeſtè nota.

30 *Obiectio.*

Dices, Qui damnatus erat ad mortem, ſi poſteà liberetur, maiori cum lætitiâ conſeruat vitam, quàm de nouo quæcumque alia bona acquireret; ergo etiam in conſeruatione acquiſitorum poſſumus habere tantam lætitiam, quantam in acquiſitione noui boni. *Solutio.* Reſpondeo, in eo caſu illum hominem operari ex concupiſcentiâ, non propriè ex metu; iam enim quaſi de nouo vitam acquirit, quam moraliter amiſerat; ſicut è contrario qui habet ius ad aliquod bonum, etiamſi poſſeſſionem illius non habeat, quando facit aliquid, ne illud amittat, operatur ex metu, quia moraliter iam illa res erat illius. Vnde ſi ille idem homo qui proiicit merces in mare, vt tueatur vitam, eſſet aliàs damnatus ad mortem, eaſdem merces libentiſſimè daret vt liberaretur, quia in eo caſu operaretur, vt lucraretur id quod moraliter amiſerat; in primo autem caſu tempeſtatis proiicit, ne amittat.

Replica.

Vrgebis, Exiſtente eâdem tempeſtate libentiùs homo dabit centum florenos v. g. vt liberetur ab eâdem tempeſtate, quàm in aliâ occaſione daret eoſdem centum, vt acquireret ducentos; ergo alacriùs ex metu operaretur tunc quàm aliàs ex concupiſcentiâ. *Solutio.* Reſpondeo, in prædicto caſu ideò dare libenter centum, quia per illam tempeſtatem iam ſupponebat amiſſam totam ſuam ſubſtantiam; vnde iam operatur ex concupiſcentiâ, dans ſcilicet centum, vt ſedatâ tempeſtate recipiat omnes ſuas merces. Ideò addiderim, Si caſus eſſet talis, vt iam non ſolùm de mercibus ibi in naui exiſtentibus, ſed planè de vitâ deſperaſſet vi tempeſtatis, & aliquis illi diceret; Da mihi ex tuis bonis quæ domi habes centum, & te liberabo, illum planè operaturum cum lætitiâ, non cum dolore; quia moraliter tunc ageret ex concupiſcentiâ ad lucrandum, quod iam cenſebatur amiſſum.

31 *Altera ſolutio.*

Reſpondeo Secundò, magnam eſſe differentiam inter caſum obiectionis & noſtrum: licet enim poſitâ conditione tempeſtatis libentiùs det mille, vt tueatur vitam, quàm in altero centum vt lucretur mille; quia tamen ipſamet poſitio conditionis in vno caſu eſt valdè grata, in altero verò eſt prorſus inuoluntaria; nam licet poſitâ & exortâ iam tempeſtate libenter quæcumque det pro libertate, ipſa tamen tempeſtas eſt prorſus illi inuoluntaria, & vellet, vt numquam exorta fuiſſet; at non ſolùm iam poſitâ occaſione lucrandi mille per centum, vult illa centum dare; ſed etiam optat vt occurrat talis occaſio, & de illâ gaudet; inde tandem fit, vt abſolutè totum opus ſit voluntarium, quia etiam conditio, & quæ ad illam ſequuntur, voluntaria ſunt; in priori verò caſu conditio, ex quâ omnia pendent, eſt ſimpliciter inuoluntaria. Ratio à priori eſt, quia omnibus penſatis in caſu tempeſtatis homo nil lucratur, ſed amittit; vitam enim iam anteà habebat, pecuniam autem pro redimendâ tempeſtate amiſit. In ſecundo verò caſu abſolutè lucratus eſt; vnde totus iſte caſus eſt illi voluntarius, primus autem inuoluntarius. Quæ doctrina ſuo modo applicari poteſt ad alterum, qui damnatus dat pecuniam vt liberetur.

Alia obiectio.

Sed obiicies, Ergo non poterit quis præcisè propter Deum ſummè dilectum tormenta vel mortem cum lætitiâ tolerare. Patet conſequentia ex dictis, quia tunc non operatur ad lucrandum; Deum enim iam anteà habebat; erat enim amicus ipſius; ergo ſolùm patitur mortem, ne amittat Deum, quem habebat; ergo non aliter operatur quàm qui proiicit merces in mare, ne vitam amittat. *Solutio.* Reſpondeo negando conſequentiam; nam poteſt quis pati tormenta & mortem, 32

non ſolùm ne Deum amittat ſeu offendat, ſed maximè, vt ſingulare nouum ei exhibeat obſequium, nouam ipſius gloriam procurando, multò meliùs quàm ille iuſtus, qui facit ex amore Dei nouum opus bonum, ad quod non tenebatur ſub præcepto; vbi ſine dubio non habet locum metus: operari ergo Martyr poteſt ex concupiſcentiâ pro ſe, & ex affectu lucrandi pro Deo, tamquam pro amico, noua obſequia, nouam gloriam, &c. Quòd ſi præcisè pateretur mortem, ne Deum offenderet, tunc fateor idem eſſe de illo ac de proiiciente merces in mare; & fortè non operaretur abſque dolore: & hoc ſecundo modo videtur olim operata Suſanna Dan. 13. *Anguſtiæ ſunt mihi vndique; ſed melius eſt mihi abſque opere incidere in manus veſtras, quàm peccare in conſpectu Domini.* vnde ſi ipſa potuiſſet aliter euadere, fuiſſet illi gratiſſimum. Martyres autem operati ſunt primo modo, quia reſpiciebant vel remunerationem, vel maiorem Dei gloriam; vnde ipſi optabant occaſiones martyrij, & dolebant, ſi elabebantur è manibus.

Ex dictis obſerua pro his quæ ſuprà inſinuauimus de metu reſcindente contractum, tunc tantùm id locum habere, quando incutitur metus amiſſionis alicuius boni vel iam poſſeſſi, vel ad quod habet ius; non autem quando præcisè eſt periculum, ne de nouo aliquid lucretur: vnde ſi aliquis duceret Mariam, ne amitteret regnum v. g. quod per illam ſperabat, non poteſt dici inuoluntarius & nullus ille contractus; ſi verò iam haberet regnum, & quis illi minaretur, *Illud amittes, ſi non duxeris Mariam,* tunc illud matrimonium eſſet nullum (ſuppono factum ex illo metu) Diſparitas à priori deſumitur ex doctrinâ à nobis datâ; nam in vno caſu non terretur amiſſione rei poſſeſſæ, ſed noui lucri ceſſatione; id autem non reputatur propriè nocumentum; in altero verò amittit, & patitur damnum. Sed de hoc latiùs in propriis materiis.

Obſerua

Differentia inter metum & concupiſcentiam non poteſt refundi in obiecta.

Obſerua Secundò, non ſufficienter eam differentiam inter concupiſcentiam & metum à Patre Suario explicari ſuprà ſect.4.num. 4. cùm ait eam reducendam eſſe in ipſa obiecta; quod ſcilicet malum de ſe eſt diſſonum voluntati, & poteſt neceſſitatem quamdã inferre; vt contingit in omni metu extrinſecè illato; at bonum, quod eſt obiectum concupiſcentiæ, conſentaneum eſt voluntati ex ſe, & ex vi ſuâ; vnde nullam vim vel neceſſitatem voluntati affert; ideò homines amore & beneficiis trahuntur facilè, non verò metu & minis: quibus ſæpè potiùs obdurantur, maximè qui generoſiorem habent naturam. Intelliges, inquam, differentiam hanc non eſſe ſufficientem; nam licet veram omnino doctrinam contineat, non dat tamen rationem à priori eius differentiæ, ſed ſolùm experientiam affert. quod enim de obiectis dicit non ſatisfacit; nam dixi ſuprà ex timore mortis fugere, idem eſſe ac fugere ex amore vel concupiſcentiâ vitæ; & malum licet vt ametur ſit contrarium, vt tamen odio habeatur valdè eſt conforme; quod & ipſe Suarez priùs benè notauerat; ergo non debet metus dici cogens ad aliquid diſſonum, ſed potiùs ad conſonum; cogit enim ad ſe odio habendum ſeu fugiendum: quæ fuga voluntati gratiſſima eſt; ergo niſi recurratur ad rationem 33
à nobis datam, quòd ſcilicet in metu non conſtituimur in occaſione lucrandi, ſed potiùs amittendi illud bonum, quod iucundiſſimum nobis erat, ideò operamur cum dolore: in concupiſcentiâ verò, quia ſumus in ſpe noui boni acquirendi, iam habemus occaſionem gaudij. & eadem doctrina facilè applicatur ad experientiam quam adducit Suarez, quod faciliùs perſuadeamur beneficiis quàm minis; nam in caſu minarum nihil nobis boni promittitur præter carentiam mali infligendi, ſi non obedierimus: quam carentiam de facto habemus: at qui offert præmium, promittit eamdem carentiam, & inſuper addit nouum donum, quo nos caremus actu; quid ergo mirum, ſi faciliùs perſuadeamur eis beneficiis, obduremur verò minis; per quas nullam agnoſcimus liberalitatem in hortante, ſed ſolùm animum non faciendi nobis malum, ſi ei obtemperauerimus.

DISPVTATIO DVODECIMA.

Quomodo ignorantia ſe habeat ad voluntarium.

TERTIVM caput vnde voluntarium minuitur eſt ignorantia; de quâ in hac diſputatione ex propoſito, quia res eſt magni momenti.

SECTIO PRIMA.

Diuiſio prima ignorantiæ.

1 *Ignorantia diuiditur in antecedentem, comitantem & ſubſequentem.*

PRIMÒ diuidi ſolet in antecedentem, comitantem & ſubſequentem. Antecedens eſt, quæ non potuit vitari, & eſt cauſſa operis. Imponitur v.g. me prorſus inſcio præceptum ieiunandi die Iouis; ego neque cogitans de præcepto, ideóque neque dubitans an ſit, comedo carnes eâ die; ea ignorantia fuit antecedens, quia nullo modo fuit volita; eſtque cauſſa comeſtionis, quatenus ſi eam non habuiſſem, non comediſſem carnes. Subſequens, ſeu affectata, ea eſt, quâ quis dubitans v.g. de tali præcepto ieiunij, non vult vel ex pigritiâ, vel ne cogatur ieiunare, ampliùs inquirere. Comitans denique ea eſt, quæ non fuit affectata, ideóque non eſt ſubſequens; quia verò non fuit cauſſa operis, non dicitur antecedens v.g. in eodem caſu, de impoſitione præcepti me inſcio; ſi tamen eſſem ita diſpoſitus, vt etiamſi ſciuiſſem eſſe diem ieiunij, adhuc tamen comediſſem carnes, eo caſu talis ignorantia diceretur comitans.

Ignorantia affectata poteſt eſſe aliquando antecedens.

Aduerto tamen, aliquando poſſe contingere, vt ignorantia affectata habeat aliquid de ignorantiâ antecedente; v.g. ex pigritiâ, aut ex nimio appetitu iaculandi, non volui diligenter examinare, vtrùm homo, an verò fera eſſet id in quod iaculor; cùm tamen dubitem eâ de re, iaculor, & occido fratrem, quem amabam valdè; haud dubiè tunc fuit ea ignorantia, licet conſequens quatenus voluntaria; antecedens tamen, quia meum fratrem nullatenus occidiſſem, ſi agnouiſſem; ergo ex hoc capite fuit cauſſa operis ſeu antecedens. & idem eſt in aliis omnibus caſibus, in quibus ideò præcisè volo ignorare, ne cogar ex ſcientiâ deſerere eam actionem. Aliquando verò poteſt participare ea ignorantia aliquid de comitante, quia & volui ignorare; & licet ſciuiſſem, non ideò actionem illam omiſiſſem; quod eſt proprium comitantis, vt dixi paulò antè. Hæc circa explicationem huius diuiſionis, 2
quoad rem ipſam attinet. Quoad voces autem difficultas eſſe poteſt, vtrùm rectè ſint ea nomina impoſita. de quo fusè agit P. Suarez diſp.4. ſect. 1. Ratio dubitandi oritur ex eo, quòd voces hæ ſint reſpectiuæ; nam antecedere, comitari, ſubſequi, neceſſariò dicunt ordinem ad aliud, vt ex ſe patet; nullus autem terminus videtur eſſe, reſpectu cuius poſſit ignorantia dici antecedens, &c. nam reſpectu voluntatis, vt potentia eſt, omnis ignorantia eſt poſterior naturâ; reſpectu verò effectus ſecuti, nulla eſt ſubſequens, quia nulla ſequitur ex effectu; nulla item antecedens, quia nulla ignorantia eſt cauſſa volitionis, quin potiùs impedit volitionem. Si denique ad voluntatem ignorandi recurratur, ea vel eſt purè ſubſequens, quia ſcilicet in ſe appetitur; vel eſt antecedens, quia non fuit præuiſa; non poteſt ergo dari medium, quod ſit ignorantia concomitans. Neque poteſt in hac explicatione recurri ad anteceſſionem temporis ſeu durationis, quia hæc in præſenti puncto videtur eſſe omnino impertinens.

Vnde denominentur hæ ignorantiæ.

Huic difficultati breuiter & clarè reſpondeo, eam ignorantiam dici antecedentem, comitantem & ſubſequentem reſpectu actus ipſius volunta-

tis & effectus ſecuti: quæ enim eſt affectata dicitur conſequens, quia ſequitur ex volitione ipsâ, quâ quis vult non exire ex eâ ignorantiâ. Vbi aduerto, eam ignorantiam ſaltem ſecundùm primum eſſe ſui eſſe antecedentem; nam antequam velit ignorare, iam dubitat de illâ re; illa autem dubitatio tunc eſt in aliquo ſenſu ignorantia, & non ſubſequens, ergo antecedens: aſt non ideò tunc eſt mala; Primò, quia tunc non eſt
3 libera, Secundò, quia tunc nondum eſt cauſſa alicuius mali effectus: dicitur ergo conſequens quoad continuationem, quia non vult homo ex eâ exire, & tunc poteſt eſſe cauſſa effectus, &c. vt explicatum eſt. Antecedens verò talis dicitur reſpectiuè ad actum voluntatis, non quo velit ipſam ignorantiam, quia ſupponimus de eâ non cogitare voluntatem tunc, ſed quo vult obiectum; nam amorem illius obiecti præcedit ea ignorantia, & illa eſt cauſſa actionis ſecutæ, imò etiam ipſius volitionis, non quia influat poſitiuè, hoc enim fieri non poteſt; nam ignorantia vt ſic eſt quid negatiuum, quod vt tale non poteſt poſitiuè influere; & voluntas non amat niſi id quod cognoſcit; non poteſt ergo ex carentiâ cognitionis ſequi poſitiuè actus voluntatis, ſed potiùs illius carentia, vt obiiciebatur in ratione dubitandi: dicitur ergo ea ignorantia cauſſa operis, in quantum, ſi ea non extitiſſet, non fuiſſet opus factum, influit ergo vt non impediens tantùm; ſicut ſolemus dicere, *Me non fuiſſe ibi, cauſſa extitit talis aut talis euentus*; hoc eſt, Si ego fuiſſem ibi, ego impediuiſſem, ne fieret. Concomitans denique dicitur etiam reſpectiuè ad volitionem eamdem de obiecto; nam licet ſit in vno ſenſu antecedens, quatenus non eſt volita, quia tamen nec de facto efficit poſitiuè actum (quod, vt immediatè antè dixi, omni ignorantiæ commune eſt) nec etiam concurrit negatiuè; nam licet non exiſteret, adhuc opus non impediretur, vocatur meritò concomitans: ea enim, quæ non ſe habent per modum cauſſæ aut effectus, vocamus concomitantia inter ſe.

Obiectio.

Hinc tamen poteſt obiici, quia tales conditionales, *Si ſciret, non faceret*; vel, *Etiamſi ſciret, faceret*; cùm ſint de obiecto libero, ſunt protſus nobis incertæ, & conſequenter non poſſumus nos ad illas recurrere, vt explicemus ignorantiam: prætereà illæ ſunt omnino imper-
4 tinentes ad hoc, vt homo cenſeatur peccare, vel mereri de præſenti; nam peccatum & meritum conditionatum nihil penitus eſt de præſenti, neque homo damnabitur aut beabitur per hoc, quòd peccaſſet, ſi in tali aut tali occaſione fuiſſet, ſed præcisè ob id, quòd de facto faciet aut facturus eſt.

Aliquorum ſolutio.

Reſpondent aliqui, etiamſi eas conditionales non noſcamus certò, poſſe tamen quaſi à poſteriori noſci: ſi enim ſequatur dolor de euentu, tunc ignorantia fuit antecedens, & non concomitans; ſi verò homo non triſtatur, tunc fuit concomitans. quod & videtur inſinuare Ariſtoteles 3. Ethicorum c.1

Reiicitur.

Hæc tamen doctrina non placet, quia ſæpè gaudemus de his quæ fecimus ex ignorantia; quæ tamen nullo modo feciſſemus ea ignorantiâ ceſſante. quod benè Pater Suarez notauit. Nam homo bonæ conſcientiæ non comederet carnes die prohibito, ſi ſciret prohibitionem; & tamen gaudet poſtea ſine culpâ ſua ſe illas comediſſe. Idem eſt de eo, qui ob timorem Dei nollet vllum lædere, ſi tamen omnino ignoranter occidiſſet ſuum grauiſſimum hoſtem, gauderet de eâ morte ob proprium bonum; quam tamen non cauſſaſſet, niſi ea ignorantia fuiſſet. Addo ego, E contrario fortè quem poſſe triſtari de effectu ex ignorantiâ ſecuto, quem tamen feciſſet, ſi ſciuiſſet, quia poteſt quis dolere id factum ſine conſideratione; volebat enim non ſolùm id facere, ſed etiam aduertenter. Sic poteſt quis dolere ſe ieiunaſſe ſine aduertentiâ ad præceptum, non quia ſi aduertiſſet comediſſet carnes, ſed quia habuiſſet occaſionem exercendi actum obedientiæ; & ex eo capite magis fuiſſet promeritus. Hac ergo reſponſione 5

Solutio. Quomodo ea quæ fiunt ex ignorantiâ conſtentur propoſitiones conditionales.

vt inſufficienti relictâ, ad propoſitam obiectionem dicendum eſt, illas conditionales, etiamſi nobis non ſint metaphyſicè certæ, eſſe tamen moraliter ex variis circumſtantiis præſentibus: qui enim vehementer amat Petrum, aut certè nullam omnino auerſionem vel illius fundamentum habet erga illum, non poteſt dubitari prudenter, quin, ſi ſciret eum eſſe vbi eſt fera, non eum occidiſſet. Idem eſt de proiectione in mare adamantis pretioſiſſimi; quis enim ſine vllâ cauſsâ id faceret? ergo ſi fecit, de facto credens ſe proiicere rem aliam nullius momenti, moraliter certum eſt, ignorantiam illam eſſe antecedentem. E contrario verò ſi alter eſt in perpetuo deſiderio hoſtem occidendi, haud dubiè eum occidiſſet, ſi agnouiſſet, quando putans ſe occidere feram, illum occidit. Meritò ergo talis ignorantia dici poteſt concomitans. Dixi *ex circumſtantiis præſentibus*, quia etiamſi poſteà mutato animo homo aliud eſſet facturus, id videtur eſſe per accidens ad ignorantiam concomitantem reſpectu noſtri.

Satisfit ampliùs obiectioni.

Ad id quod addebatur in obiectione, neminem puniri ob ea quæ faceret, ſi hæc aut illa conditio daretur, reſpondeo libentiſſimè concedendo, ignorantiam tam antecedentem quàm concomitantem excuſare à culpâ, quia eſto faceret, aut non faceret, ſi ſciret hoc vel illud, certè hîc & nunc nihil mali voluntariè fecit, ergo hîc & nunc liber eſt, ex hoc tamen capite non infertur, malè à nobis diuidi eam ignorantiã, quia licet ad peccatum non conducat, illud tamen impedit, ergo neceſſariò debet dignoſci vt ab aliis diſtincta.

An ignorantia voluntaria, quæ non eſt cauſſa actionis, dicenda ſit concomitans, an ſubſequens.

Circa quam noua poteſt quæſtio moueri, an ea ignorantia, quæ non eſt cauſſa actionis, etiamſi voluntaria & affectata ſit, debeat tamen dici concomitans, an verò ſubſequens. Ratio dubitandi ea eſt, quia ignorantia antecedens, quam tollere non fuit in voluntatis poteſtate hic & nunc, nihilominùs eo ipſo, quòd reſpectu effectus ſe habeat per accidens, dicitur concomitans, ergo ea, quæ eſt in ſe ſubſequens, quatenus eſt affectata; ſi tamen reſpectu actionis ſe habet per accidens, dicetur etiam concomitans. Patet conſequentia, quia ſi antecedentia vnius in ſe non efficit, vt dicatur antecedens, ergo nec ſubſecutio alterius in ſe efficiet, vt dicatur ſimpliciter conſequens: vt enim ſe habet antecedentiæ ad denominationem antecedentis, ita
ſubſecutio ad denominationem ſubſequentis; 6
ergo ea denominatio ſolùm deſumetur ex effectu, & conſequenter, quia reſpectu illius vtraque ignorantia ſe habet concomitanter, vtraque dicetur concomitans.

Quæſtio hæc eſt, vt dixi, de nomine; dicique poteſt ſine abſurdo eamdem eſſe de vtraque rationem, vt Suarez ſuprà numero 9. docet; addo tamen, poſſe inueniri etiam aliquam diſparitatem, ratione cuius diuerſimodè denominetur; nam ea, quæ eſt in ſe antecedens, id non habet poſitiuè, vt ſic dicam, ſed negatiuè reſpectu voluntatis; non enim illa tunc cauſſat aliquem actum, ſed quia non præſupponit actum, dicitur antecedens: quæ antecedentia facilè, cùm ſit imperfecta, impeditur per hoc, quòd talis ignorantia reſpectu effectus ſeu actionis habeat ſe per accidens, ideoque denominatur non à prioritate antecedens, ſed à concomitantiâ concomitans. Secunda verò ignorantia, cùm poſitiuè ſit ſubſequens, quia reuerà eſt volita à voluntate, denominatur ſimpliciter ſubſequens, etiamſi reſpectu actionis ſit concomitans. Sed ſatis de nomine.

Potiùs dicenda concomitans.

SECTIO SECVNDA.

Reliquæ diuiſiones ignorantiæ.

Ignorantia alia eſt voluntaria, alia inuoluntaria:

ALITER ſolet diuidi ignorantia in voluntariam & in inuoluntariam. Sub voluntaria includitur ea, quæ ſuperiùs dicta eſt ſubſequens; ſiue ſit cauſſa operis, ſiue non: ſub altero membro includitur & antecedens, & quæ dicta eſt concomitans; quia, vt explicatum, hæ duæ vltimæ in eo conueniunt, quòd non fuerint voluntati liberæ, nec volitæ, ideò nec voluntariæ.

7 Tertiò diuidi poteſt ignorantia in culpabilem & in inculpabilem. Inculpabilis includit omnem ignorantiam antecedentem; quia eo ipſo quòd aliquid non ſit voluntarium & liberum, non poteſt eſſe culpabile; non tamen ideò omnis ignorantia voluntaria eſt culpabilis, quia nec omnia teneor ego ſub præcepto ſcire; ſic etiamſi nolim numerare quot lineas habeat hæc pagina, quam ſcribo, & conſequenter ea ignorantia ſit mihi voluntaria & affectata, non tamen ideò vel venialiter pecco, quin fortè peccarem numerando; eſſet enim otioſè terere tempus; debet ergo ea ignorantia eſſe circa rem quam teneor ſcire, vel quia ipſam debeo credere, prout tenentur fideles ſcire myſteria fidei; vel quia ex eâ ignorantiâ exponor periculo aliquid prohibitum faciendi.

alia culpabilis, alia inculpabilis

Non eſt idem ignorantia culpabilis & contracta per culpam.

Obſeruat circa hanc diuiſionem P. Suarez, non eſſe idem ignorantiam culpabilem & contractam per culpam: nam per Adami peccatum contraximus ignorantiam multarum rerum, quæ tamen non eſt culpabilis reſpectu noſtri. Vel clariùs, ſi in pœnam alicuius peccati neget nobis Deus aliquam cognitionem, ea ignorantia erit tunc contracta per culpam; dici tamen non poterit culpabilis, ſi quando peccauimus, non aduertimus vllo modo ex illo peccato poſſe ſequi aut ſecuturam eam ignorantiam. Doctrina hæc vera eſt, non tamen propria huius materiæ de ignorantiâ, ſed aliarum rerum; quia etiamſi quis peccans ob alium finem in aliquâ actione, v. g. in venatione, quia eſt prohibita, cum ignorantiâ tamen antecedente occidit hominem, homicidium illud dici poteſt commiſſum per peccatum, non tamen erit peccaminoſum: niſi fortè aliquis contendat (quod ad quæſtionem de voce pertinebit) in eo caſu, eo modo, quo in cauſſâ remotè dicitur ea ignorantia, aut homicidium per peccatum contractum, eo etiam dici poſſe culpabile in cauſſâ, non quidem culpâ deſumptâ ſpecialiter ex ipſo homicidio aut ignorantiâ, quia, vt ſupponimus, non fuere præuiſa, ſed culpâ deſumptâ ex alio capite.

Quartam diuiſionem ignorantiæ tradit Suarez num. 13. in affectatam & negligentem. Hæc tamen diuiſio non tam eſt ignorantiæ in communi, cùm non includat antecedentem, quàm ſubdiuiſio ignorantiæ voluntariæ. Ideò, vt fiat vniuerſalis diuiſio, poteſt ſic tradi, in ignorantiam neceſſariam, affectatam & negligentem. Nomine neceſſariæ intelligitur ea, quæ hìc & nunc non potuit ab homine pelli, ſeu quæ non fuit libera; iuxta hanc tamen explicationem hæc diuiſio relabitur in illam voluntariæ & inuoluntariæ; nam ſub primâ voce *neceſſaria* includitur *inuoluntaria*; ſub aliis duabus vocibus includitur *voluntaria* ſubdiuiſa in duas ſpecies. Quidquid verò de hoc ſit, terminos illos explico: Affectata dicitur, quæ poſitiuè eſt volita; negligens, quæ non eſt directè volita, ſed indirectè ex pigritiâ, aut ob alias occupationes indirectè. Quæ diuiſio poteſt aliis multis rebus conuenire; nam ſi omitto Sacrum ex pigritiâ, non directè volendo omiſſionem, aut ex animo ludendi, &c. poteſt dici omiſſio negligens; ſi verò poſitiuè illam omiſſionem volo ob quemcumque finem, tunc dicetur affectata; & ſic in multis aliis exemplis. Si verò obiicias, ignorantiam non poſſe eſſe affectatam; nam ſi quis aduertat ſe errare, iam eo ipſo non errat. Reſpondeo, errorem vt talem non poſſe eſſe affectatum; quia cùm primùm noſcit homo ſe errare, iam noſcit, obiectum non ſe ita habere ac priùs iudicauerat; vnde repugnat in eodem inſtanti eſſe errorem, & ſimul aduertentiam, quòd erret; nam tunc in eodem inſtanti aſſentiretur duobus contradictoriis. quod repugnat, vt aliunde ſuppono. Aſt in ignorantiâ (vniuerſaliter loquendo) non habet id difficultatem; quia ignorantia ſolùm dicit carentiam ſcientiæ de obiecto; poſſum autem ego ſimul reflexè cognoſcere me carere ſcientiâ, & ſimul velle carere eâ ſcientiâ; tunc autem obiectum remotum ignoro, carentiam verò ſcientiæ, ſeu meam ignorantiam noſco: nunc enim ſcio me ignorare quot lineas habeat hæc pagina, non tamen propterea linearum numerum noſco; imò id repugnat, ſtante eâ priori ſcientiâ de meo errore; poteſt ergo directè ipſa ignorantia eſſe volita & cognita. Quæ doctrina habet locum, etiamſi non ſolùm omnino ignorem obiectum, vt de lineis huius pagellæ dixi, ſed etiam ſi iudicem eſſe centum v. g. nam & tunc poſſum dubitare ex aliis capitibus, an fallar; & dum non volo ampliùs indagare, dicor habere ignorantiam magis affectatam. 9

Alia eſt ignorantia neceſſaria, alia affectata, alia negligens.

Obiectio.

Solutio.

Error non poteſt affectari, ſic tamen ignorantia.

Obſeruandum tamen Primò, eo ipſo quòd formem probabile iudicium de re aliquâ, non debere dici tunc habere ignorantiam affectatam; nam licet reuerà tunc nolim eâ de re ampliùs ſcire, & re ipsâ fortè errem, quia tamen prudenter operor, non iudicor ignorantiam affectare moraliter; nam conſcientia probabilis excuſat

excuſat à peccato. de quo infrà. Si tamen phyſicè loquamur, ea ignorantia poteſt dici affectata, quandoquidem reflexè homo aduertit, ſe omnino non eſſe eâ de re certum, & non vult vlteriùs inquirere.

Alia eſt ignorantia vincibilis, alia inuincibilis.

Quinta diuiſio poteſt eſſe in ignorantiam vincibilem & inuincibilem: hæc tamen diuiſio videtur omnino eſſe eadem cum illâ aliâ, in voluntariam & in inuoluntariam: omnis enim inuoluntaria quà talis eſt inuincibilis; quia quod non eſt liberum mihi, non eſt quà tale in meâ poteſtate; è contrario item, omnis vincibilis quà talis eſt voluntaria & libera; nam ſi in meâ poteſtate eſt eam tollere, & id non præſto, ergo voluntariè eam habeo; ſiue illud voluntarium directum ſit, ſiue indirectum. de quo iam non curo.

Ad ignorantiam vincibilem peccaminoſam requiritur obligatio eâ carendi.

10 In quâ diuiſione illud primùm noto, in ordine ad mores, non dici ignorantiam vincibilem, etſi quis abſolutè poſſet hîc & nunc eam depellere, ſed requiri vlteriùs, vt ſit obligatio aliqua hîc & nunc carendi tali ignorantiâ; quia cùm loquamur in ordine ad actus humanos, & morales bonos ſeu malos, ea ignorantia, quæ ad hoc genus non ſpectat, vt v. g. ignorare quot lineæ ſint in hoc libro, etiamſi voluntarium ſit phyſicè, ideoque vincibile dici queat, vocatur tamen inuincibilis ignorantia, quia moraliter non teneor eam ſuperare. quo ſenſu etiam poſſemus dicere, voluntariam ignorantiam præciſè accipi, quando quis tenetur eam deponere. quod ſpectat ad modum loquendi.

Secundò noto, differentiam ſolùm de nomine hîc eſſe inter Patrem Suarez & Cordubam; hic enim ait, poſſe aliquam ignorantiam inuincibilem eſſe culpabilem; vt ignorantia ebrij, quæ in ebrietate vinci non poteſt, eſt tamen culpabilis. quod Suarez reijcit ſuprà num. 17. eò quòd omnis culpa vt talis neceſſariò debet eſſe libera, ergo vitabilis, ergo vincibilis. Dico, differentiam eſſe de ſolo nomine; nam Corduba ſolùm intendit eam ignorantiam poſſe denominari culpabilem in ipsâ cauſsâ, non autem ſentit eum hominem ſpecialiter peccaſſe ob eam ignorantiam, ſi de illâ non cogitauerat: quomodo enim poteſt quis peccare in eo, quod nullo modo præuidit? Fateor tamen longè meliùs loqui Patrem Suarium; nam quo modo ea ignorantia dicitur culpabilis, debet etiam dici vitabilis; ſi remotè culpabilis in cauſsâ, etiam remotè in cauſsâ vitabilis; ſi in ſe culpabilis, etiam in ſe vitabilis.

Quid requiratur ad ignorantiam inuincibilem.

11 Illud quæri in præſenti poteſt, quid ſit neceſſarium, vt aliqua ignorantia dicatur inuincibilis. Reſpondeo breuiter, dupliciter poſſe talem eſſe; vel quia homini non venit in mentem ſe errare, aut ſe teneri ad aliquid aliud faciendum, vt eam opinionem deponeret: vt cùm ruſtico inter hæreticos agenti numquam venit in mentem dubium vllum de ſuâ religione; & homini habenti bonum viſum, ac è vicino loco conſpicienti feram, nulla ratio dubitandi occurrit, quòd ſit fera. in tali caſu clarè ſatis conſtat, in quo conſiſtat inuincibilitas eius ignorantiæ. Secundo modo poteſt contingere, vt homo dubitet de eâ re, faciatque quantum eſt ex ſe ad indagandam veritatem, & tamen adhuc nihil amplius valuerit intelligere. hæc etiam explicatio ex terminis videtur clara; eſt tamen difficilis ob ea verba, *Faciat quantum eſt ex ſe*, quia *quantum eſt ex ſe*, vniuerſaliter loquendo, multùm dicit: ex ſe enim poſſet ire ad ſuperandam eam ignorantiam per mediam Europam v.g. conſulendo omnes homines doctos; poſſet ieiunare, orare, &c. petendo à Deo illuminationem; ad hæc tamen obligare hominem eſſet intolerabile. quòd ſi ſemel dicamus, non teneri facere omnia quæcumque poteſt, difficulter explicatur *τὸ quantum eſt ex ſe.* Reſpondeo tamen cum ſententiâ communi, teneri hominem ad ea, quæ ſufficiunt vt probabile formetur de eâ re iudicium: v. g. dubitat, an hodie ſit impoſitum præceptum ieiunij, non tenetur immediatè adire ipſum Epiſcopum, aut Pontificem, etiamſi poſſet; ſufficit ſi interroget vel Parochum, vel Concionatores, vel vnam aut alteram perſonam doctam, quæ de eâ re ſcire deberent. Quòd ſi illæ reſpondeant non eſſe, etiamſi poſteà re ipsâ decipiatur, iſtius ignorantia iam dicitur inuincibilis. Similiter dubitat, an hoc vel illud ſit peccatum, interrogat duos, tres Doctores, qui reſpondent, non eſſe; non tenetur omnes interrogare; ſufficiunt enim illi, ſi ſint boni nominis & doctrinæ, vt formet iudicium probabile, etiamſi re ipsâ poſteà erret. Et eodem 12
modo debet diſcurri in alijs caſibus. Hoc tamen addendum, iuxta materiæ diuerſitatem, oportere etiam diuerſas adhibere diligentias. Nam ſi materia, in quâ eſt dubium, eſt leuis, tunc minor diligentia ſufficit; ſi verò ſit grauis, oporteret maiorem diligentiam adhibere: vt ſi dubium ſit in hæretico de fide, & iudicet ſuos Doctores eſſe in eo puncto ſuſpectos, non ſufficit eos conſulere, ſed debet alios quærere, & adhibere alia media; quæ autem, & qualia debeant eſſe, non poſſumus generaliter determinare, quia pendet ab infinitis propè circumſtantijs, quibus augeri aut minui ſolet talis obligatio.

Diuerſa adhibenda eſt diligentia in inquirendo pro materiæ diuerſitate.

Alia eſt ignorantia iuris, alia facti.

Sextò diuidi poteſt ignorantia in ignorantiam iuris, & ignorantiam facti: quæ diuiſio deſumitur ſpecialiter ex parte materiæ ignoratæ, non ex parte ipſius ignorantiæ; & in hoc ſenſu poſſent multæ diuerſæ aliæ diuiſiones excogitari, iuxta diuerſiſſimas materias, quæ ignorari poſſunt; quia verò hæc eſt communiter recepta, oportet illam breuiter ſaltem declarare. Ignorantia iuris eſt, quando quis ignorat præceptum ſeu legem tam humanam quàm diuinam, tam poſitiuam quàm naturalem. Ignorantia facti eſt ignorantia actionis aut circumſtantiarum illius.

Ignorantia iuris alia eſt humani, alia diuini.

Poteſt autem rurſus ignorantia iuris ſubdiuidi in ignorantiam iuris humani, & in ignorantiam iuris diuini. Sub diuino includuntur omnia quæ ex naturâ rei, & quæ à Deo præcipiuntur; ſub humano ea quæ à ſuperiore creato. Rurſus aliter poteſt tradi in ignorantiam iuris poſitiui, & ignorantiam iuris naturalis; omnes autem hæ ignorantiæ poſſunt eſſe vincibiles aut inuincibiles, quia (vt infrà probabimus) etiam ſæpè poteſt ius naturale inuincibiliter ignorari, licet aliqua ſint in eo iure quæ faciliùs, aliqua quæ difficiliùs ignorari poſſunt inuincibiliter. de quibus ſuis locis agitur. Denique poteſt ignorantia 13
diuidi in poſitiuam ſeu prauæ diſpoſitionis, & in negatiuam: illa eſt, quando quis non ſolùm rem illam ignorat, ſed etiam habet actum poſitiuum erroneum contrarium. Negationis eſt,

Alia eſt ignorantia poſitiua, alia negatiua.

quando, licet non erret, non tamen ſcit rem illam, quia neutrum habet actum. Hæc verò negatio, ſicut & ſuprà obſeruatum eſt, pro præſenti materiâ debet ſumi circa res, quas moraliter homo ſcire tenetur; nam de alijs ignorantijs non agimus in præſenti.

SECTIO TERTIA.

Quomodo ignorantia cauſſet inuoluntarium.

De tribus primis ignorantiæ ſpeciebus, in quibus includuntur omnes aliæ diuiſiones, explicandum eſt, quomodo cauſſent inuoluntarium. Et primùm de antecedente quærendum.

SVBSECTIO PRIMA.

De ignorantiâ antecedente.

Ignorantia antecedens cauſſat voluntarium. PRIMA CONCLVSIO ſit: Antecedens ignorantia ſaltem vt remouens prohibens eſt cauſſa actus voluntarij; & conſequenter dici poteſt in eo ſenſu cauſſare voluntarium. Ita ex Caietano & Adriano docet Suarez ſuprà ſect. 2. num. 6. & res explicatis terminis in ſe eſt clariſſima ex dictis; quia cùm docuerimus, eam ignorantiam eſſe cauſſam vt fiat actus, qui alioquin non erat futurus, ſi homo non ignoraſſet; ergo ignorantia fuit cauſſa voluntatij in illo actu reperti. *Obiectio.* Dices, Ille actus tunc non eſt voluntarius, quia non eſt cum cognitione omnium circumſtantiarum, vt requiritur ad rationem voluntarij. 14 *Solutio.* Reſpondeo, illum actum eſſe cum cognitione aliquali, & conſequenter aliqualiter eſſe voluntarium. Neque verum eſt, ad omne voluntarium neceſſariam eſſe cognitionem omnium circumſtantiarum; id enim ſolùm requiritur ad perfectiſſimum voluntarium. Quomodo autem carentia cognitionis poſſit eſſe cauſſa actus facilè intelligitur ex eo, quòd ad amandum obiectum requirantur duo, & bonitas illius, & carentia malitiæ, quæ deterreret hîc & nunc: malitia hæc occultatur per eam ignorantiam; & ideò cognitio bonitatis hîc & nunc induxit in amorem, in quem non induxiſſet, ſi non fuiſſet ignorata ea obiecti malitia; ergo ignorantia eſt cauſſa voluntarij tamquam remouens prohibens.

Ignorantia antecedens cauſſat etiam non voluntarium. DICO SECVNDÒ: Ignorantia antecedens ſimul cauſſat non voluntarium. quod dupliciter poteſt declarari; Primò, vt dicamus, actum ipſum voluntatis, qui indirectè ab ignorantiâ procedit modo paulò antè explicato, eſſe omnino voluntarium; effectum verò ex eo actu ſecutum, & ab ignorantiâ ſaltem mediatè cauſſatum, eſſe non voluntarium. Pro quo aduerte, duo eſſe in proiectione ſagittæ, v. g. quando certiſſimò puto eſſe feram, re autem verâ eſt meus amicus, primum eſt ipſa proiectio; ſecundum eſt homicidium ex illâ ſecutum; homicidium ſolùm dicitur inuoluntarium, quia hoc ſolum fuit ignoratum, & ego habebam voluntatem ſaltem habitualem nullo modo occidendi eum hominem; proiectio autem ſagittæ, quia cognita eſt, dici poteſt omnino voluntaria. Hæc tamen explicatio minùs conformis eſt communi modo loquendi; dicitur enim ipſa proiectio inuoluntaria hîc & nunc propter circumſtantiam ignoratam, ſcilicet propter homicidium ſecutum: ſi enim illud cognitum fuiſſet, non ſolùm non occidiſſem, ſed nec proieciſſem ſagittam eo modo quo iam. Præterea in aliquibus actionibus non datur effectus condiſtinctus ex eis actionibus ſecutus; & tamen debet ſaluari tunc ratio voluntarij & non voluntarij.

Explicatur concluſio. Melior ergo concluſionis explicatio ſecunda erit, vt ipſamet actio cognita dicatur tunc non voluntaria; v. g. quando quis ignorans abſtinentiæ præceptum comedit carnes, ibi nullus effectus ſequitur diſtinctus à comeſtione, qui ſit non voluntarius; & tamen ea ignorantia cauſſat non voluntarium; debet ergo dici ipſamet comeſtio non voluntaria ſecundùm quid, quatenus eſt contra voluntatem quamdam fortiorem, quæ de facto impedijſſet hîc & nunc eam actionem, ſi non fuiſſet ignorantia. Imò & quando eſt effectus aliquis ſecutus ex actione volitâ, non aliter ille videtur non voluntarius, niſi quatenus cauſſa illum inferens eſt non voluntaria. 15

Obiectio. Obijcies, Quando eſt diſtinctus effectus ſecutus, inuenitur aliquid, quod propriè & totaliter ſit inuoluntarium, homicidium ſcilicet illud, quod verè ab eo homine procedit; quod quia omnino ignoratum, dici poteſt omnino inuoluntarium; in caſu verò quo non datur effectus diſtinctus, nihil reperitur reale, quod ſit inuoluntarium ſimpliciter; nam actio illa, licet non quoad omnes circumſtantias, abſolutè tamen cognita & amata fuit, ideoque voluntaria abſolutè, ergo, &c.

Communis ſolutio. Communiter in eâ actione, v. g. in comeſtione carnis die Veneris, duo diſtinguuntur, & ipſa comeſtio, & tranſgreſſio præcepti. Prima dicitur voluntaria, ſecunda verò inuoluntaria, quia ignorata. Quæ doctrina magis vniuerſaliter poteſt ſic tradi, vt ſubſtantia actionis ſit voluntaria, circumſtantia verò ignorata ſit inuoluntaria. *Replica.* Hæc tamen diſtinctio videtur habere difficultatem; nam, vt eodem exemplo vtar, tunc temporis non rectè dicitur tranſgreſſio inuoluntaria; nam reuerà ibi propriè non eſt tranſgreſſio legis; quod autem non eſt, non poteſt denominari inuoluntarium. Non eſſe tranſgreſſionem propriè patet, quia non poteſt dici talis homo abſolutè violaſſe legem; ad hoc enim requiritur illius cognitio; ergo nihil eſt ibi inuoluntarium diſtinctum à ſubſtantiâ ipſâ comeſtionis. 16

Ob hanc replicam mihi ſatis eſt probabile, Ariſtotelem, quando locutus eſt de ignorantiâ cauſſante inuoluntarium, ſolùm locutum in caſu quo datur aliquis effectus diſtinctus, ſecutus ex actione amatâ; vt in proiectione ſagittæ, ex quâ ſequitur poſteà homicidium, vbi reperitur aliquid, quod verè & realiter à me oritur, ſcilicet homicidium, & quod ob ignorantiam dici poteſt abſolutè inuoluntarium. Inducor etiam vt cenſeam, Ariſtotelem ſolùm de prædictâ ignorantiâ locutum, quia ea eſt maximè communis. Secunda autem ſolùm videtur habere locum in caſu præcepti: de quibus præceptis haud ita ſollicitus fuit Ariſtoteles.

Quia

Defenditur communis ſolutio, & replica ſoluitur.

Quia tamen ea explicatio, vt dixi, communis eſt, addo, in prædicto etiam caſu, & vniuerſaliter optimè poſſe defendi eam circumſtantiam actionis fuiſſe ignoratam. Ad replicam à me factam de eſu carnis die prohibito reſpondeo, Licet tunc non ſit ibi tranſgreſſio formalis præcepti, eſſe tamen verè & realiter non adimpletionem præcepti, quæ à me hîc & nunc procedit; datur ergo aliquid reale, quod poſſit eſſe inuoluntarium. Non dico dari tranſgreſſionem materialem, quia tranſgreſſio materialis re ipsâ nihil aliud eſt quàm comeſtio; hæc autem mihi volutaria eſt omnino; at non adimpletio eſt carentia actus obedientiæ: quæ carentia ſubſecuta eſt ex comeſtione, & illa hîc & nunc à me proceſſit, non proceſſura, ſi non ignotaſſem; vnde
17 potuit denominari inuoluntaria. Addo, etiam Ariſtotelem vniuerſaliter locutum, tum quia conſideratio de præceptis ſaltem politicis illi erat familiaris; vnde meritò poterat principia tradere de ignorantiâ circa illa, tum quia io alijs caſibus ea doctrina habet locum; vt ſi verbis aſperis excipiat amicum putans eſſe inimicum; quo caſu vix poteſt inueniri effectus diſtinctus ab ipsâ verborum prolatione; talis autem caſus frequentiſſimus eſſe poterat etiam inter gentiles; ſed quia fortè io hoc caſu etiam inuenies effectum diſtinctum, ſcilicet dolorem & moleſtiam, quam meis verbis in altero cauſſare volo, & quæ inuoluotaria eſt mihi, vt eſt in amico; quia eam ignoraui, licet prolatio verborum ſit volita. Adduci poſſuor alia diuerſa exempla clariora; ſi enim quis putans ſe frangere rem aliquam vilem, vitrum aut teſtam, frangat manu vas aliquod pretioſum cryſtallinum, ſanè ea actio eſſet non voluntaria; & tamen nullus alius effectus phyſicus diſtinctus ab eâ fractione vaſis reperiretur, ergo independenter à caſu præcepti locum habet ea ignorantia, de quâ in ſecundâ reſponſione.

Alia obiectio.

Dices, Aliquando non triſtamur de his, quæ fecimus ex ignorantiâ antecedente, v. g. de comeſtione carnis die Veneris ex ignorantiâ factâ; imò ſæpè gaudemus ita contigiſſe; ergo non ſemper ea ignorantia cauſſat inuoluntarium.

Solutio. Quando oriatur triſtitia ex inuoluntario.

Reſpondetur, triſtitiam non oriri ex iouoluntario, niſi quando ſequitur aliquod malum: quia ergo propter ignorantiam ille eſus carnis non fuit peccatum, nec aliunde malus nobis phyſicè, non dolemus de illo, licet fuerit inuoluntarius.

Ignorantia antecedens non cauſſat ſemper inuoluntarium phyſicè contrariè.

Tertia conclvsio: Ignorantia etiam antecedens non cauſſat ordinariè inuoluotarium cootrariè, phyſicè loquendo. Hæc concluſio poſſet alicui videri aduerſari communi doctrinæ; re tamen ipsâ communis eſt, & à me ponitur, vt magis declarem præſentem quæſtionem.
18 Pro quo aduerte, aliud eſſe non voluntarium, aliud verò inuoluntarium; illud enim præcisè dicit carentiam volontarij, hoc verò dicit aliquid illi poſitiuè contrarium; ſicut non eſt idem noo calidum & frigidum. Iouoluotarium ergo denotat neceſſariò voluntatem aliquam contrariam, quæ reſiſtat ei actioni; ratione cuius reſiſtentiæ ſit contrarietas, ſiue inuoluntariom, vt agentes de his quæ fiunt per metum diximus.

Probatur concluſio.

Hinc probatur concluſio noſtra; nam etſi habitualiter homo, qui ex eâ ignorantiâ operatur, ſit ita diſpoſitus, vt ſi cogitaret de tali effectu, diſpliceret ſibi io illo; phyſicè tamen & formaliter loquendo de præſenti nullom habet actum voluntatis talem, quia de eo obiecto non cogitat actu, ergo actu ea actio licet voluntaria non ſit, quia non eſt cognita, quia tamen phyſicè nulla eſt erga illam diſplicentia in eo homine, oon eſt etiam actu inuoluntaria formaliter & phyſicè. & hoc intendit ſecunda hæc concluſio, quæ explicatis termiois negari à nemine poteſt. Addidi conſultò in eâ limitationem illam *ordinariè*; nam fortaſſe poſſet contingere vt cogitaret quis in tali caſu de eo obiecto, & diceret, *Nollem vllo modo occidere hominem*; quo caſu iam poſſet dici ea occiſio inuoluntaria actualiter. Verùm fortè repugnat eiuſmodi cogitatio, quia ſi dubitaret, aliquam maiorem diligentiam adhiberet, vt ſciret in qoem re ipsâ iacularetur; quia tamen aliqnando, etiam poſt ſummam diligentiam, hîc & ounc poſſibilem moraliter, poteſt euenire, vt adhuc homo iudicet eſſe feram, adhuc habere poteſt locum talis cogitatio. Sed quidquid de 19
poſſibilitate quaſi metaphyſicâ ſit, certum eſt, rarò eam reperiri; ideoque bene dixiſſe me in concluſione, ordinariè non dari ibi inuoluntarium contrariè, ſed ſolùm non voluntarium negatiuè ſeu priuatiuè; & quidem ſolùm ſecundùm quid. quod magis declaro concluſione ſequenti.

Ignorantia antecedens cauſſat inuoluntarium habituale.

Qvarta conclvsio: Et ignorantia antecedens cauſſat inuoluntarium interpretatiuum, ſeu habituale; & ob hoc ſolet communiter abſolutè dici cauſſare inuoluntarium. Hæc concluſio patet ex dictis ſuprà; nam vt aliquid ſit inuolontarium, debet eſſe contra actum aliquem voluntatis; atqui tunc eſt habitualiter in voluntate actus contrarius ei actioni, vt ſupponimus; quia ita affectus eſt ille homo, vt nullo modo hæc actio ei placeret, ſed diſpliceret ſummè, ſi cogitaſſet de tali circumſtantiâ aut effectu actionis, ergo. Contra hanc concluſionem obijceret fortè aliquis id, quod contra primam & ſecundam, ad probandum ignorantiam hanc non ſemper cauſſare non voluntarium. Verùm tam ibi reſponſum eſt eis obiectionibus. & hæc circa ignorantiam antecedentem.

Svbsectio secvnda.

De ignorantiâ concomitante.

Facit non voluntarium, non autem inuoluntarium.

Dico primò: Ignorantia coocomitans antecedens facit non voluntarium, non tamen inuoluntarium. Vtraque pars clarè ex dictis conſtat; Prima quidem, quia ea ignorantia eſt cauſſa hîc & nunc, vt ignoretur ea circumſtantia; ergo eſt cauſſa, vt ea ſit non voluntaria; quia nihil volitum, quin præcognitum. Quòd enim homo ſit ita diſpoſitus, vt ſi eam circumſtantiam nouiſſet, adhuc voluiſſet eam actionem, non probat eam de facto eſſe voluntariam, ſed futuram conditionaliter, ſi extitiſſet ea ſcientia. Diximus autem ſæpè, hominem de præſenti nec peccare, nec mereri, nec voluntariè operari per hoc præcisè, quòd ſi daretur talis aut talis conditio, peccaret, mereretur, aut volontariè 20
operaretur: aliud enim eſt, operatur de facto, aliud, *operaretur*. Secunda verò pars probatur; nam ille homo nec actualiter nec habitualiter habet

habet diſplicentiam in eâ actione, vt ſupponimus ex ſignificatione ignorantiæ concomitantis; ergo non eſt ibi aliquid poſitiuè contrarium, quod faciat inuoluntarium contrariè. In quo differt hæc ignorantia ab antecedente omnino, quòd illa cauſſat etiam inuoluntarium contrariè ratione diſplicentiæ contrariæ ſaltem interpretatiuè in homine repertæ, hæc verò non; quia nec actualem nec habitualem ſupponit.

Obiectio. Obiicies, terminos implicari in hac concluſione, dum dicitur, *Ignorantia antecedens concomitans*. *Solutio.* Reſpondeo ex dictis ſuprà, concomitantem ignorantiam dici talem reſpectu operis; quia, vt ibidem explicui, nec illud cauſſat, nec illud impedit cum quo ſtat vt eadem ſimul eſſe poſſit reſpectu voluntatis, vel vincibilis ſeu ſubſequens, vel inuincibilis ſeu antecedens; quia poteſt eſſe, vt homini non occurrat ratio dubitandi, an ibi ſit hoſtis; ideoque ſit ignorantia antecedens in ſe, quoad homicidium verò ſit comitans; quia eodem modo occideret, ſi ſciuiſſet.

Contra hanc concluſionem videntur ſtare multi, omnes ſcilicet illi, qui docent ignorantiam comitantem non excuſare à peccato: ſi enim non excuſat à peccato, non excuſat à voluntario, quia non poteſt eſſe peccatum ſine voluntario: *Auctores contrariæ ſententiæ.* hi autem ſunt Durandus in 2. diſ. 22. q. 4. num. 5. Gregorius quæſt. 2. Gabriel q. 2. art. 1. notab. 3. Couarruuias in cap. Alma mater. §. 10. num. 15. Adrianus quodlib. 4. Conradus & Thomiſtæ aliqui 1. 2. q. 76. art. 3. Probari autem poteſt ex Ariſtotele, qui 5. Ethicorum cap. 8. ea quæ non fiunt ob ignorantiam non exiſtimat veniâ digna, etiamſi fiant ab ignorantibus. quod de ignorantiâ concomitante intelligendum eſt.

21 Idem ſentire videtur expreſsè D. Thomas citato artic. dum ait, ſolam antecedentem ignorantiam, quæ eſt cauſſa actus, excuſare à peccato, concomitantem verò non ita. Ratio verò idem videtur ſuadere, quia ea ignorantia ſe habet per accidens hîc & nunc; ergo non excuſat à culpâ, quæ alioquin in eâ actione reperitur.

Concluſioni fauent Ariſtoteles & D. Thomas. Verùm concluſio noſtra ſuprà poſita communior eſt, & videtur ſufficienter probata ratione à priori ibidem à nobis traditâ: eamdem in primis docuit expreſsè Ariſtoteles 3. Ethicorum cap. 1. vbi ait, *talia inuitè quidem non fieri*, id eſt, non eſſe contra voluntatis actum, vt diximus in ſecundâ parte concluſionis, oſtendentes inuoluntarium ibi non reperiri; addit verò, *nec fieri ſponte*, hoc eſt, non eſſe voluntaria; & rationem addit, *quia neſciebatur*. eamdem tenuit etiam D. Thomas hîc quæſt. 6. art. 8. eam defendunt Suarez ſuprà, Vaſquez diſp. 125. cap. 2. Tannerus q. 2. dub. 8.

Satisfit obiectionibus. Iam ſolùm reſtat ſatisfacere obiectionibus in contrarium poſitis. Ad Ariſtotelem conſtat de eius mente ex proximè citato loco. In illo autem priore ideò ſimpliciter dicit non eſſe veniâ dignas tales actiones, non quia in ipſis nouam agnoſcat culpam, ſed ob malam diſpoſitionem, in quâ ſupponitur eſſe ille qui operatur. id ipſum præciſè intendit D. Thomas, ſcilicet, ideò eam ignorantiam non excuſare hominem à pec-
22 cato, non quia committatur tunc aliquod nouum in eâ actione externâ; id enim expreſsè negauerat loco pro nobis citato; ſed quia ſupponitur ille homo habitualiter eſſe in peccato, ob deſiderium habituale occidendi, ſi poſſet, inimicum. *Soluitur fundamentum à ratione.* Ad rationem reſpondeo, ideò eam ignorantiam dici habere ſe per accidens, quia eodem modo fieret actio exterior, ſiue adeſſet ſcientia, ſicut nunc, quando adeſt ignorantia; ad impediendum tamen peccatum non habet ſe per accidens, ſed per ſe: quia peccatum vt tale formaliter requirit actualem volitionem, & actualem cognitionem; &, vt in ratione à priori pro noſtrâ concluſione dixi, non ſufficit; quid faceret, ſi non eſſet ea ignorantia, haud aliter quàm ſi dormiens mactaſſet eum, quem vigilans etiam mactaſſet, ſomnus ſe habuiſſet per accidens in ordine ad occiſionem; per ſe verò in ordine ad carentiam peccati, quia ille tunc nullo modo peccauit.

Alia obiectio. Dices vlteriùs, Poteſt ille, quando emittit ſagittam, cogitare de inimico, & habere ſimplicem complacentiam in occiſione illius; ergo ſaltem tunc erit illi homicidium voluntarium. *Solutio.* Reſpondeo, in eo caſu peccaturum quidem illum actu per talem volitionem, aſt non propterea homicidium ei futurum voluntarium; quia, non obſtante eo deſiderio, nihil cogitauit, nec occurrit ei prima apprehenſio, quòd per eam actionem poſſet ſuum inimicum occidere. quod quidem verum eſt, etiamſi dixiſſet, *Vtinam ibi eſſet, vt illum occiderem!* non aliter, quàm ſi alio ſagittante ego optarem, vt occideretur meus inimicus, & ita de facto contingeret; ſanè licet peccarem, non tamen vllo modo à me voluntariè ea occiſio proueniret.

Replica. Replicabis, Poteſt ille habere talem volitionem, *Volo ſagittam proiicere, vt, ſi fortè ſit ibi meus inimicus, illum occidam*; ergo tunc homicidium erit voluntarium. 23 *Solutio.* Reſpondeo, ſi adhibitâ ſufficienti diligentiâ ille omnino iudicet eſſe feram, repugnare talem volitionem; ſicut ſi caſu in aëre clariſſimo nihil appareret, non poteſt homo habere hanc voluntatem, *Percutio aërem, vt, ſi ibi ſit meus inimicus, illum occidam*; quia eſt quaſi de re impoſſibili; etiamſi alioquin per artem magicam fortè poſſet ibi eſſe inimicus me omnino inſcio. *Alia ſolutio eiuſdem.* Secundò reſpondeo, ſi tamen habeatur ea volitio, tunc non futuram ibi ignorantiam inuincibilem, ſed potiùs eam volitionem prouenturam ex quadam ſcientiâ generali, quòd fieri poſſit; vt licet omnino appareat fera, re tamen ipſâ ſit inimicus; vnde iam actio illa procederet ex coniecturali ſcientiâ.

Ignorantia cõcomitans ſubſequens non tollit omnino voluntarium. DICO SECVNDÒ: Ignorantia concomitans ſubſequens non tollit omnino voluntarium. V. g. dubitat quis, an ſit fera, an inimicus, & non vult diligentiam adhibere, iaculatur, occidit inimicum, haud dubiè voluntariè ſaltem indirectè illum occidit. Ratio eſt, quia tunc ſaltem ſub dubio præuiſum eſt homicidium, & vt ſic volitum, & aliunde reuerà factum, ergo voluntarium.

SVBSECTIO TERTIA.

De ignorantiâ ſubſequente.

Ignorantia ſubſequens, quæ non eſt concomitans, non Ex dictis præcedenti ſubſectione deducitur in præſenti hæc prima concluſio: Ignorantia ſubſequens, quæ non eſt concomitans, ſed, ſi adeſſet, impediret opus. V. g. dubitat quis, an ſit homo in quem iaculatur, ſi ſciret, non iacularetur;

cauſſat inuoluntarium ſimpliciter. tur; ex negligentiâ tamen vel alio motiuo, non inquirit ampliùs, ſed iaculatur; hæc, inquam, ignorantia non facit actionem eſſe inuoluntariam ſimpliciter; ideò homicidium illud eſt voluntarium ſimpliciter. In hac concluſione conueniunt omnes; & ratio præcedenti ſubſectione pro ſecundâ concluſione facta hîc eodem modo locum habet, clareque perſuadet intentum; quia
24 dum ſub dubio agnouit homicidium ſequi ex eâ actione, eamque voluit, redditum eſt illi homicidium indirectè voluntarium, & ipſe eadem ratione factus eſt cauſſa illius; dum enim aduertenter expoſuit ſe periculo occidendi, indirectè factus eſt occiſor.

Obiectio. Dices, Ignorantia neque poteſt eſſe cauſſa voluntarij directè, quia tollit cognitionem illius rei neceſſariam ad voluntarium directum: neque poteſt eſſe cauſſa voluntarij indirectè, quia id quod ſequitur ex omiſſione etiam voluntariâ non eſt voluntarium, niſi adſit præceptum de vitando eo effectu, vt ſuprà diximus; ergo nullum *Reſponſio Suarij.* voluntarium cauſſat ea ignorantia. P. Suarez num. 21. concedit, ignorantiam etiam conſequentem non cauſſare voluntarium, niſi quando homo vitare tenetur illum effectum; quia ſi non tenetur, nec etiam tenebitur vitare ignorantiam; & conſequenter ea ignorantia tunc non erit conſequens propriè, quia ea ſolùm dicitur conſequens, quæ eſt culpabilis, vt & ſuprà nos obſeruauimus; loquitur autem Suarez de effectu poſitiuo ſecuto ex ignorantiâ. Nam ſi effectus ſit negatiuus, tunc poteſt dici voluntarius indirectè in ignorantiâ; negatio enim poteſt ſequi per ſe ex negatione, vt agentes de omiſſione inſinuauimus.

Video aliquid hîc miſceri de nomine. Primò, quia ſolùm dicit Suarez, ignorantiam eſſe conſequentem, quando eſt obligatio eam vitandi. Quæ doctrina licet in ordine ad materiam de vitijs & peccatis vera ſit, at vniuerſaliter & metaphyſicè rem conſiderando, ipſa ignorantia iam ſupponitur voluntaria ante obligationem eam vitandi, eodem modo ac omiſſio Sacri die profeſto etiam mihi dicitur voluntaria, licet non tenear eam vitare. Quod confirmatur, quia ea ignorantia eſt effectus negatiuus, qui ſine dubio per ſe ſequitur ex carentiâ ſeu omiſſione diligentiæ; quæ omiſſio mihi eſt voluntaria, etiam
25 ſine omni præcepto. Secundò, quod ad effectum ſecutum ex ignorantiâ attinet, etiamſi ille poſitiuus ſit, certè quòd ego tenear, vel non tenear illum vitare, videtur omnino per accidens, vt ille dicatur mihi voluntarius: quis enim dicet, ſi ponamus hîc duos venatores v. g. quorum ambo volunt occidere ceruos, vnus dubitat, an ſit homo ille qui apparet ceruus; alter dubitat, an ſit lupus; vterque tamen ſine vlteriori inquiſitione iaculatur; quis, inquam, dicet, non æquè vni fuiſſe voluntariam occiſionem lupi ac alteri hominis? etiamſi vnus peccauerit occidendo hominem, alter verò, quia non dubitabat de homine, non peccauerit, eſto, ſi ſciuiſſet eſſe lupum, non occidiſſet; ergo etiamſi ea ignorantia ſit quid negatiuum, & conſequenter non ſit cauſſa niſi per modum non remouentis prohibens illius iaculationis; nihilominùs mors dicetur voluntaria, eò quòd dum ſub dubio fuit ibi propoſita, virtute ſeu interpretatiuè fuit volita.

Ad obiectionem ergo ſuprà poſitam aliter reſpondendum eſt. Primò, eam ignorantiam ſubſequentem non tollere omnino cognitionem rei; nam ſaltem ſub dubio proponitur intellectui obiectum illud; ex quo capite etiam directè potuit amari; potuit enim dicere, Dubium eſt, an non ille ſit lupus, volo iaculari, vt lupum occidam; ergo ex hoc capite multò minùs impeditur voluntarium indirectum. *Reſponſio auctoris.*

Secundò dico, quidquid ſit, vtrùm effectus poſitiuus ex omiſſione ſecutus, ſit dicendus voluntarius ſine præcepto, in præſenti id non poſſe negari, ob rationem datam de effectu ex ignorantiâ proueniente. Ratio diſparitatis eſt, quia hîc ipſemet homo, cui dicitur voluntarius ille effectus, eſt cauſſa poſitiua actionis, v. g. iaculationis, & conſequenter necis; in alio verò caſu, ego qui non remoui ignem, non fui poſitiua 26 cauſſa eius applicationis, ſed hæc prouenit ab applicante; & hinc ſi non ſim obligatus remouere cauſſam, non dicitur mihi voluntaria ea combuſtio: conuenit quidem ignorantia cum omiſſione, quòd vtraque ſolùm per accidens concurrunt remouendo prohibens; at in ipſo ignorante eſt magna diuerſitas; nam ipſe ſaltem phyſicè eſt cauſſa poſitiua; id quod non habet alter omittens; adiunctâ autem ei cauſſalitati cognitione ſaltem ſub dubio, quòd non ſit fera, ſed homo, ille, in quem iaculatur, dicitur iaculanti voluntarium homicidium, ſiue præceptum ſit, ſiue non, de non occidendo homine, ferâ, &c. *Altera eiuſdem reſponſio.*

Ideò pro maiori claritate dicerem ego, in prædicto caſu homicidium illud ab ignorantiâ non denominari, nec quidem partialiter voluntarium, ſed à phyſicâ iaculatione, & actu poſitiuo quo iaculator dubitat, an ſit homo; ignorantia verò tantùm ſit cauſſa per accidens, non quidem conſtituens voluntarium, ſed illud non impediens conſtitutum in ratione talis per ea quæ paulò antè diximus; ergo negandum non eſt, quin iaculatori ſit illud homicidium voluntarium.

Sed hinc replicabis, Ergo homicidium illud non eſt voluntarium in ipſâ ignorantiâ, ſed immediatè in ſeipſo; cùm dixerimus ignorantiam non conſtituere voluntarium, ſed habere ſe vt quid impediens rationem inuoluntarij. Vnde rurſus fieret, vt etiamſi ignorantia non eſſet grauis, ſed venialiter culpabilis, nihilominùs homicidium illud eſſet mortale; quia ſi non conſtituitur voluntarium per ignorantiam, ergo quòd hæc ſit grauiter peccaminoſa, aut ſolùm leuiter per accidens ſe habebit ad rationem grauis aut leuis peccati. Id autem abſurdum videtur, quia non poteſt, quod remotum eſt, magis voluntarium eſſe, quàm fuerit id, quod proximè voluntarium eſt; ſola autem in prædicto caſu ignorantia eſt immediatè voluntaria, ergo ſi ſolùm venialiter eſt voluntaria ſeu libera, homicidium ſolum venialiter erit liberum & peccaminoſum. *Replica.*

Reſpondeo ad primam ſequelam, concedendo libenter non eſſe homicidium illud in ignorantiâ voluntarium, ſed in iaculatione, & in dubio de exiſtentiâ hominis; facit enim illud dubium apprehendi aliquo modo ipſum homicidium; & id videtur ſufficere vt dicatur voluntariè proceſſiſſe ab eâ iaculatione. Secundam verò 27 *Satisfit replica.*

illationem nego; nam aliud eſt quærere, vtrùm homicidium ſit voluntarium; aliud, vtrùm ſit peccatum: ad rationem enim peccati requiritur obligatio deponendi ignorantiam; ideò non poteſt grauius eſſe peccatum, quàm ſit ipſum debitum, ſeu obligatio auferendi ignorantiam, per quod nihil infertur de ratione voluntarij; nam ad hoc ſufficit, ſi cauſſetur homicidium ſub eo dubio. Hinc fit, vt ignorantia, licet non conſtituat rationem voluntarij, liberet tamen à graui culpâ, quia hæc, vt dixi, ſolùm attenditur ſecundùm obligationem vitandi eam ignorantiam, & ſecundùm malitiam in ipsâ ignorantiâ commiſſam. Addo conſequenter ad ea, quæ paulò antè dixi, illud homicidium fieri voluntarium non propriè ratione ignorantiæ, ſed ratione actus dubij; qui actus voluntarius eſt homini, quatenus non vult per ſcientiam illum expellere: quia ergo, vt obiectio ſupponit, dubium illud non eſt perfectè voluntarium, ſed præcisè quantum ſufficit, vt venialiter peccetur, dum non deponitur, ideò etiam homicidium inde ſecutum non eſt niſi venialiter malum & voluntarium, nec proptereà inde ſequitur, effectum remotum eſſe magis voluntarium quàm ſit proximus; quia non eſt magis voluntarium homicidium quàm actus dubij à quo procedit: vtrumque enim venialiter tantùm eſt voluntarium; ſeu licet vtrumque abſolutè voluntarium, non tamen hîc & nunc grauiter prohibitum.

Secunda obiectio. Obijcies Secundò, Dolemus ſæpè de his, quæ facimus ex ignorantiâ ſubſequente; ſic qui dubitans, an ſit fera, an homo, occidit filium, dolet valdè de eius morte, ergo fuit illi ea mors inuo-
28 luntaria. Reſpondeo, conſequentiam in primis eſſe malam, quia de rebus voluntariè factis poſſumus poſteà dolere; & talis eſt omnis dolor de *Solutio.* peccatis. Deinde dico, in iſto caſu duo diſtingui debere; vel enim ille dubitauit præcisè, an eſſet fera, an homo, de filio tamen non dubitauit, imò, licet falsò, certò tamen putabat eum alibi eſſe; & tunc licet occiſio hominis vt ſic non fuerit illi inuoluntaria, fuit tamen occiſio filij, quia de illo habuit ignorantiam omnino antecedentem. Si verò dubitauit, an etiam eſſet filius, fuit illi mors filij voluntaria abſolutè, quia efficaciter voluit mactare quidquid ibi eſſet, etiamſi eſſet filius; dolet tamen poſteà; non enim apprehenderat tam certò filium ibi futurum, ſed dubitabat de homine, & conſequenter habebat etiam hanc conſiderationem, *Fortè illum non mactabo*; iam autem videt ſe eſſe deluſum, & proptereà dolet.

Tertia obiectio. Obijcies Tertiò, Qui ficto pauperi dat eleëmoſynam, habet ignorantiam ſubſequentem; potuit enim examinare meliùs, vtrùm eſſet verè pauper; & tamen datio eſt inuoluntaria ſimpliciter, quia pauper non acquirit dominium in illam pecuniam; ergo ignorantia ſubſequens cauſſat *Solutio. Cur fictus pauper non acquirat dominium eleemoſynæ.* inuoluntarium ſimpliciter. Reſpondeo Primò, in eo caſu eum habere voluntatem conditionatam transferendi dominium, ſi verè pauper ſit; quia autem in re non datur talis conditio, ideò pauper fictus non acquirit dominium, licet actio externa fuerit voluntaria. Vbi aduerte differentiam inter effectus phyſicos & morales; occiſio enim ſequitur neceſſariò ex proiectione ſagittæ, ſiue homo habeat voluntatem occidendi filium, ſiue non; vnde eo ipſo, quod efficaciter 29
vult proijcere ſagittam, dubitans an ibi ſit filius, vult efficaciter implicitè filium occidere: at moralis tamen effectus, v. g. tranſlatio dominij, non ſequitur neceſſariò ex datione phyſicâ externâ pecuniæ, poteſt enim ipſe conditiones alias apponere vt transferatur dominium, ideóque poteſt velle efficaciter abſolutè externam largitionem eleëmoſynæ, pro tranſlatione verò dominij requirere, quòd verè ſit pauper ille cui dat; & ita per ſe ſupponuntur omnes velle, etiamſi propter decentiam hîc & nunc non faciant examen rigoroſum de paupertate illius, de quâ dubitant. Secundò poteſt reſponderi, in prædicto caſu etiamſi largiens eleëmoſynam habeat *Alia ſolutio eiuſdem obiectionis.* abſolutam voluntatem eam donandi, fictum tamen pauperem non acquirere dominium in pœnam fictionis & doli, vt etiam diximus ſuprà, etiamſi contractus metu initus ex parte voluntatis habeat quidquid requiritur ad valorem, meritò in pœnam iniuſti timoris eſſe omnino inualidum; & vniuerſim ea doctrina locum habet, quandocumque ex parte vnius è contrahentibus dolus aliquis ſubſtantialis intercedit. Tertiò reſpondeo, eam fuiſſe ignorantiam antecedentem; quia per ſe ſupponitur vt pauper ille, qui actu emendicat & prudenter, non debet de eâ re dubitari.

SVBSECTIO QVARTA.

Omnis ignorantia minuit voluntarium & culpam.

DIXI in præcedenti, quo pacto ignorantia cauſſet voluntarium ſimpliciter; item quo ſenſu illud omninò tollat, quo verò nec tollat, nec cauſſet ſimpliciter; nunc pro complemento addo hanc concluſionem: Ignorantia omnis, etiam affectata, minuit voluntarium & culpam. In hac concluſione non ita conueniunt Doctores: 30
quidam enim, vt D. Bonauentura in 2. diſt. 22. in 2. parte diſtinct. art. 1. q. 3. & alij docent abſolutè noſtram concluſionem; Diuus verò *Doctrina D. Thomæ hoc loco ambigua.* Thomas non videtur locutus conſtanter; in primis enim hac quæſt. 6. art. 8. in corpore, cùm enumeraſſet omnes ſpecies ignorantiæ, & inter eas etiam affectatam, vniuerſaliter dicit quòd cauſſet inuoluntarium; & licet Pater Vaſquez diſp. 29. cap. 2. dicat D. Thomam ſolùm locutum de ignorantiâ affectatâ, quæ non eſt comitans, ſed ſi adeſſet, impediuiſſet opus; verba tamen Diui Thomæ etiam includunt comitantem, id eſt illam, quæ affectata eſt eo animo, vt liberiùs homo peccet; de quâ tamen poſteà quæſt. 76. art. 4. contrarium omnino docet, ſcilicet, augere voluntarium & culpam; quia videtur talis ignorantia arguere magnum animum peccandi.

Nihilominùs tamen concluſionem noſtram puto probabiliorem; pro quâ efficaciùs probandâ diſtinguendi ſunt varij modi, quibus ea igno- *Varij modi affectatæ ignorantiæ.* rantia poſſit eſſe affectata; Primo enim, ex negligentiâ ſeu pigritiâ, ita tamen, vt ſi adeſſet ſcientia, non efficeretur opus; & tunc clarè conſtat, per illam minui voluntarium, quia minus malum eſt dare ictum dubiè nociuum, id eſt, qui fortè non nocebit, quàm qui certò ſcitur nociturus;

turus; ergo minus malum eſt iaculari cum dubio occidendi hominem; ibi enim ſaltem eſt ſpes aliqua quòd non occidetur; quàm iaculari ad occiſionem certam: aliunde autem ex parte diſpoſitionis habitualis ille homo non peccat, quia non habet animum directum occidendi hominem, imò ſi ſciret eſſe hominem, non iacularetur. Quæ doctrina habet etiam locum in ſecundo modo, quo poteſt eſſe ignorantia affectata; de quo agit Diuus Thomas in præſenti; conſiſtit autem in eo quòd quis propterea nolit ſcire veritatem, vt liberiùs poſſit circa illud obiectum operari. Porrò in hoc caſu habere locum noſtram conclusionem eiuſque rationem inde patet; nam & hic homo tunc eſt ita diſpoſitus habitualiter, vt ſi ſciret hominem eſſe, quem ſub dubio putat feram, certò non iacularetur; vnde fit eum in diſpoſitione habituali non peccare, quia habitualiter non habet animum occidendi hominem; contrariam potiùs ſupponimus eum habere; actualis autem occiſio, vt dixi paulò antè, eſt ei minùs voluntaria, quia putat fortè, non occidam, ergo minùs abſolutè peccat, quàm ſi certò ſciuiſſet eſſe hominem. Verùm vt id meliùs intelligas, aduerte minùs benè communiter dici, in hoc caſu hominem illum affectare eam ignorantiam, vt liberiùs peccet; minùs, inquam, benè; nam per eam ignorantiam minùs potiùs formaliter peccat, vt diximus; debet ergo dici, illum affectare ignorantiam, vt liberiùs comedat v. g. carnes; quia eas non comediſſet, ſi certò ſciuiſſet eſſe diem prohibitum: item vult ignorare an ſit ibi homo, vt liberiùs iaculetur, non iaculaturus, ſi ſciret certò hominem eſſe; ex quo rectè infero eum minùs tunc peccare, quia ſolùm ſub dubio tranſgreditur, &, vt dixi, tranſgreſſio dubia minùs eſt mala quàm omnino certa, vt ex terminis conſtat. Tertio denique modo poteſt eſſe affectata ea ignorantia, quia homo ille nihil curat comedere carnes etiam die Veneris, aut occidere hominem, ideoque dum comedit & iaculatur non eſt ſolicitus ſciendi, an ſit dies Veneris, an ſit homo, quia idem ipſum faceret ſiue ſciret, ſiue non. In quo caſu maior videtur eſſe difficultas; non enim apparet quomodo ea ignorantia minuat voluntarium, quandoquidem eâ abſente eodem modo fieret ea actio; nihilominùs tamen dico, ſi conſideremus volitionem illam, quatenus affectiuè fertur in malitiam, per accidens ſe habere ignorantiam reſpectu illius. & hoc fortè ſolùm intendit D. Thomas eâ quæſt. 76. ſi verò conſideremus illud homicidium, non quatenus volitum, ſed quatenus voluntarium hic & nunc, dico, habere adhuc locum noſtram concluſionem, quia vt ſic minùs procedit ea iaculatio cum cognitione; nam cognitio dubia ſemper minor eſt quàm certa, vt dictum eſt. Confirmo & explico, Hæreticus qui habet propoſitum vniuerſale occidendi omnes Catholicos, non poteſt vi eius propoſiti ſolius occidere Petrum Catholicum, in quem hîc & nunc caſu incidit; ſed cognito Petro, debet, ſi eum eſt occiſurus, habere vnum actum particularem, quo dicat, *Volo hunc occidere:* atqui hic actus particularis nouam addit malitiam vltra eam quæ in priori generali

31 (margin, beside "operari. Porrò in hoc caſu")

Etiam hoc modo facta ignorantia affectata minuit voluntarium.

propoſito reperiebatur; vt ex terminis conſtat. Hoc ergo ſuppoſito ad caſum noſtrum de tali homine ſub dubio iaculante in alterum, quem dubitat an ſit fera, an Petrus Catholicus, dico, etiamſi haberet voluntatem generalem occidendi omnes Catholicos, debuiſſe tamen habere vnam aliam particularem, ſi certò nouiſſet ibi eſſe Petrum, diuerſam omnino à particulari quam habet, dum ſub dubio vult iaculari, & re ipsâ occidit Petrum Catholicum. Dicimus igitur, ſi præciſè conſideremus priorem volitionem vniuerſalem eius hominis de occidendis Catholicis, non minui nec augeri vllo modo malitiam illius per eam ignorantiam; fuiſſet enim eadem omnino volitio, & eodem modo affecta erga rem malam, ſiue ignorantia abfuiſſet, ſiue non; ſi verò loquamur de ſecundo actu, negari non poſſet, quin minùs malus ſit in ſe, ſi ſolùm ſub dubio imperat occiſionem hîc & nunc, quàm ſi eamdem certò cognitam imperaſſet, ob rationem ſæpè datam, quia ſaltem eſt ſpes, quòd non occidetur homo: quæ ſpes ceſſat, ſi iam cognoſcatur certò talis occiſio. 32

Obiectio. Dices, In eo caſu eſt duplex peccatum; vnum ignorantiæ, quam quis liberè vult; alterum homicidij, quod ſaltem ſub dubio amplectitur; ergo grauiùs tunc peccat, quàm ſi non ignoraſſet.

Solutio. Reſpondeo, ignorantiam non eſſe ibi peccatum, niſi quatenus eſt cauſſa homicidij, ideò vnum tantùm peccatum cum illo efficit: ſi enim non voluiſſem iaculari, non tenerer deponere ignorantiam, vt ex ſe patet; vnde nego grauiùs tunc eum peccare. Aliter etiam poſſet huic obiectioni ex doctrinâ D. Thomæ eâ quæſt. 166. art. 4. reſponderi, ſæpè duo numero peccata, v. g. vnum ignorantiæ, alterum homicidij, eſſe minora ſimul ſumpta quàm vnum aliud ſolum; quia vnum in tantum minuit malitiam alterius, vt duo ſimul coniuncta non efficiant malitiam tam grauem quàm vnum ſolum ſine ignorantiâ; vt cùm quis ebrius occidit hominem, peccat contra duas virtutes, ex ignorantiâ tamen minùs abſolutè delinquit, quàm ſi ſobrius & benè ſibi præſens illum mactaſſet. Hæc tamen ſolutio difficultatem habet, maximè ratione inſtantiæ in eâ allatæ; nam homo ille quando peccat, & propriè contrahit malitiam, ſobrius eſt, & perfectè libet; dum enim iam eſt ebrius nullam nouam malitiam contrahit; ſi autem loquamur de inſtanti quo ſe inebriauit, tunc non peccauit peccato ignorantiæ, ſed contra temperantiam; quòd ſi tunc dubitauit, vtrùm eſſet occiſurus hominem in ebrietate, fortè poterit Diui Thomæ ſolutio applicari, vt illud peccatum contra temperantiam & charitatem erga proximum (quam vltimam malitiam ſolùm ex dubio contraxerat) minus ſit, quàm ſi deliberatè ſobrius hominem illum voluiſſet occidere. & ex hoc capite ea ſolutio poteſt etiam applicari præſenti difficultati, dummodò non ponatur peccatum propriè in ipsâ ignorantiâ; ſolùm enim in myſterijs fidei poteſt eſſe peccatum ex ignorantiâ, in alijs enim caſibus ignorantia, non ratione ſui, ſed ratione operum faciendorum mala eſſe poteſt; vnde, vt dixi, non teneor illam deponere, niſi velim operari in eâ materiâ. 33

Occurritur replica.

DISPV-

DISPVTATIO DECIMATERTIA.

De inconſideratione vt poteſt eſſe peccaminoſa, vel peccati cauſſa.

1 IGNORANTIA, de quâ præcedenti diſp. ſtrictè ſignificat carentiam tam ſcientiæ actualis quàm habitualis; non enim ego dicor ignorare meum nomen, etiam quando de illo non cogito: nec homo doctus dum dormit dicitur ignorans, etiamſi actu nihil cogitet. Inconſideratio verò, de quâ in præſenti, vſurpatur pro defectu actualis cogitationis, ſiue detur alioquin in eo homine ſcientia habitualis eâ de re, ſiue non detur: nam ſi mihi actu non occurrit cogitatio malitiæ, idem eſt me habere ſpecies de illo obiecto, ac ſi eas non haberem. quo ſuppoſito, præter difficultates de ignorantiâ diſcuſſas præcedenti diſp. poſſunt adhuc in præſenti aliquæ eſſe nouæ circa hanc inconſiderationem, & quidem vna ſat grauis, vt ſtatim conſtabit.

Quid ſit inconſideratio.

SECTIO PRIMA.

Primæ duæ difficultates.

An poſſit quis peccare nolendo conſiderare.

PRIMA eſt, an poſſit quis peccare liberè volendo vel per actum poſitiuum voluntatis, vel interpretatiuè per puram omiſſionem non conſiderare. In quo ea eſt ſpecialis difficultas præ ignorantiâ (de quâ in præcedentibus;) nam ignorantia non excludit ſemper omnem cognitionem, ſeu omnem conſiderationem de re illâ quæ ignoratur, ſed præciſè certitudinem; non eſt autem difficile, quo pacto habitâ aliquâ cognitione nollet quis habere vlteriorem; at ſine vllâ conſideratione non videtur poſſe eſſe peccatum, quia omnis actus liber aut omiſſio libera ſupponit aliquam cognitionem rei volitæ ſeu amatæ.

2 Pro explicatione aduertendum eſt, duplicem poſſe eſſe quæſtionis ſenſum: vnum, an in eodem inſtanti quo pecco poſſit eſſe ipſa inconſideratio: alterum, vtrùm prius tempore ſit peccatum & poſterius inconſideratio. In hoc ſecundo ſenſu certum eſt omnino dari poſſe tale peccatum inconſiderationis; poſſum enim ego in inſtanti A v. g. ludum aut aliquid aliud incipere, quo impediar in inſtanti ſequenti à conſideratione, ad quam ſciebam me teneri; tunc autem haud dubiè peccaui eam inconſiderationem volendo: ſic peccat qui ſe exponit periculo obliuionis circa obligationem Horas recitandi, &c. In primo verò ſenſu pro inſtanti eodem, in quo eſt voluntas non conſiderandi, maior eſt difficultas, quia eo ipſo quo quis vult non conſiderare, iam videtur habere conſiderationem, ergo tunc non poteſt peccare peccato inconſiderationis; nihilominùs dicendum eſt poſſe id fieri. Pro quo aduerte, aliud eſſe conſiderationem ipſam de Deo v. g. & aliud cognitionem reflexam de eâ conſideratione: ſicut aliud eſt attentio ad Horas Canonicas v.g. aliud autem cognitio reflexa huius attentionis; nunc enim quando cognoſco me attendiſſe, vel propono me attenturum, habeo actu cognitionem de attentione, non tamen actu habeo attentionem ad verba illa Pſalmorum; & quando propono me velle in quolibet negotio diligentem attentionem adhibere, cognoſco actu & de præſenti eam attentionem, eam tamen actu non habeo; quia ſicut aliud eſt cognoſcere diuitias, aliud eas habere, ita aliud eſt cognoſcere attentionem, aliud habere re ipsâ ipſam attentionem. Quo poſito, facilè probatur concluſio; nam licet, vt quis velit peccare peccato inconſiderationis, debeat cognoſcere conſiderationem (quod ſolùm probat obiectio in contrarium facta, quia nihil volitum quin præcognitum;) non tamen eſt neceſſarium vt habeat ipſam conſiderationem; poteſt ergo Angelus in hoc inſtanti A v. g. cognoſcere ſe teneri ad cogitandum de Deo, tunc cognoſcit cogitationem de Deo, poteſt tamen non habere eam expreſſam cogitationem, & proptereà defectu illius peccare; ſicut non habendo amorem, quando cognoſcit ſe ad illum teneri, peccat: neque in hoc eſt ſpecialis difficultas in intellectu quàm in voluntate, niſi quia in intellectu vterque actus vocatur cognitio, & inde oritur confuſio, vt, dum vnus exiſtit, putetur etiam alter exiſtere.

Duplex ſtatus allatæ quæſtionis

Poteſt peccari volendo inconſiderationem mediatè.

Poteſt eſſe in eodem inſtanti peccatum & voluntas non conſiderandi.

Secunda difficultas eſt, an poſſit quis velle 3
nullo modo cogitare. Tomo 2. diſp. 13. de Angelis ſectione 4. dixi, id repugnare. Primò, quia pro eo inſtanti, quo eſt volitio, ſemper debet homo aliquid cogitare, quia non poteſt habere volitionem ſine cognitione, ergo non eſt in poteſtate ipſius ſuſpendere tunc omnem cognitionem. Pro ſequenti verò inſtanti, quando ea volitio non exiſtit, iam non videtur poſſe impedire intellectum, ne cogitet, quia quod non eſt non ligat libertatem voluntatis. Dices cum aliquibus, Species intentionales poſſunt, vt excitentur ad operandum, pendere ab eo, quod in præcedenti inſtanti non fuerit volita carentia cognitionis: quo caſu volitio exiſtens in inſtanti reali priori de non cogitando in inſtanti ſequenti eſt conditio, ne ſpecies excitentur in eo inſtanti, ergo etiam volitio præcedens poteſt impedire cognitionem in ſequenti inſtanti. Confirmatur ex dictis à nobis de vbicatione. Angelus enim vt in hoc inſtanti ſe moueat (& idem eſt de nobis) ad locum A v. g. pendet ab vbicatione præcedenti in ſpatio vicino & immediato; etiamſi tunc dum ſe mouet non exiſtat ea vbicatio; ergo excitatio ſpecierum poteſt pendere à volitione præcedenti. Reſpondeo his omnino probari, non repugnare ſpecies intellectuales pendere vt à conditione à carentiâ illius voluntatis præcedentis; addo tamen non ideò de facto id concedendum intellectui noſtro, aut angelico; quia nullam habemus experientiam, quæ ad id nos cogat, ſicut eam habemus in motu locali; cumque aliunde valdè difficulter percipiatur, quomodo res actu non exiſtens ſit conditio phyſica, vt altera

Repugnat velle nihil conſiderare.

altera determinetur ad operandum, non debemus ſine certâ experientiâ aut ratione, quæ in præſenti non datur, id aſſerere. Confirmo, quia ſemel admiſsâ eâ vi in volitione actu non exiſtente, non poſſumus vllo modo determinare, an ſit ad duo, an ad decem ſequentia inſtantia, ideoque liberum eſſet cuilibet præfigere hunc vel illum terminum. id quod abſurdum cenſeri debet.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo peccari poſſit ex inconſideratione.

Qualis inconſideratio liberet à peccato.

4 DIFFICVLTAS hæc valdè eſt grauis; quærimus enim, qualis debeat eſſe inconſideratio, vt quis, dum facit opus alioquin prohibitum, liberetur à peccato; & ſimiliter è contrario, qualis conſideratio ſufficiat ad peccandum. Ratio autem dubitandi eſt, quia ſi ex vnâ parte requiramus expreſſam cognitionem de malitiâ & oppoſitione cum lege, videmur nimiùm requirere; etenim D. Paulus 1. Corint 4. ait, *Nihil mihi conſcius ſum; ſed non in hoc iuſtificatus ſum*; ergo ſupponit, etiamſi homo non ſciat ſe peccare, poſſe tamen eſſe peccatum. Ex aliâ verò parte nihil poteſt eſſe volitum quod non ſit præcognitum; atqui ſine actuali conſideratione malitiæ non eſt præcognitio illius, ergo nec volita vllo modo, ergo nec peccatum.

Sententia Suarez & Vaſquez.

Hac de re valdè inter ſe diſſentiunt Suarez & Vaſquez: hic enim diſp. 107. agens de deliberatione requiſitâ, vt motus carnis ſint peccata, fusè proponit ſententiam Patris Suarez ex manuſcriptis (quæ poſthumè deinde edita fuêre) eamque reijcit: è contrario verò Suarez ſuprà ſect. 3. cauendam cenſet eam opinionem, quam Vaſquez defendit; fatetur tamen, negatâ Vaſquez opinione, admodum difficulter poſſe regulam aliquam generalem aſſignari.

Ego ſanè re benè perſpectâ magis in ſententiam Patris Vaſquez, quæ alioquin communis eſt, & à multis ante ipſum tradita, propendeo; & verò, ni fallor, in eam tamdem P. Suarez conſentit, vt oſtendam paulò pòſt.

SVBSECTIO PRIMA.

Noſtra ſententia proponitur.

Ad peccandum ſatis eſt noſſe eſſe prohibitum;

5 PRIMA CONCLVSIO: Quandocumque intellectus aduertit aliquid eſſe prohibitum, iam eo ipſo habet ſufficientiſſimam cognitionem ad peccandum. Hæc à nemine poteſt negari, & eſt ex terminis nota; ſolumque illam pono, vt ex clarioribus ad difficiliora gradiamur.

vel dubitare de prohibitione.

SECVNDA CONCLVSIO: Eo ipſo, quod alicui ſub dubio ſaltem proponitur, rem, quam facit, eſſe prohibitam, habet etiam ſufficientem cognitionem vt peccet. Hæc patet ex dictis totâ ferè ſectione præcedenti de ignorantiâ ſubſequente; idem enim eſt, quod ad præſens attinet, dubitare, vtrùm ex iaculatione ſequatur homicidium prohibitum; & dubitare, vtrùm ipſa iaculatio in ſe ſit prohibita. In hac concluſione omnes etiam conueniunt, neque video aliquid vllius momenti quod contra illam poſſit obijci. Dixi *quando quis dubitat*; nam licet homo non ſit certus, rem non eſſe prohibitam, dummodò formet iudicium probabile de carentiâ prohibitionis, non peccabit; quia, vt ſæpè inſinuaui, & fuſiùs dicam infrà, vt quis practicè operetur, tutè & ſine periculo peccandi, ſufficit ſi ſequatur opinionem probabilem, etiamſi minùs certam, & minùs tutam, tunc autem non habet dubium de malitiâ; dubium enim eſt, quando habet rationem ſuſpicandi eſſe malitiam aliquam in eo obiecto, & non habet principium ſufficiens vt poſſit iudicare contrarium, ſed manet intellectus quaſi ſuſpendens ſuum aſſenſum in neutram partem: de hoc ergo dubio noſtra intelligitur ſecunda concluſio; imò & omnia præcedenti diſputatione de ignorantiâ dicta ſunt in hoc ſenſu intelligenda.

Ignorans prohibitionem, neque noſcens ſe teneri ad inquirendum, non poteſt peccare.

TERTIA CONCLVSIO: Si intellectus, quando peccat, neque cognoſcit rem illam eſſe prohibitam, nec dubitat de prohibitione, neque reflexè noſcit ſe teneri ad inquirendum aut dubitandum, an ſit prohibita, non poteſt eſſe peccatum non ſolùm mortale, ſed nec veniale: hanc tradit Vaſquez ſuprà cap. 3. & 4. pro quâ refert Alexandrum, Albertum, Bonauenturam, Henricum, Gerſonem, Petrum de Tarantaſia, aliàs Innocentium V. Angelum, Siluestrum, Caietanum, 6
Armillam, Conradum, Almainum Angeſtum, Petrum Sotum, Cordubam, Paludanum, & Gabrielem: eam facilem & claram eſſe admittit Suarez ſuprà, faceturque per eam optimè explicari præcipuam difficultatem initio ſectionis tactam. Vnde ego ſic argumentor Primò: Ergo cùm aliunde poſſimus facilè reſpondere argumentis, quæ contra eam obijciuntur, certè vel ex hoc capite, quia clara, & difficultati præcipuæ perfectè ſatisfaciens, nihilque vllius momenti contra ſe habens, iure merito erit amplectenda.

Ratio concluſionum à priori.

Secundò argumentor ratione à priori, quia nihil volitum quin præcognitum; ergo niſi aliquo modo fuerit ſaltem ſub dubio præcognita malitia, non poterit nobis vllo modo nec indirectè ea eſſe voluntaria. Confirmo, Si iaculator quis ante ſe videat in vicino loco leporem v. g. qui re ipsâ leporis formam habet, & diſtinctiſſimè vt talem illum agnoſcat, iaculeturque ac occidat, quis dicet illum peccaſſe peccato homicidij, ſi ſaga aliqua ſub leporis formâ latens occiſa eſſet? certè nec Suarez, nec vllus prudens id poteſt aſſerere, non ob aliam rationem quàm ob immediatè traditam, ſcilicet, quia tali homini nec quidem ſub dubio propoſitum fuit, ibi poſſe feminam occultari; at ſi habuiſſet aliquam rationem eâ de re dubitandi, vel quia eſt in loco ſagis obuio, & vbi lepores veri non reperiuntur; quia item quaſi repentè ibi apparuerit, cùm anteà in eodem loco nihil fuerit, intellexeritque ibi frequentes eſſe tales mutationes, haud dubiè iam poſſet dici illi voluntarium illud homicidium. 7

Declaratur magis fundamentum concluſionis.

Vt verò magis ad rem noſtram inſtantia afferatur, demus, hæc omnia illi iaculatori habitualiter fuiſſe anteà nota; nihilominùs tamen, cùm vidit leporem, non magis illi occurriſſe actu de ratione dubitandi, quàm ſi alibi venaretur lepores; certè per eam ſcientiam habitualem non redditur illi cædes hæc voluntaria, cùm in actu

ſecundò

ſecundo perinde ſe habuerit ac ſi nullam omnino habuiſſet; nam ſpecierum exiſtentia in cerebro, ſi nullo modo excitantur ad operandum, tam parum iuuant hîc & nunc ad rationem actualis cognitionis & voluntarij, quàm ſi nullo modo eſſent, vt omnes quotquot benè ſentiunt fateri tenentur: & patet in dormientibus, qui eas ſpecies habent, non tamen ideò peccant; ergo ſine actuali conſideratione aut dubio de malitiâ non poteſt eſſe vllo modo peccatum Reſponderi fortè poterit, eam malitiam eſſe voluntariam, quatenus voluntas potuit & debuit imperare intellectui, vt cogitaret de illâ, vnde ſaltem in ipsâ inconſideratione fuit voluntaria. Sed contrà manifeſtè, quia vel fuit voluntati propoſitum, ſe debere hîc & nunc id mandare intellectui, vel id nullo modo occurrit: ſi non occurrit, ergo ea mandati omiſſio non fuit culpabilis, ergo nec opus ipſum ex eâ omiſſione procedens; & ſanè videtur omnino certum, ſiue mediatè ſiue immediatè, debere voluntatem agnouiſſe ſe teneri vel ad omittendum opus, vel ad imperandam inquiſitionem vlteriorem; quomodo enim, ſi nihil ei occurrit de vllâ prorſus obligatione, poterit violare voluntariè obligationem vllam? certè ex terminis videtur contrarium omnino certum.

Alia probatio conclusionis. Tertiò probatur noſtra concluſio, quia niſi eam ſtatuamus, non poteſt vllo prorſus modo determinari neque in communi, neque in particulari, neque practicè, neque ſpeculatiuè, quãdo inconſideratio excuſet à peccato, quando non, ſed relinquitur res tota planè inexplicabilis, & mille ſcrupulis obnoxia, vt ſubſect. 4. fuſiùs probabo, oſtendens Patrem Suarium vel nolentem in hanc noſtram ſententiam preſſum difficultate re ipsâ conſentire; cur ergo eam clarè & conſtanter non defendemus? eam ampliùs, dum obiectionibus reſpondeo, fortiùs vrgebo.

8 Nunc ex dictis breuiter illud argumentum pro ipsâ formo: Hæc inconſideratio vel eſt idem cum ignorantiâ inuincibili, vel ſolùm in eo ab illâ differt, quòd inconſideratio ſupponit ſpecies in intellectu, quas non ſupponit ignorantia; at ea exiſtentia ſpecierum ſi actu non excitentur eſt perinde ac ſi non eſſent; ergo ſicut ignorantia inuincibilis excuſat, excuſabit & inconſideratio. Pater Suarez à num. 21. vt probet, non requiri vllo modo talem actualem propoſitionem malitiæ (de quâ nos immediatè antè) ſed ſufficere virtualem ſeu interpretatiuam, adducit D. Thomam 1. parte q. 63. art. 3. ibi

Mens D. Thomæ explicatur. tamen D. Thomas nihil aliud docet, quàm poſſe eſſe peccatum ex ignorantiâ. quod libenter nos admittimus. Secundò in hac 1. 2. quæſt. 76. art. 4. ibi autem ſolùm ait, ignorantiam, quæ totaliter voluntarium tollit, tollere etiam peccatum; illam verò, quæ non omnino tollit voluntarium, non tollere omnino peccatum. in quo omnes conueniunt. Difficultas autem præſens ſolùm eſt, vtrùm ſine conſideratione vllâ actuali malitiæ, vel dubij de illâ, aut obligationis dubitandi, poſſit eſſe peccatum. de quo nihil ibi Diuus Thomas, ſicut nec quæſtione ſequenti artic. 1.

Difficiliùs videtur locutus art. 2. eius quæſtionis 77. nam cùm dixiſſet, *Omnis peccans eſt ignorans*, & aliunde ſæpè cum ſcientiâ cohæret peccatum, vt duo hæc ſoluat, dicit varios eſſe poſſe modos ignorantiæ; inter quos tunc ponit, vt quis habitualiter ſciat, aliquid eſſe peccatum, quod tamen in actu non conſiderat: ponit deinde varios modos, quibus id poteſt contingere, & in omnibus videtur admittere peccatum: modi autem ſunt vel per purâm diſtractionem, vel per ſomnum, ebrietatem, &c. ergo ſentit D. Thomas poſſe eſſe peccatum ex inconſideratione, quando eſt ſcientia habitualis; ad punctum autem præſens idem eſt, quòd ſit habitualis ſcientia, vel quod non ſit, ſi actu de eâ re non occurrit cogitatio, vt ſupra etiam inſinuaui.

Reſpondeo tamen D. Thomam non aduerſari nobis vllo modo; præcisè enim eâ quæſtione intendit probare, rationem ſuperiorem poſſe à paſſione impediri aliquando; quod probat ex eâ inconſideratione ortâ vel per ſomnum, vel ebrietatem, vel per diſtractionem; non autem docuit in omnibus his caſibus poſſe eſſe peccatum; alioquin docuiſſet in ſomno & ebrietate formaliter poſſe hominem habere libertatem ad peccandum. quod nullus tribuet Diuo Thomæ; licet ergo prius dixerit, in peccato eſſe aliquam ignorantiam, non tamen ideò omnia, quæ poſteà ſubdidit ad probandum præcipuum intentum de turbatione rationis per paſſionem, dixit ad peccatum ſufficere: nam ſæpiſſimè (vt omnes fatentur) turbatur ratio ſuperior ab appetitu aut parte inferiore, non tamen ideò ſemper eſt peccatum; imò ſi turbatio ſit magna, eo ipſo peccatum impedit. Quæſtione verò 78. art. 1. ſolùm agit D. Thomas de ignorantiâ ſeu errore, quando homo expreſsè id, quod non eſt malum, iudicat eſſe malum; per quod non negat D. Thomas, imò eo ipſo ſupponere videtur, debere eſſe cognitionem malitiæ. 9 *Alius locus D. Thomæ explicatur.*

Sed vrget Suarez: Certiſſimum eſt ex doctrinâ D. Thomæ, poſſe eſſe aliquam inconſiderationem voluntariam; ideò enim ait hîc quæſt. 6. art. 3. ad tertium, & art. 7. *Sicut non velle, ita & non conſiderare eſſe voluntarium*. & idem docet Scotus in 2. diſp. 42. q. 1. art. 1. (& ex Ariſtotele colligitur, qui ſecundo de Animâ cap. 5 docet, poſſe hominem actu intelligere cùm velit;) Auguſtinus 2. de Trinitate cap. 3. & lib. 15. cap. 27. Gabriel in 2 diſp 22. q. 2. art. 1. & Caietanus idem videtur inſinuare, dum ait ſufficere ad peccandum deliberationem virtualem: Durandus item, dum interpretatiuam agnoſcit eſſe ſufficientem ad peccandum in 2. diſt. 24. q. 6. num. 5. & admittit Corduba alios referens q. 17. dub. 1. in fine pro eadem doctrinâ. Reſpondeo tamen ad omnes has auctoritates vno verbo, in eis ſolùm aſſeri, inconſiderationem aliquam poſſe eſſe voluntariam. quod nos tradidimus in primâ difficultate, vbi oſtendimus poſſe optimè me nunc carere conſideratione de Deo, nihilominùs habere cognitionem reflexam de eâ conſideratione; nam ſicut cognoſcere amorem, non eſt habere amorem; ita cognoſcere viſionem v. g. de Deo, non eſt habere eam viſionem; & cognoſcere attentionem ad Horas Canonicas, non eſt habere eam attentionem; quo poſito, dico à nemine ex citatis ampliùs doceri, quàm poſſe me voluntariè carere eâ attentione; aſt tunc dabitur cognitio reflexa, quâ ego aduerto nec teneri ad eam attentionem:

Replica Suarez ex D. Thomâ:

item ex Ariſtotele & Auguſtino.

10

Satisfit citatis auctoritatibus.

Digitized by Google

tionem: ex quo capite etiam directè poteſt mihi ea inconſideratio eſſe voluntaria.

Occaſio inueniendi difficultatem in verbis horum auctorum non prouenit ex eo, quòd aliquid nobis contrarium docuerint, nec quidem apparenter, ſed quia, vt inſinuaui ſect. 1. in 2. difficultate, cùm vterque actus intellectus, & qui dicitur peccatum, & qui ad peccatum prærequiritur, vocetur conſideratio; dum negatur vnus, videtur alter negatus ab auctoribus; quis autem dubitet, aliud eſſe conſiderationem de Deo, de peccato, &c. quæ mihi eſt voluntaria; aliud conſiderationem reflexam de eâ conſideratione, quâ reflexè noſco me poſſe & teneri ad habendam alteram cognitionem? vbi obiter *P. Suarez malè pro ſe citat Ariſtotelem.* aduerto, mirari me, à P. Suario citari pro præſenti difficultate Ariſtotelem ſuprà, quaſi meritò docuerit, poſſe eſſe in poteſtate hominis cogitare cùm velit, etiamſi nulla præceſſerit de
11 obiecto cogitando conſideratio; nam ipſemet Suarez in materiâ de Angelis ſupponit, & meritò, contrarium principium vt per ſe notum; vnde, vt declaret quo pacto in Angelorum poteſtate ſit cogitare de hoc vel de illo obiecto, ait, & quidem meritò, neceſſarium eſſe vt ea omnia obiecta ſaltem imperfectè, actu tamen cognoſcat ſemper Angelus; alioquin niſi præcedente eâ actuali conſideratione, non poterit ſe ad cogitandum de vllo determinare; & ad hoc ponit cognitionem reflexam in Angelis ſuarum ſpecierum, & in eis aliquam ſaltem imperfectam de omnibus obiectis cognitionem. Vides ergo, illum ſupponere, non poſſe eſſe ipſam conſiderationem aut carentiam illius voluntariam, niſi actualis ſaltem reflexa conſideratio detur; ergo nec malitia, nec inconſideratio ipſa amari aut voluntariæ eſſe poterunt, & conſequenter nec peccaminoſæ per ſolam interpretatiuam conſiderationem, ſi actu & formaliter non eſt aliqua conſideratio.

SVBSECTIO SECVNDA.

Rationibus oppoſitis fit ſatis.

Prima ratio oppoſitæ ſententiæ. A RATIONE obiicitur contra noſtram ſententiam, quia ipſa eius facilitas, & quod tollat omnes ſcrupulos, videtur illam reddere valdè duram, ſuſpectam & moraliter incredibilem; ſequuntur enim inde maxima incommoda, ſcilicet, excuſari homines à grauiſſimis culpis, quas paſſim committunt. quod duriſſimum eſt. Sequela verò probatur; nam vix eſt vllus peccator, qui, quando peccat, faciat tam reflexionem, an ſcilicet ſatis conſideret *Secunda.* obiectum & malitiam illius. Secundò ſequitur, neminem peccare venialiter, niſi qui actu conſiderat malitiam peccati venialis vt talis; quod vix credi poteſt; quia multi viri valdè iuſti peccant venialiter; qui ita ſunt diſpoſiti, vt, ſi aduerterent eſſe veniale, potiùs morerentur quàm *Tertia.* illud admitterent. Tertiò ſequitur, peccatum
12 non imputari ad culpam, niſi quando datur actualis conſcientiæ reprehenſio; nam ſi hæc non intercedit, oportet vt peccetur ex inconſideratione; conſequens autem videtur eſſe abſurdum, nam Paulus ſuprà, etiamſi non ſentiat remorſus, ait non ideò ſe iuſtificatum eſſe; & Dauid ait, *Ab occultis meis munda me.* Hieronymus item Dialogo ſecundo contra Pelagianos *Pſalm. 18.* docet, *Sæpè aliqua malitia latet, vbi bene egiſſe arbitramur; & ideò Apoſtolus temperat ſermonem, ne fortè per ignorantiam deliquiſſet.* Gregorius primo Moralium cap. 19. ait attendendum, ne fortè ſit reatus criminis, quod putatur cauſſâ virtutis. & Caſſianus collat. 1. c. 20. 21. & 22. ob eam rationem docet valdè examinanda opera virtutum. Denique dum Scriptura reprehendit eos, qui ex conſuetudine peccandi non conſiderant quid faciunt, videtur *Quarta.* inſinuare eos peccare ſine actuali conſideratione.

His tamen omnibus facilè reſpondeo; & quidem ad primum nego ex claritate & facilitate *Reſpondetur allatis rationibus. Ad primũ.* noſtræ doctrinæ eam reddi ſuſpectam, quin potiùs inde digna digniſſima efficitur, vt ab his, qui Theologiæ myſteria declarare volunt, libenter defendatur. Nego item ex illâ ſequi vllum abſurdum. Ad primum in obiectione illatum iam diximus ſufficere ad peccatum, conſiderationem vel malitiæ, vel dubium de illâ, vel ſaltem de obligatione vlteriùs inquirendi, an ſit malum; ſi nihil horum ſit, tantum abeſt ab abſurdo dicere, non eſſe peccatum, vt omnino id neceſſariò omnes fateri debeant, &, vt paulò pòſt oſtendam, ipſe Suarez id tandem admittat; neque tam frequens eſt hæc omnimoda inconſideratio, vt P. Suarez ſupponit; quòd ſi 13
adeò eſſet frequens, mihi valdè vel inde placeret, vt vel ſic vitarentur grauiſſima peccata, quæ exteriùs nobis talia apparent, & Deus longè minùs offenderetur. quod haud leue eſſet commodum, & omnibus vehementer optandum.

Ad ſecundum de peccato veniali, admittimus *Ad ſecundam.* libenter, eam conſiderationem malitiæ vel dubij eſſe neceſſariam. quòd verò addit de viris timoratis facilè ſoluitur; nam licet, ſi omnino diſtinctè attenderent, tales fortè non committerent ea venialia; quia tamen cognitio eſt valdè leuis, vt contingit paſſim, vel certè non eſt immediata de malitiâ, ſed dubia, ideò faciliùs ea admittunt.

Replicabis: Saltem ad venialia, quæ fiunt ex *Replica.* ſubreptione, non eſt neceſſaria vlla aduertentia, imò, ſi hæc adeſſet, nullum fieret peccatum ex ſubreptione, ſufficeretque ea attentio ad mortale: ad hoc enim ſatis eſt, ſi proponatur malitia grauis, vel dubium de illâ, vel obligatio vlteriùs inquirendi; minus autem quàm hoc non poteſt requiri ad veniale, ſi ſemel neceſſaria ſit actualis conſideratio. Reſpondeo, me *Solutio.* paulò pòſt ſpecialiter hac de re tractaturum; interim dico, illud idem ex parte obiecti, quod ad mortale ſufficit, poſſe ita imperfectè & remiſsè ex parte modi proponi, vt non ſufficiat ad mortale, ſed ad veniale; debet enim cognitio habere aliquam claritatem, & intenſionem certam, vt poſſit voluntatem conſtituere in ſtatu perfectæ libertatis: quod vel inde patet, nam etiam in ſomnio ſæpè ſolet proponi aliquod obiectum eſſe peccaminoſum, non tamen ideò homo tunc eſt liber, etiam ex parte cognitionis; & hoc admittere etiam debet ipſe P. Suarez; nam licet dicamus dari poſſe peccatum ſine conſideratione, negari tamen non poteſt, quin poſſit eſſe imperfecta aduertentia ad contrarietatem cum regulâ, quæ ſufficiat ad veniale, non

verò ad mortale; ergo non eſt deſumenda ea diuerſitas ex parte veritatis cognitæ, ſed ex parte intenſionis, claritatis, &c. quâ illud idem noſcitur. quo poſito dicimus, omne omnino peccatum, etiam ex ſubreptione, requirere aliqualem actualem aduertentiam.

Ad tertiũ.

14 Ad tertium, de conſcientiæ reprehenſione, libenter admitto eam requiri in hoc ſenſu, non quaſi quis doleat, quòd malè fecerit, ſed, vel quòd videat reflexè ſe malè agere; vel certè in obiecto ſeu actione, quam amat, videat aut timeat malitiam; aliàs per ſe videtur notum, non poſſe eſſe voluntariam malitiam. Ad teſtimonium è Paulo benè reſpondet Vaſquez, Apoſtolum non timuiſſe, eò quòd non noſcens ſe malè agere, nihilominùs peccare potuerit, ſed quia fortè anteà eum perfectâ ſcientiâ peccauerat, iam verò oblitus erat ſe peccaſſe; & hoc idem rectè applicatur ad locum Dauidis, *Ab occultis*, id eſt, ab eis quorum non recordor, *munda me.*

Pſal. 18.

Satisfit auctoritatibus.

Ad Hieronymum, Gregorium & Caſſianum dico, meritò eos dicere eſſe neceſſariam aduertentiam, quia ſæpè ea cognitio ad veniale ſufficiens eſt valdè exigua; & poſteà labitur è mente, & putat quis ſe benè operatum, vbi admiſit veniale. Ad Gregorium fortè etiam dici poterit, eum magis voluiſſe monere, poſſe aliquam externam occaſionem incurri ſub prætextu bono; vnde tamen poſteà ſequatur tentatio grauis ad peccandum; vt cùm quis bono zelo agere incipit cum feminâ, & poſteà inde in peccatum labitur; & verba illa, *Ne fortè ſit reatus criminis, quod putatur cauſſa virtutis*, ſatis id indicant; nam cauſſa virtutis non dicitur ipſum opus bonum; illud enim eſt ipſa virtus; occaſio autem faciendi opus dicitur cauſsâ virtutis. Denique, quòd Scriptura reprehendat eos qui ex conſuetudine peccant, quaſi non conſiderent, præciſè probat, minui in eis conſiderationem; quæ ſi fuiſſet magis intenſa retardaſſet eos à peccato; nullam autem eos habuiſſe nullatenus inſinuat.

Aliud argumentum P. Suarij.

Secundò argumentatur Suarius, quia ſi quis conſiderat aliquid eſſe malum, & non cogitat, vtrùm ſit veniale aut mortale, nihilominùs peccat à parte rei vel venialiter vel mortaliter; non
15 enim datur medium inter ea duo peccata: atqui nec poteſt dici peccare mortaliter, nec venialiter, ſi vera eſt noſtra doctrina, ergo. Maiorem probat, quia illi licet occurrerit ibi eſſe malitiam, nihil tamen occurrit de mortali; ergo mortalem non poteſt contrahere iuxta noſtra principia; nam ſicut nullam contraxiſſet, ſi nulla occurriſſet, ita nec grauem contrahet, ſi grauis non occurrit: ſicut enim ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis. Nec poteſt dici contraxiſſe ſolam venialem; id enim in re morali eſt valdè falſum, & expoſitum grauiſſimis periculis; nam ſi id dicatur, Ferè omnia peccata erunt venialia, præſertim in hominibus vulgaribus, qui dum peccant, vt ſummùm reprehenduntur interius, quod malè agant, vtrùm autem mortaliter, non cogitant: & idem eſt de eo qui iecit ſagittam, aut ignem applicuit; hic enim ſi præuidit futurum aliquod incommodum, non tamen aduertens, quale illud futurum eſſet, tamen ſi hominem occidat, verè eſt homicida & irregularis, quia ſe expoſuit voluntariè huic periculo. Furentur item duo cum eadem omnino aduertentiâ abſque vlteriori ponderatione, & vnus furetur centum, alter decem, haud dubiè grauiùs peccat qui plus eſt furatus, ergo non venialiter, ſed mortaliter ille peccauit; ergo circumſtantia etiam non conſiderata potuit hîc & nunc eſſe voluntaria indirectè. Hæc fuſius ibi P. Suarez num. 23. & 24.

Solutio allati argumenti ex P. Vaſquez.

Reſpondet benè Pater Vaſquez cap. 3. vt alicui imputetur peccatum mortale non eſſe neceſſariam conſiderationem mortalis & venialis ſub his terminis: hæc enim ratio non eſt de eſſentiâ peccati in genere moris, ſed quid conſequens illam; quare ſatis eſt cognitionem verſari circa malitiam grauem, quâ Deus offenditur; 16
cetera enim ex naturâ rei conſequuntur; alioquin gentiles, qui nec habuerunt, nec potuerunt habere diſtinctionem mortalis & venialis, & conſequenter ea inconſideratio non potuit eis eſſe voluntaria, etiam eo modo, quem Suarez requirit, id eſt habitualiter, non peccaſſent mortaliter nec venialiter; ſufficit ergo, ſi ſciant diſtinguere inter graue & leue peccatum, licet nihil de auerſione aut non auerſione à Deo, de inferno aut Purgatorio cognouerint.

Argumentum Suarij nimium probat.

Addo ego vlteriùs, argumentum P. Suarez videri nimiùm probare; ipſe enim in eo exemplo de proiiciente ſagittam cum cognitione confuſâ damni alicuius in communi inſinuat, ſi re ipsâ hominem occidat, peccare peccato homicidij (iam non ago, vtrùm irregularitas contrahatur, quia hoc ad punctum malitiæ, de quâ præciſè agimus, eſt accidentale) ſi verò occidiſſet feram, non contracturum tale peccatum, ſed aliud minus. Idem eſt in alijs duobus; quorum vnus cum æquali cognitione furetur centum, alter decem aut duo, vnum peccare venialiter, alterum mortaliter; hoc autem planè videtur falſum, & contrarium ipſimet Suario; falſum, quia malitia & grauitas actionis non petitur ab effectu caſuali, qui poſteà contingit; quod ipſemet Suarez optimè docuerat ſect. 2. num. 12. vbi hæc ait: *Ratio culpæ non pendet ex re extrinſecâ & merè caſuali; quòd autem contingat ibi* (ſcilicet vbi putat eſſe feram) *eſſe amicum vel inimicum, eſt omnino caſuale & extrinſecum.* hæc ibi Suarez. Vnde argumentor in noſtro caſu: Si dubitat iaculator, an ibi ſit homo, an ſit fera, per accidens eſt ad peccatum, quid ibi re ipsâ ſit; ergo ex euentu ipſo non poteſt deſumi malitia actus; nec poteſt
probabiliter dici, Si non fuiſſet homo, ſed aliquid aliud, cuius læſio leuis eſſet, talem peccaturum venialiter, mortaliter verò, ſi reuerà fuiſſet homo; hoc, inquam, à nemine docebitur, ergo non ex euentu, ſed ex diuerſitate apprehenſionis res eſt iudicanda; & idem eſt de furibus: cùm enim obligatio attendendi ſupponatur à Suario eadem, eodem item modo voluntaria ea non conſideratio non poteſt dici, quòd vnus grauiùs peccet altero, ex eo, quòd vnus in ſacco poſteà inuenerit plures ducatos quàm alter in ſuo, ideoque maius damnum in re ipsâ effecerit quàm alter. Hæc dicta ſint, ad oſtendendum argumentum eius debere ab ipſo ſolui, vtpote nimiùm valdè probans, & quidem contra ipſius principia. 17

Reſpondetur amplius

Iam vltimò reſpondeo ad ea abſurda negando,

Digitized by Google

argumento Suarij. do, omnia ferè peccata eſſe venialia, etiam in vulgaribus hominibus; nam licet non ita diſtinctè, apprehendunt tamen rationem grauis mali vel exigui: & vix eſt morale homini obijci, ſe facere aliquod damnum, niſi aliquo modo occurrat graue an leue, vel ſaltem ratio dubitandi, an ſit graue; quo caſu licet reuerà graue non ſit, grauiter peccat; ſicut dubitans, an ſit homo, committit peccatum homicidij, dum iaculatur, etiamſi reuerà hominem non occidat; & hinc dico, si, qui cogitat de aliquo damno ex iaculatione, neceſſariò occurrere aliquam materiam; nam vix hominibus talibus occurrit præciſa & quaſi abſtracta ratio damni vt ſic; quia illæ ſpecies de damno excitantur ex aliquibus particularibus obiectis, & ideò particularia damna repræſentant. ſi ergo ea proponuntur ſaltem ſub dubio vt grauia, tunc grauiter peccat, ſi non niſi vt leuia, leuiter. In exemplo de fure res eſt clarior, quia ſi furtum proponatur vt malum, quia nociuum, eo ipſo quòd agnoſcat ſe plus furari, non poteſt non agnoſcere ſe plus nocere: ſicut repugnat, vt qui accendit totum frumentum, non videat ſe plus damni inferre, quàm ſi duas tantùm ſpicas accepiſſet; quòd ſi tanta eſſet hominis illius ſtupiditas, vt id non putaret, facilè admitterem, eum non grauiùs tunc peccaturum comburendo mille, quàm comburendo vnam. neque in hoc eſt vel leue abſurdum.

18

SVBSECTIO TERTIA.

Oſtendo in noſtram ſententiam conſentire Patrem Suarez.

Doctrina P. Suarij. Iam pro complemento huius dubij ſolùm reſtat oſtendere, quod ſuprà promiſi, Patrem Suarez in noſtram ſententiam tandem conſentire: ait ergo num. 28. vt cenſeatur quis liberè nolle conſiderare, & conſequenter, vt malitia, quæ reperitur in obiecto, ſit voluntaria indirectè, neceſſum eſſe præcedere in intellectu iudicium aliquod circa rem agendam, cum ſufficienti reflexione & ponderatione ipſius obiecti, & cum aliquâ ſaltem imperceptibili collatione commodi aut incommodi, neceſſitatis vel indifferentiæ talis obiecti & bonitatis eius; ſuppoſito autem hoc iudicio exiſtente, antequam voluntas amet obiectum, habet libertatem impetandi intellectui examen maius illius obiecti; quòd ſi non faciat, iam cenſetur indirectè amplecti malitiam, quæcumque eſt in eo obiecto. *Doctrina Suarij conſentit cum ſententiâ authoris.* Hæc Suarez; in quibus videtur noſtram ſententiam docere, ne dicamus aliam manifeſtè falſam doctrinam ibi tradere; ſuppono enim, illum, quando ait, debere in intellecto iudicium aliquod reperiri de commodo aut incommodo neceſſitatis vel indifferentiæ, ſeu bonitatis obiecti, non loqui præcisè de bonitate aut commoditate phyſicâ; nam hęc ſola cognitio, ſi nihil occurrat de malitiâ & bonitate morali, eſt omnino impertinens ad bonitatem moralem actus, licet ad phyſicam conducat; vt patet euidenter in exemplo, quo ipſe ſæpè vtitur de venatore. Hic enim poteſt dubitare tunc, an ſit ei vtilius iaculari, ob periculum ne ſibi noceat; vel dicam meliùs, quia fortè errabit, euadet fera, & amittet pulueres, & ſatiùs eſſet aduenientem ſocium expectare, qui certiùs iaculabitur, &c. tunc enim ſatis diſtinctè vtilitatem & phyſicam bonitatem ille homo conſiderat, ideò liberè iaculatur; ſi tamen nec minimum dubium in eo excitetur, quòd poſſit ibi eſſe homo, admittit Pater Suarez illum nullo modo tunc peccare. Idem eſt de altero, qui die Veneris, nihil de prohibitione cogitans, ſed putans eſſe diem Dominicam, dubitat, an debeat has carnes comedere, quia non ſatis videntur molles, recentes, &c. ea enim libertas non ſufficit, vt ſi comedat carnes, peccet contra præceptum abſtinentiæ aut ieiunij. Imò ipſemet Suarez benè admittit, etiamſi homini excitetur dubium de malitiâ morali in vnâ ſpecie aut in vno indiuiduo, & non in alio. V.g. occurrit iaculanti dubium, an ibi ſit fera, an verò inimicus; quod verò ſit ibi proprius parens, nullo modo occurrit; ait optimè P. Suarez in eo caſu talem, ſi ſine vlteriori diligentiâ iaculetur, non contrahere malitiam parricidij, ſed, vt ſic dicam, hoſticidij; & tamen tunc ratione dubij abſolutè erat moralis obligatio inquirendi; nec ideò ea negligentia efficit voluntariam eam circumſtantiam, de quâ nihil occurrerat; ergo quando ait P. Suarez debere eſſe collationem commodi & incommodi & bonitatis obiecti, intelligi nequit de ſolâ bonitate phyſicâ, quia ſi hæc ſola occurrit, moralis malitia non poterit etiam iuxta ipſius principia eſſe voluntaria nec indirectè; ſicut nec indirectè eſt voluntaria ea circumſtantia parricidij, quia de illâ non occurrit dubium, etiamſi occurrerit abſolutè non ſolùm dubium, ſed certitudo de aliâ malitiâ. & hoc omnino puto à Patre Suario ibi doceri. Quòd ſi ſemel loquatur de conſultatione commodi vel incommodi bonitatis ſeu malitiæ moralis, iam eo ipſo docet, quod omnes alij, ſcilicet, peccatum eſſe non poſſe, niſi fuerit aliqua ſaltem ſub dubio apprehenſio malitiæ moralis, aut certè apprehenſio, quòd teneatur vlteriùs inquirere, quid ibi ſit in eo genere. in quo dubitat, vtrùm res illa prohibita & mala ſit; vnde tandem concluditur, non poſſe eſſe vllo modo peccaminoſam omnimodam inconſiderationem malitiæ moralis.

19

20

Dixi *in eo genere in quo dubitat*, quia etiamſi actio exterior in ſe habeat plures malitias morales, ſi tamen homini non occurrit dubium niſi in vno genere, de alio autem nihil cogitans negligit vlteriorem inquiſitionem, tunc ſola ea malitia, quæ priùs occurrerat, erit voluntaria indirectè, ceteræ verò nullo modo contrahentur; quia eas tunc nullo modo cenſetur homo amplexus, cùm de eis nec quidem primam habuerit apprehenſionem. & de hac inconſideratione ſatis. *Si actio habeat plures malitias, ea ſola contrahitur quæ cognoſcitur.*

SECTIO TERTIA.

In quo differat cognitio ſufficiens ad veniale à requiſitâ ad mortale.

Res hæc in praxi ad dubia grauiſſima diſſoluenda valdè neceſſaria eſt, non minùs tamen difficilis; & ex dictis in præcedentibus oritur ratio dubitandi; cùm enim videatur neceſſaria cognitio eius circumſtantiæ quæ dat mali-

malitiam, videtur non poſſe cognitio vlla ſuffi-cere ad veniale, non verò ad mortale, niſi eâ apprehendatur illud obiectum vt venialiter
21 tantùm malum: quod principium valdè durum apparet, eò quòd ſæpè venialiter peccetur ſine diſtinctione tali inter veniale & mortale. De hoc dubio aliquid dixi inter reſpondendum argumentis Patris Suarez; quod iam fuſiùs eſt declarandum.

SVBSECTIO PRIMA.

Quorumdam ſententia reijciuntur.

Doctrina quorumdam recentiorum.

AVDIVI quoſdam recentiores, qui diſputantes, vtrùm cum ignorantiâ inuincibili Dei poſſit eſſe peccatum mortale dignum pœnâ æternâ, dixerunt, eò ipſo quòd alicui homini proponatur obiectum vt malum graue, & tamen homo ſine maiori inquiſitione illud amplectatur, fieri illi voluntariam totam quantam malitiam in tali opere re ipsâ repertam; ideòque etiam cum inuincibili ignorantia Dei hominem poſſe contrahere malitiam grauem offenſæ diuinæ: quod explicant exemplo illius, qui aduertens ſe incurrere periculum maximum, ſi ſe proijceret in puteum, nihilominùs ſe proijcit, nòn ampliùs indagando, quale ſit illud periculum; cenſetur enim talis ſe exponere, & voluntariè acceptare quæcumque inde mala re ipsâ ſequantur. Ex quâ doctrinâ poſſet in præſenti dici, eum qui aliquod obiectum iudicat malum, & ſine vlteriori indagatione illud amplectitur, eo ipſo voluntariè velle quidquid in eo obiecto eſt malitiæ; vnde ſi ſit mortalis malitia, illum peccare mortaliter, venialiter verò ſolùm, ſi ſit venialis.

Reiicitur.

Hæc tamen doctrina meo iudicio euidenter eſt falſa, & ea dictis in præcedentibus ſufficienter refutatur; vtor enim eo principio, quod ex
22 ſect. 2. Patris Suarij num. 14. poſui, & ex ſe eſt euidentiſſimum, malitiam ſcilicet actus non pendere ab effectu quaſi extrinſeco & per accidens ſeu caſuali; vnde infero, Si duo cum æquali omnino dubio operentur, non poſſe probabiliter dici, vnum peccare venialiter, alterum verò mortaliter, ex eo, quòd re ipsâ vnius obiectum erat prohibitum grauiter, alterius verò ſolùm leuiter: quòd enim re ipsâ extiterit ea differentia prohibitionis, fuit merè caſuala reſpectu operantium, ergo. Confirmo ſeu explico argumentum, ſupponendo ieiunium v. g. vel quodcumque aliud ſit opus, poſſe imperari ſub peccato graui, & poſſe ſub veniali tantùm; da ergo hodiernum ieiunium eſſe imperatum ſub mortali, & craſtinum ſub veniali tantùm, me interim omnino inſcio; ſi ego hodie agnoſcens eſſe prohibitum, non tamen diſtinguens, vtrùm grauiter an leuiter, non ieiuno; & eodem planè modo dubitans cras etiam non ieiuno, non poteſt probabiliter dici, me hodie peccare mortaliter, & cras ſolùm venialiter; nam cognitio, volitio, &c. eodem modo ſe habuit hodie ac heri, ergo non poſſum dici magis amaſſe etiam indirectè malitiam hodie quàm cras, aut è contrario. Quòd enim fuerit ea differentia præceptorum re ipsâ reſpectu mei eſt omnino per accidens; ergo inde non creſcit aut minuitur malitia mei actus; alioquin ſi re ipsâ nullum fuiſſet præceptum, tunc ego re ipsâ nec venialiter peccaſſem. quod abſurdiſſimum eſt.

Duo operantes cum æquali dubio contrahunt æqualem malitiam, etſi prohibitio ſit inæqualis.

Soluitur tacita obiectio.

Fortè obijcies, id neceſſariò debere concedi ſaltem in aliquibus caſibus; nam ſi quis dicat actu formali voluntatis, Ego amplector malitiam, quæcumque ibi ſit, & non aliam, non poteſt dici, eſto tantùm ſit venialis, illum tamen peccare mortaliter, cùm non voluerit niſi quæ eſt & ibi ſolùm ſit venialis; ſi autem eſſet malitia mortalis, negari non poſſet, quin ille peccaſſet mortaliter, cùm amplexus fuiſſet malitiam, quæ ibi reperta fuit; ergo in eo caſu grauitas aut leuitas eius peccati pependit ab eo, quod erat caſuale reſpectu ipſius operantis.
Reſpondeo, me eamdem difficultatem habere 23
in eo caſu quam in præcedentibus, quos poſui, ideò dico, Si ille apprehendit ſaltem ſub dubio eſſe poſſe ibi grauem, peccaſſe mortaliter; etiamſi dixerit ſe nolle amplecti, niſi eam quæ reuerà eſt, & reuerà non ſit grauis; nam tunc apprehenſo periculo grauis malitiæ in eâ actione, eo ipſo quòd hanc voluit, indirectè eſt illi voluntaria ea grauis malitia, etiamſi directè dicat ſe nolle plus amplecti quàm in eâ actione reuerà ſit. Quòd ſi in eo caſu non occurrit illi malitia grauis, ſed leuis in hac aut illâ materiâ, tunc dico, illum ſolùm venialiter peccaſſe, etiamſi re ipsâ grauis ſit; quia hæc grauitas iam ſupponitur inuincibiliter ignorata; ergo non poteſt eſſe nec quidem indirectè voluntaria.

Reſpondetur ad exemplum ſententiæ aduerſæ.

Hinc reſpondeo ad exemplum, quod hi recentiores afferebant de homine ſe voluntariè in puteum proijciente. Dico enim, illi etiam tunc non eſſe nec quidem indirectè voluntaria quæcumque mala, quæ in puteo re ipsâ ſunt, ſed ea quæ ſub dubio ibi apprehendit; v. g. vel quòd eſſet ſuffocandus, vel collum fracturus, vel poſteà ei non eſſet futurus liber egreſſus inde; quæ pericula ſub dubio ſaltem imperceptibiliter occurrere poterant; at ſi daremus hunc caſum extraordinarium, quòd ibi eſſet locus ſiccus & amplus, ac ſine læſione vllâ cadens inueniret feminam pulcherrimam, quæ eum incitaret, & de facto induceret ad peccandum, nemo prudens dicet, illum ſe in puteum proijciendo peccaſſe contra caſtitatem, exponendo ſe tantæ tentationi; ergo non fuit illi voluntarium omne malum, quod re ipsâ ibi eſt, ſed quod ei occurrerat vt in eo loco poſſibile. Vnde concludo, eum, qui ignoraret inuincibiliter Deum, vt ſupponimus pro præſenti caſu
(vtrùm enim poſſibilis ſit talis ignorantia infrà 24
ſuo loco dicam) non poſſe vllo modo contrahere malitiam offenſæ Dei, licet agnoſceret ſe malè agere; non enim poſſet ei occurrere eſſe periculum offendendi Deum, cùm Deum inuincibiliter ignoraret; conſtet ergo eam ſententiam omnino eſſe falſam. Adde, per eam non explicari quod quærimus, qualis ſcilicet debeat eſſe inconſideratio, quæ rem grauem efficiat peccatum ſolùm veniale.

Sententia P. Vaſquez dubia.

Secunda ſententia poteſt eſſe Patris Vaſquez ſuprà num. 11. vbi non ſatis mentem ſuam declarando docet, ad mortale ſufficere conſiderationem malitiæ aut periculi in vniuerſum, dummodò ea cognitio ſit perfecta; nam qui ſciens aliquid eſſe malum illud proſequitur, moraliter

ter ſe exponit periculo, ideoque mortaliter peccat, niſi probabiliter iudicet eſſe veniale. Dixi, in hac doctrinâ non ſatis ſe declarare Patrem Vaſquez; non enim explicat, vtrùm ille etiam mortaliter peccet, caſu quo res ipſa in ſe ſolùm ſit venialiter prohibita, an verò præcisè, caſu quo grauiter prohibita; ſeu, an mortaliter in omni caſu peccet, quidquid poſteà re ipsâ ſit circa grauitatem aut leuitatem prohibitionis.

Reiicitur.

Vt ergo nos rem intelligamus (quidquid de mente Vaſquez ſit) dico, Si illius doctrina in primo ſenſu accipiatur, eam omnino relabi in ſententiam recentiorum paulò antè impugnatam, &, vt dixi, ferè improbabilem. Si verò in ſecundo ſenſu loquatur, tunc probabilius diſcurrere; adhuc tamen doctrinam eſſe difficilem, quia deberemus valdè multos damnare peccati mortalis in innumeris materijs venialibus, maximè rudiores homines: dum enim mentiuntur, ſciunt ſe malè agere, non tamen diſtinguunt inter mortale & veniale; iurant ſine neceſſitate
25 aſſerendo verum, & agnoſcunt ſe malè agere, & in alijs multis ac frequenter occurrentibus materijs; quis autem dicat eos in omnibus mendacijs leuibus, iuramentis veris, verbis otioſis, &c. peccare mortaliter, eò quòd agnoſcentes ſe malè agere ſine maiori diſtinctione venialis & mortalis peccauerint? certè dura admodum eſſet hæc doctrina. Pro huius rei deciſione ſit

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid in hac quæſtione probabilius.

Peccanti ſemper occurrit obiectum eſſe leuiter vel grauiter malum.

SVPPONO Primò, probabile eſſe omnibus hominibus non planè ſtupidis, quandocumque ante opus faciendum occurrit in contrarium, illud eſſe malum moraliter, occurrere eo ipſo ſaltem imperceptibiliter, an ſit graue malum, an leue; vel certè occurrere, ſe debere id reſcire. Inducor in hanc ſuppoſitionem eâ ratione quam præcedenti ſubſect. tetigi, ſcilicet, hominibus rarò occurrere ſolùm rationes abſtractas, quin aliqua ſub eo genere ſpecies ſtatim occurrat ſaltem ſub dubio; quia intentionales ſpecies tunc excitari ſolent ex rebus particularibus, ideò ſemper repræſentant aliquid de ratione differentiali; ſic ei, qui vult proijcere ſagittam, dum occurrit ſe fortè illaturum tunc damnum aliquod, certè non occurrit ei damnum in omni ſuâ abſtractione; neque enim occurrit illi damnum prout abſtrahit à damno, etiam in honore & famâ, alioquin etiam peccaret in hoc genere; quod nullus dicet; neque occurrit, quòd ſit Regem Sinarum in ſiluis Bohemicis occiſurus, vt etiam paulò antè dixi de proijciente ſe in puteum: occurrunt ergo tunc damna ibi probabiliter & moraliter poſſibilia. Sicut ergo, quando occurrit damnum, non obijcitur in eâ vniuerſalitate, ſed ſemper in aliquâ aut aliquibus materijs ſaltem ſub dubio; ita ſimiliter, quando in determinatâ materiâ occurrit eſſe peccatum ſeu malum morale, non ita nudè occurrit, vt aliquo modo vel poſitiuè etiam non iudicet, an ſit graue, an ſit leue; licet enim fortè ſub illis terminis mortalis & venia-
26 lis, quia ſunt obſcuri, non occurrat; vt in Ethnicis omnes debemus admittere; & ſuprà inſinuaui ſaltem ſub alijs communioribus, graue ſcilicet aut leue damnum, non dubito, quin ordinariè obijciatur, vel certè ſi iudicatiuè non obijcitur, ſaltem ſub dubio, quòd ſit malum graue. Hinc

Non peccatur mortaliter, niſi occurrat grauis malitia.

DICO PRIMÒ: Communiter loquendo non peccatur mortaliter, niſi proponatur voluntati grauis malitia in obiecto. Hæc patet ex præcedenti ſuppoſitione; ſi enim communiter & ordinariè non proponitur niſi determinatè vel grauis vel leuis; & quando proponitur leuis, tunc certum ſit non poſſe eſſe mortale; ergo communiter non peccatur grauiter ſine propoſitione malitiæ grauis. Quando dico *ſine propoſitione*, non intelligo neceſſariò debere eſſe iudicium vel aſſenſum de eâ grauitate; ſufficit enim, ſi ſit dubium; tunc enim eo ipſo, quod ſine vlteriori diſquiſitione pergit, cenſetur indirectè velle eam grauem malitiam, vt diximus ſuprà, agentes de ignorantiâ ſubſequente.

Si occurrat rem eſſe præciſe malam, & nihil de grauitate, non peccatur mortaliter.

DICO SECVNDÒ: Si in caſu aliquo minùs frequenti occurrat præcisè illud obiectum eſſe malum, & nihil occurrat de grauitate nec de dubio circa illam; nec in Chriſtiano occurrat quidquam de inferno aut inimicitiâ Dei, in gentili verò independenter ab his duobus, quæ ipſe ſæpè ignorat, non occurrat rem illam eſſe valdè malam, ſed præcisè malam eſſe, videtur longè probabilius non incurri malitiam mortalem, etiamſi res ipſa, quam admittit, alioquin ſit materia grauis peccati. Hanc videntur inſinuare Hieronymus ab Angeſto, Almainus & Corduba apud Vaſquez ſuprà, dum dicunt, tunc iudicium rationis eſſe imperfectum & inſufficiens ad peccandum mortaliter, quando ſolùm in genere proponitur aliquod eſſe malum.

Probatur concluſio.

Probo autem concluſionem meo iudicio efficaciter, quia duriſſimum eſt dicere, hominem cum tali cognitione, ſi dicat leuiſſimum vel iocoſum mendacium, peccare mortaliter; ergo tunc pec-
cat ſolùm venialiter; ergo etiamſi materia eſſet 27
grauis in ſe ipsâ, ſi tamen cum eadem planè cognitione proceſſiſſet, ſolùm peccaſſet venialiter. Hanc conſequentiam probo ex dictis contra primam ſententiam, quia grauitas malitiæ in actu non poteſt deſumi ex re planè caſuali & extrinſecâ reſpectu operantis; quale eſt, quod re ipsâ illud mendacium ſit in ſe grauiter aut leuiter prohibitum, cùm operans non plus præuiderit aut debuerit præuidere, nec amauerit plus aut minùs in vno caſu quàm in altero; ergo ſi in vno ſolùm venialiter peccauit, etiam in altero.

Obiectio.

Fortè retorquebis argumentum contra me: In vno caſu, ſi malitia ſit grauis, peccat mortaliter, ergo in altero, etiamſi re ipsâ ſit leuis, peccabit mortaliter; quia idem dicendum eſt in vno caſu ac in altero. Reſpondeo Primò, magis certum videri, quòd, ſi ex ſolâ eâ cognitione dicat mendacium iocoſum, non peccet mortaliter; vix enim puto id ab vllo negandum, quàm quòd, ſi faceret cum eâ imperfectâ cognitione caſu rem grauem, peccaret mortaliter; ergo meliùs poſſum ego aſſumere illud antecedens, quàm obijciens oppoſitum. Ratio à priori eſt, quia ex defectu conſiderationis faciliùs non contrahitur tota malitia, quæ eſt in obiecto, quàm contrahatur plus quàm in eo ſit. Re-

Soluitur Primò.

Secundò. Ratio concluſionis à priori. ſpondeo Secundò, & hæc ſit ſimul probatio à priori huius concluſionis, quia (vt benè ait P. Vaſquez num. 11. in fine, agens de ſemiplenâ aduertentiâ in ſemidormientibus, &c. de quâ nos paulò pòſt) mortale, cùm diſſoluat amicitiam Dei, hominem priuet gratiâ & iure ad gloriam, ac æternis grauiſſimiſque ſupplicijs adiudicet, res eſt grauiſſima; & non eſt credendum tam facilè homines in illud cadere, vt ex quacumque cognitione imperfectâ malitiæ incurrant tam ingentia damna: hoc principium,
28 quod haud dubiè cuilibet rem prudenter conſideranti ex terminis videtur notum, applico ego ad meam concluſionem, & ex eo ſic infero; Ergo non eſt credendum, quòd ex eo præcisè, quòd homini res appareat mala, etiamſi nihil occurrat de grauitate illius, & quidem inuincibiliter (id enim ſupponimus iam) eo ipſo debeat incurrere ſummam eam malitiam & ſumma ea damna; certè id ego mihi perſuadere vix poſſum; ergo tunc non peccat mortaliter. Confirmatur hæc ratio; Ad grauiorem culpam requiri plus de cognitione quàm ad leuiorem; ergo cognitio non apprehendens malitiam grauem, ſed malitiam confusè ſine diſtinctione, non ſufficit ad mortale. Probo hanc conſequentiam, quia cognitio minor hac nec ad veniale ſufficit; ergo hæc quæ eſt minima ſolùm ſufficiet ad veniale, & non ad mortale.

Soluitur alia obiectio. Contra hanc concluſionem ſolùm poteſt obijci, quòd inde ſequatur, excuſari innumeros à peccatis mortalibus. quod Patri Suarez ſuprà videbatur durum. Reſpondeo Primò, mihi potiùs id videri optandum, cùm per hoc Deus longè minùs offendatur, vt dixi ſuprà; neque poteſt hæc ſententia iudicari laxa, quia in eâ agitur de caſibus, in quibus datur inuincibilis ignorantia vel inconſideratio; ergo non poteſt hæc doctrina eſſe cauſſa liberiùs amplectendi talia obiecta; ſolùm enim eſt diſcuſſiua actionis iam factæ, & (vt ſic dicam) ſpeculatiua circa præterita, non practica circa ſuum obiectum. Fortè in ordine ad obligationem confeſſionis poſſet quis eâ vti non confitendo tales actiones, quia diceret eſſe veniales. Verùm cùm res ſit dubia, ſaltem ſub dubio tenebitur eas confiteri. Reſpondeo Secundò, huic inconuenienti, ſi quod eſſet, ſufficientiſſimè occurſum per ſuppoſitionem præuiam ante concluſionem, quâ diximus, raro ita proponi eam malitiam ſine diſtinctione, ideoque raro ſequi eam excuſationem.

29 *Non omnis cognitio malitiæ grauis ſufficit ad peccatum mortale.* DICO TERTIÒ: Eſto ex parte obiecti proponatur malitia grauis, imò expreſsè infernus & offenſa Dei, non tamen continuò ſequitur, illum hominem habere cognitionem ſufficientem ad peccandum mortaliter; ſed poteſt eſſe tunc adeò imperfecta & tenuis ea cognitio, vt ad ſolum veniale ſufficiat. In hac videntur omnes omnino conuenire; nam ſupponunt in ſemidormientibus, ſemiebrijs, in motibus primò ſecundis dari poſſe libertatem ſufficientem ad peccandum venialiter, non tamen ad mortaliter; defectus autem libertatis tunc ex cognitionis imperfectione prouenit, vt per ſe conſtat: nam ſi ratio ſeu intellectus expeditus ſit, voluntas naturaliter loquendo ſemper eſt libera, quia nihil omnino eſt vnde neceſſitetur.

Porrò tunc defectum eius cognitionis conſiſtere non ſolùm quaſi ex parte obiecti (vt dicebamus præcedenti concluſione) quatenus non proponit grauitatem illius, ſed etiam propoſitâ grauitate, &c. adhuc verè eſſe eam cognitionem inſufficientem, etiam ab omnibus ſupponitur; & experientiâ id probo: nam in ſomnijs ſine vllâ nec quidem ad peccandum venialiter ſufficiente libertate ſæpè proponitur graue peccatum, infernus, cælum, &c. ergo in ſemidormientibus poterit idem proponi cum ſemiplenâ tantùm deliberatione, ita vt libertatem ſolùm ad veniale conſtituat. Patet conſequentia, quia ſi ſomnus perfectus impedit deliberationem ad mortale & veniale ſeu ad omne peccatum, etiam tunc quando datur ea cognitio expreſſa inferni, ergo ſemiſomnus impediet mediâ ex parte eamdem libertatem, etiam ſtante eâ expreſsâ cognitione inferni; ergo tunc non erit potentia ad peccandum mortaliter.

Solùm in præſenti reſtat, dare regulam aliquam generalem quando talis reperiatur cognitio. Res tamen hæc valdè difficilis eſt, quia pendet ex varijs circumſtantijs; Primò ex ingenio & iudicio huius aut illius; vbi enim vnus exiſtimaretur habuiſſe ſolùm ſemiplenam, alius habuit pleniſſimam: pendet item ex corporis diſpoſitione; poteſt enim vel ratione morbi, vel ratione paſſionis, ita turbari ratio, vt planè non cenſeatur ſæpè nec quidem ad peccatum veniale habere libertatem. P. Vaſquez ſuprà ex Caietano præcisè recurrit ad ſimilitudinem cum ſemidormientibus aut ſemiebrijs; ait enim, quando quis ita imperfectè aduertit, ſicut hi, tunc cenſendus eſt habere cognitionem ad veniale ſolùm ſufficientem. Quæ doctrina vera haud dubiè eſt, ſed ex quâ nihil certi deducitur, quia ibi eſt tota difficultas, quando ſcilicet quis iudicandus eſt talem habere cognitionem. Dici tamen poteſt, id probabiliter poſſe diſcerni ab ipſomet operante, dum ſe reflectit poſteà ſupra præcedentem actum, & ſupra cognitionem ac diſpoſitionem, quam habuit; quòd ſi id fiat immediatè poſt operationem de quâ dubitatur, valdè facilè poterit homo id dignoſcere; etenim experitur tunc in ſe ac ſi euigilaſſet ex ſomno: ſi verò ea reflexio diu pòſt fiat, difficulter poterit homo quidquam certò deprehendere. *Regula, quando ſit inſufficiens cognitio malitiæ ad peccatum mortale.* 30

Dices, differentiam magnam eſſe inter ſemidormientes & inter perfectè vigilantes ſemidiſtractos, quòd illi, etiamſi velint, non poſſint tunc perfectè attendere ſaltem proximè, quia non poſſunt ſomnum omnino excutere; & clarius id in ſemiebrietate apparet; facilè ergo tunc in eis intelligitur, quomodo non peccent grauiter, quia nec attendunt perfectè, nec poſſunt velle tunc attendere, & licet velint, non tamen ideò attendunt: at in ſemidiſtractis in perfectâ vigiliâ difficiliùs excuſatur culpa eorum à peccato graui; nam eo ipſo quòd aduertant, quantumuis remiſsè, ibi eſſe peccatum graue, poſſunt & tenentur rem diligentiùs conſiderare; quòd ſi non faciant, iam eo ipſo peccabunt mortaliter; ea enim ignorantia eſt conſequens reſpectu illorum; ergo non poteſt eſſe peccatum veniale ex ſemiplenâ aduertentiâ, ſi ſemel cognoſcitur ex parte obiecti grauis malitia. *Obiectio.*

Reſpon-

31 Reſpondeo, difficultatem hanc, ſi quæ eſt, eodem modo vrgere in ſemidormientibus & ſemiebrijs, ideoque de omnibus eamdem eſſe rationem; id autem patet, nam licet ſemidormiens non poſſit attendere magis, ſaltem poteſt actum voluntatis ſuſpendere, quia ad hoc habet libertatem; ergo cùm aduertens periculum grauis peccati, imò apprehenſo graui peccato amplectitur obiectum, non minùs peccabit mortaliter, quàm dicis peccaturum perfectè vigilantem, dum non vult vlteriùs rem examinare; nam tam malum eſt amplecti illam rem ſine examinatione, quàm nolle eam examinare; imò (vt & dixi ſuprà) nolle eam examinare non eſt malum, niſi quatenus ſimul res illa amatur; ſi enim non amaretur, nulla eſſet de examine obligatio; ergo difficultas omni caſui eſt communis. Et abſolutè reſpondeo, Sicut tunc leuiter proponitur malitia obiecti, ideoque eam amplecti non ſufficit ad mortale, ita eodem modo ipſam vlteriorem indagationem, ſeu obligationem indagandi vlteriùs eam veritatem, proponi ita remiſsè, vt non inducat obligationem grauem hîc & nunc circa vlteriorem inquiſitionem: ſi enim cum ſolâ tenui conſideratione obiecti ſtaret perfecta cognitio reflexa de obligatione ampliùs inquirendi, haud dubiè tunc eſſet peccatum mortale amplecti tale obiectum; eſſet enim ea ignorantia ſubſequens perfectè voluntaria. Diximus autem ſuprà, Si quis perfectè cognoſcens ſe dubitare de malitiâ graui in obiecto, illud amplectatur, peccare grauiter.

Soluitur.

DISPVTATIO DECIMAQVARTA.

De moralitate actus; & à quibus obiectis proueniat.

1 EXPLICVIMVS ea quæ ex parte intellectus neceſſaria ſunt ad moralitatem, id eſt ad malitiam vel bonitatem & indifferentiam actionis: iam de his agendum, quæ ex parte obiecti aut Superioris prohibentis ſiue mandantis interuenire poſſunt. Actus moralis ſeu moralitas in præſenti accipitur pro actu libero ſpectante ad genus morum ſeu ad bonum & malum, iuxta regulas rationis.

Quo ſenſu accipiatur actus moralis.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit moralitas; & quomodo conueniat actui qui dicitur moralis.

OMISSA deriuatione huius vocis *moralis* & *moralitas*, de quâ fusè nonnulli; dico inter Scholaſticos & à nobis in præſenti ſolùm vſurpari pro actu libero & orto ex cognitione mali & boni moraliter, ſeu mali & boni iuxta dictamen rationis; quod eſt à nobis fuſiùs infrà declarandum. Ob primum caput omnes actus brutorum, amor Dei erga ſe & Beatorum erga Deum in patriâ, & motus primò primi, &c. excluduntur à ratione actus moralis. Ob ſecundum excluduntur actus alij, qui fiunt nullo modo attentâ bonitate & malitiâ morali; ſunt tamen liberi ob conſiderationem bonitatis & malitiæ delectabilis aut nociuæ phyſicè loquendo.

Quid ſit moralitas.

Hinc obiter noto, quæſtionem eſſe de ſolâ voce, an ſola libertas ſit moralitas actus; dato enim, quòd libertas circa delectabilitatem phyſicam non ſufficiat, vt actus dicatur moralis (id quod etiam pertinet ad vocem) dicendum erit, ſolam libertatem non conſtituere moralitatem. Quòd ſi dicatur, libertatem circa bonum ac malum eam moralitatem conſtituere, eo ipſo dicitur & libertatem & cognitionem bonitatis ac malitiæ moralis eſſe neceſſariam. Ideò miror aliquos hac de re fusè diſputantes ac ſi eſſet quæſtio ſolida magnique momenti, vt P. Coninck diſp.1. ab initio.

An ſola libertas ſit moralitas.

Aduerto iterùm quæſtionem item eſſe de nomine, vtrùm actus indifferentes in indiuiduo, ſi dentur, ſint dicendi morales, necne. Ego iudico in vno ſenſu non debere dici; quatenus enim nec boni nec mali ſunt videntur eſſe extra genus moris; in altero verò, quatenus procedunt ex perfectâ cognitione obiecti, & ponderatione ipſius malitiæ & bonitatis (agnouit enim intellectus clarè ea obiecta non eſſe mala aut bona moraliter) poſſe dici morales; ad diſtinctionem eorum, qui cum inuincibili inconſideratione bonitatis & malitiæ moralis fierent, liberè tamen, ſolâ attentâ delectabilitate phyſicâ, vt ſæpè in pueris contingit ante perfectum vſum rationis. Neque in hoc puncto maius eſt quærendum myſterium. Statutâ ergo eâ duplici parte quæ moralitatem conſtituit, locum habet ſecunda difficultas, quomodo ſcilicet ea conueniat actui quem denominat moralem; quod alijs terminis idem eſt ac quærere, vtrùm moralitas ſit accidens, an modus, an eſſentiale prædicatum actus. Reſpondeo, Cùm libertas actus, quæ in moralitate eſſentialiter includitur, ſit denominatio extrinſeca à libertate in actu primo & cognitione indifferenti, vt fusè ſuprà, eo ipſo ſaltem ex hoc capite moralitatem eſſe denominationem extrinſecam; iam nunc addo, etiam ſecundùm eam rationem conformitatis eſſe denominationem partim extrinſecam, quia conformitas vel difformitas deſumitur à lege prohibente, & à cognitione illius legis; ergo ex vtroque capite ea moralitas eſt denominatio partim extrinſeca ex capitibus enumeratis, & intrinſeca partim ex ipſamet entitate actus amantis illud obiectum. Quæ eſt ſententia communis; & pro quâ Pater Salas Tractatu 2. diſp.1. ſect.7. multos refert auctores; ipſe eam ibidem defendit; pro eâ item ſtant multi recentiores: probaturque ex dictis facilè; nam eadem volitio comedendi carnes, quando non cognoſco eſſe prohibitas, non eſt mala, eſt autem poſt cognitam prohibitionem; ergo ea volitio ex nouâ cognitione adueniente tranſit à non morali ad moralem; ergo moralitas eſt aliquid accidentale actui, & ab eo ſeparabile. Antece- 2

An actus indifferentes dicendus ſit actus moralis.

Moralitas eſt actui ex parte extrinſeca;

& ex parte intrinſeca.

tecedens probatur, quia ille actus idem amat iam quod anteà, & propter eumdem finem; vult enim eſum carnis propter delectationem ſicut anteà; cognitio autem prohibitionis habet ſe per accidens ad eum actum in eſſe phyſico, ergo poteſt idem manere qui anteà. Confirmant hoc ipſum nonnulli recentiores, quia idem amor eſt, quem habeo de Petro v. g. ſiue illum videam ſedentem, ſiue deambulantem; ergo eamdem volitionem habeo de eſu carnis, ſiue hic ſit prohibitus, ſiue non; hæc tamen confirmatio non eſt meo iudicio ad rem; quia ſedere vel ambulare, habere hanc vel illam veſtem, non eſt motiuum vllo modo pertinens ad amorem aut odium Petri. At carnes eſſe prohibitas minuit incredibiliter amabilitatem in obiecto, & facit illud ſimpliciter magis dignum odio quàm amore, ideò ex hoc capite diceret, qui moralitatem iudicat eſſentialem, diuerſum actum requiri ad amandum eſum carnis poſt prohibitionem ab eo qui anteà neceſſarius erat.

Qui negant puram omiſſionem non poſſunt conſtituere moralitatem actui extrinſecam.

Obſeruo hîc, hanc noſtram ſententiam vix poſſe defendi ab his qui liberam puram omiſſionem non admittunt; in quorum numero ſunt qui vtuntur impugnatâ inſtantiâ de Petro ſedente vel ambulante; vnde minùs conſequenter & in argumento & in ſubſtantiâ opinionis diſcurrunt.

Eas verò duas opiniones de repugnantiâ puræ omiſſionis liberæ, & quòd conformitas cum lege ſit denominatio extrinſeca, non cohærere inter ſe ſic facilè probo. Nam adueniente de nouo cognitione prohibitionis, non poteſt manere antiquus actus, ſed vel debet ſuccedere alius ex ſe difformis regulæ, vel alius ex ſe conformis; ergo antiquus non tranſit ex indifferenti in malum. Conſequentia eſt bona; antecedens verò probatur, nam circa illam malitiam neceſſariò debet voluntas exercere de nouo vel odium vel amorem, alioquin purè omittet. quod iam ſupponimus repugnare. Patet ſubſumptum, quia ea malitia de nouo cognita poteſt terminare vnum ex his actibus, quos priùs non poterat, quia non cognoſcebatur illud obiectum;
3 ergo non poterit voluntas iam vtrumque actum omittere, ſed debebit vel odium vel amorem eius comeſtionis habere, ob nouum illud motiuum; ſi autem habeat odium comeſtionis, quia prohibita eſt, cogetur eo ipſo ceſſare à priori voluntate efficaci illum eſum amante; & conſequenter non tranſibit illa prior voluntas de bonâ in malam, quandoquidem non manet poſt prohibitionem. quòd ſi habeat volitionem illius obiecti, quâ in actu exercito dicit, *Volo hoc obiectum, non obſtante prohibitione*, & conſequenter virtualiter amet tranſgreſſionem præcepti, iam hæc voluntas erit ex ſe propriè mala; illa autem, quâ non cogitando de prohibitione volebat comedere carnes, vel non manebit, vel peccatum non conſiſtit in illâ, quia nil ad illam de prohibitione.

Occurritur tacitæ reſponſioni.

Poſſet fortè reſponderi, etiam antequam cognoſceretur illud obiectum prohibitum, voluntatem potuiſſe habere hunc actum, *Volo comedere carnes etſi prohibita ſint, vel prohibeantur*, & in eo perſeuerare etiam cognitâ prohibitione. Sed contrà, quia iſte actus ſemper eſt malus, etiam antequam in re ſit prohibitio, quia ex conceptu ſuo eſt formaliter & effectiuè tranſgreſſio legis; ergo non ſaluatur intentum, quòd ſcilicet idem actus tranſeat ex indifferenti in malum.

Alij reſponſioni occurritur.

Reſpondebitur Secundò, poſt prohibitionem manere voluntatem in eâ primâ volitione comedendi carnes; circa malitiam verò ſeu prohibitionem de nouo cognitam habere nouum actum qui dicat, Nil volo operari circa iſtam malitiam moralem, id eſt, nec volo eam reſpuere actu odij, nec amplecti amore. Sed contrà, quia iſta voluntas eſt formaliter peccatum; tenebatur enim hîc & nunc reſpuere illud obiectum propter illam malitiam moralem; ergo dum dicit, *Nolo reſpuere*, peccat; ergo iam non tam prior volitio ſit peccaminoſa quàm primò incipit de nouo aliqua alia eſſentialiter mala. 4
Contra prætereà, quia ſi habet amorem efficacem de illo obiecto, quomodo dicit, Nec volo illud amare, nec reſpuere?

Satisfit reſponſioni ad replicam.

Reſpondebis huic replicæ, voluntatem non dicere abſolutè, *Nolo illud amare, vel reſpuere*, ſed cum limitatione, ſcilicet ex motiuo prohibitionis. Sed contrà, quia tunc vrget prima impugnatio; nam velle expreſsè non impedire obiectum malum, quando tenetur, eſt peccatum; ergo illa voluntas quâ dicit, *Nolo reſpuere*, erit formaliter peccatum, quia reſpicit eſſentialiter malitiam in obiecto; prima autem comedendi carnes propter delectationem erit mala, ſolùm denominatiuè ab iſtâ.

Reſpondebis vltimò, Poſſum ego ſine peccato habere hunc actum, *Non volo amare aut odio habere furtum, etſi malum ſit, quia non teneor illud odio habere, licet tenear non amare.* Sed contrà, quia hoc non poteſt dici in noſtro caſu, in quo ſupponimus, illum efficaciter velle comedere carnes, ergo vel debebit amorem antiquum in alium mutare, qui eſſentialiter ſupponat cognitionem prohibitionis, vel circa malitiam de nouo cognitam habere debebit nouum actum, quo illam vel reſpuat voluntas vel amplectatur: ergo debet habere volitionem quâ dicat, *Nolo, quia eſt prohibitum*; vel è contrario, *Volo, etſi ſit prohibitum*; nec ſufficiet amare alio actu propter alia motiua, quia tunc circa hoc motiuum purè omittetur. Vides ergo horum recentiorum argumentum efficax non eſſe, & ipſiſmet contrarium; nec duas eas opiniones (vt ſuprà dixi) inter ſe cohærere. In noſtris principijs de purâ omiſſione concluſio ſuprà poſita eſt clariſſima, quia poteſt quis manere in eadem voluntate comedendi carnes, etiam poſt prohibitionem carnium, purè omittendo actum circa eam prohibitionem ſeu malitiam de nouo propoſitam; quo caſu illa prior voluntas, quâ volebat comedere carnes, fit mala, quando ſcit ſe non poſſe licitè eas comedere:
ſicut eadem volitio quando procedit ex concurſu indifferenti eſt libera, neceſſaria verò quando concurſus eſt determinatus. quomodo autem fieri poſſit, vt eadem volitio in ſe intrinſecè immutata, iam ſit digna odio Dei, iam verò non, dixi ſuprà, dum de libertate egi. 5

SECTIO

SECTIO SECVNDA.

An ſaltem alicui actui moralitas ſit eſſentialis.

Duo inueniuntur in moralitate, libertas & bonitas, vel malitia.

DVO ad moralitatem, vt ſæpè dixi, concurrunt, libertas & bonitas, ſeu malitia: quâ parte actus dicit libertatem, oſtendi ſuprà diſp. 5. ſect.7. contra recentiores aliquos, longè probabilius eſſe, nulli omnino actui eam eſſe eſſentialem, etiam illi ſupernaturali, qui Deum amaret, eò quòd dediſſet homini concurſum liberum ad ſe. De hoc ergo puncto nihil ampliùs in præſenti. Eſt ergo tota difficultas, an quâ parte moralitas dicit bonitatem vel malitiam, ea ſit alicui actui eſſentialis. In hac quæſtione non eodem modo de malitiâ ac de bonitate diſcurrendum eſt. Sit ergo

Moralitas, quæ deſumitur ex obiecto bono, eſt actui intrinſeca.

PRIMA CONCLVSIO: Bonitas, quæ ex obiecto deſumitur, eſt omni actui intrinſeca & eſſentialis, & conſequenter etiam moralitas, quæ ex hoc capite deſumitur. Probatur facilè ex his quæ fuſiùs infrà dicemus, ſcilicet, actum, vt habeat honeſtatem ab obiecto, debere amare directè eam honeſtatem; atqui actui non eſt accidentale amare ſuum obiectum, quin potiùs ea tendentia in obiectum eſt ipſa eſſentia actus, ergo moralitas inde emanans eſt eſſentialis omni actui bono.

Bonitas, quæ prouenit ex defectu prohibitionis, non eſt actui intrinſeca.

SECVNDA CONCLVSIO: Bonitas proueniens actui, ex eo quòd reflexè non ſit prohibitus (dicam enim paulò pòſt; quantumuis actus in ſe ſit bonus, poſſe tamen à Deo reflexè prohiberi hîc & nunc, & ex eo capite reddi illicitum;) hæc, inquam, bonitas & moralitas inde conſurgens omni actui eſt accidentalis, ob rationem immediatè inſinuatam, quòd ſcilicet accidentale ſit omni actui non prohiberi à Deo hîc & nunc, prout poteſt prohiberi. Non dico, omnem actum bonum ex obiecto poſſe ſtante prohibitione illius haberi ab homine; nam actus 6 quo quis diceret, *Nolo vel in minimâ re Deo diſplicere*, haud dubiè nequit exiſtere, ſi Deus mandet, ne habeatur; de quo fuſius infrà; dico ergo illum pendere ab eâ carentiâ prohibitionis, quæ eſt ipſi accidentalis, & ſine quâ non eſſet bonus; ideò ſi ſtante prohibitione per poſſibile vel impoſſibile poneretur, eſſet abſolutè malus, non ex obiecto, ſed à prohibitione reflexâ ipſius. Contra hanc concluſionem ſtat Pater Coninck, cum quo commodiùs agemus ſectione ſequenti.

Actibus, qui verſantur circa obiecta delectabilia quà talia præcisè, moralitas eſt accidentalis.

TERTIA CONCLVSIO: Actibus omnibus illis, qui ſolùm verſantur circa obiecta delectabilia, vel vtilia quà talia, & nihil dicunt explicitè de prohibitione, ſed ſolùm implicitè tranſgrediuntur legem, moralitas ea eſt accidentalis; quia ſi proponeretur ea delectabilitas, & de malitiâ nihil occurreret, actus ille maneret idem numero in eſſe phyſico, non tamen eſſet malus, ideoque non haberet moralitatem ex malitiâ deſumptam, vt dixi præcedente ſectione: quando verò malitia proponitur, iam ſunt mali, ergo.

Obiectio.

Dices, Aliqua obiecta delectabilia ſunt, à quibus non poteſt ſeparari ratio malitiæ, ergo amor illorum eſſentialiter erit malus.

Soluitur.

Reſpondeo, Eſto à parte rei ea malitia ſeparari nequeat, certè poteſt per intellectum, quia poteſt quis eam inuincibiliter ignorare; quo caſu eam non contrahet.

QVARTA CONCLVSIO: Actui illi qui diceret, *Hoc faciam, etiamſi ſit prohibitum*, ſeu, *Non curo prohibitionem*, eſſentialis eſt malitia, quia eſſentialiter eſt tranſgreſſio affectiua legis. Vnde concludo, multis actibus, non tamen omnibus eſſe eſſentialem moralitatem ex obiecto prouenientem.

An diuiſio actus moralis in bonum & malum ſit eſſentialis.

Ex dictis hac & præcedenti ſectione facilè decides aliam difficultatem, quæ hîc agitari ſolet, vtrùm ſcilicet diuiſio actus in bonum & malum ſit eſſentialis, an accidentalis.

Sententia P. Suarez.

Pater Suarez diſp.8. ſect. vltimâ reſpondet cum diſtinctione: Vel enim actus voluntatis conſideratur vt purè elicitus, & vt ſic putat eam definitionem eſſentialem, quia bonitas ſumitur ex obiecto formali, ergo pertinet ad ſubſtantiam actus; ergo actus, qui eſt malus, eſſentialiter 7 differt ab eo qui eſt bonus: vel conſideratur vt imperatus, & vt ſic, fatetur eam eſſe accidentalem, quia imperari eſt accidentale actui.

Sententia auctoris.

Dico, Si loquamur de actu malo ex parte obiecti, veram eſſe doctrinam P. Suarij, quia oſtendi ſuprà actum honeſtum intrinſecè reſpicere honeſtatem quà talem, eſſentialiterque differre phyſicè ab eo qui reſpicit obiectum malum. Addo tamen, ſub nomine mali non eſſe eam diuiſionem eſſentialem vtrique actui malo & bono; nam licet bonitas ſit eſſentialis entitati actus, malitia tamen non eſt eſſentialis omni actui malo, etiam ei qui ex parte obiecti malus eſt; nam poteſt ea malitia abeſſe entitati actus; ergo vtrumque illud diuiſionis membrum non eſt eſſentiale ſuo ſubiecto, ideò meliùs, vt ſit diuiſio omnino eſſentialis, tradetur ſub his terminis: Actus voluntatis diuiditur eſſentialiter in bonum ex parte obiecti & non bonum ex eodem obiecto; ſic enim cuilibet actui erit eſſentialis ea differentia, quæ in diuiſione ponitur, quia vti bono eſt eſſentiale amare honeſtatem, ita è contrario alteri eam non amare. Secundò cenſeo conformiter ad dicta ſuprà, abſolutè loquendo, neque ipſi actui elicito eſſe intrinſecam bonitatem ſecundùm totum quod ea dicit, ideoque eam diuiſionem non eſſe eſſentialem. Patet antecedens; nam actus ex obiecto, & in ſe abſolutè bonus, fieri poteſt malus, ſi reflexè in ſe prohibeatur; de quo fuſiùs infrà; ergo non ita eſt bonus, vt eſſentialiter ſit bonus.

Quoad ſecundam verò conſiderationem actus vt imperati nihil habeo quod addam eis quæ Pater Suarez docet: eſt enim omnino accidentalis actui bonitas & malitia, quam ab actu reflexo imperato participat; quia accidentale eſt actui voluntatis imperari, vel non imperari ab alio actu eiuſdem voluntatis, & ab eo reddi bonus aut malus.

SECTIO TERTIA.

An omnis actus è bono in malum, aut è contrario tranſire queat.

Ratio dubitandi.

RATIO dubitandi eſt, quia ex eo, quòd 8 bonitas ſit denominatio extrinſeca, non continuò ſequitur, poſſe eumdem actum è bono

no in malum mutari; nam agentes de veritate diximus, eam eſſe propoſitioni accidentalem, ideòque eamdem propoſitionem, quæ fuit vera, potuiſſe, quantum eſt ex ſe, eſſe falſam, & è contrario; non tamen ideò poſſe è verâ in falſam, aut è contrario mutari; ergo poſſet idem in præſenti ſuo modo contingere; vt licet accidentalis eſſet actui bonitas, iuxta dicta in præcedentibus, & fuerit ex ſe actus indifferens vt vel bonus vel malus eſſet, non tamen qui ſemel bonus fuit potuerit tranſire in malum, & è contrario. Secundò, quia licet actui ſit accidentalis bonitas vel malitia moralis ratione libertatis, ideòque poſſit actus è bono in non bonum, è malo in non malum tranſire, non tamen ideò ſequitur poſſe è bono in malum, & è malo in bonum tranſire.

Quot modis poſſit actus bonus fieri malus. Pro deciſione ſupponendum eſt, dupliciter poſſe concipi vnum actum tranſire de bono in malum, aut è contrario; vel quia in obiecto fit aliqua mutatio; v.g. in exemplo ſæpè poſitò, eſus carnis erat anteà licitus, iam verò eſt illicitus. Secundo modo, quia non factâ in obiecto mutatione, ipſemet actus amans obiectum illud prohibetur iam, cùm anteà mandaretur; qui modus maximè locum habet in actibus, qui nullum obiectum habent externum quod producant; v. g. ſi prohiberet Deus reflexè, ne hîc & nunc ipſum amarem, aut ne elicerem actum attritionis, &c. in hoc enim caſu non redderetur obiectum amoris malum; Deus enim ſemper eſt bonus; nec homo, cuius amor hîc & nunc prohibetur, redderetur malus, ſed ipſe tantùm amor circa illud obiectum prohiberetur, & eo ipſo eſſet malus. De vtroque ergo caſu poteſt eſſe quæſtio præſens, an queat actus è bono tranſire in malum, & è contrario.

Sententia P. Suarez. 9 In quâ Pater Suarez abſolutè docet diſp. 8. ſect. 3. actum voluntatis, ſi conſideretur vt elicitus, ſeu vt non imperatus, non poſſe vmquam ex bono in malum, aut è contrario, ex malo in bonum tranſire. quod probat, quia ille actus eſt bonus ex vi ſui obiecti & circumſtantiarum, quæ etiam tranſeunt in rationem obiecti; vel ergo mutatur obiectum, vel non: ſi mutatur, etiam actus mutari debet, quia ordo & reſpectus ad obiectum eſt eſſentialis actui; ſi verò obiectum non mutatur, ergo ſemper durat ea bonitas quæ anteà ibi erat, & à quâ ipſe actus reddebatur bonus. Diſp. verò 5. ſect. 3. in fine docuerat, quando actus eſt accidentaliter bonus vel malus, poſſe ſine mutatione intrinſecâ de bono fieri malum, & è contrario de malo bonum, licet hoc vltimum dicat numquam fieri ſine mutatione intrinſecâ, ſaltem ſine additione

Reijcitur. alicuius actus. Antequam vlteriùs pergam, ego non video, quomodo ſine mutatione intrinſecâ actus poſſit è bono in malum, non verò è contrario tranſire. quod ſic breuiter & clarè oſtendo: Nam ſi illud extrinſecum, quod efficit actum è bono malum, iterùm auferatur, iterùm actus omnino immutatus redibit ad bonitatem è malitiâ; & ſicut potuit illud extrinſecum accidere actui omnino in ſe immutato, ita etiam poterit abire eodem actu immutato; ergo eadem omnino ratio eſt de tranſitu è bono in malum, quæ de malo in bonum, & è contrario. ſed de hoc ſatis.

Ad quæſtionem præcipuam accedens DICO PRIMÒ: Si actus bonus ſit talis, qui repugnet omni peccato, etiam in aliâ materiâ, qualis eſt amor Dei ſuper omnia, contritio & etiam attritio de peccatis, imò & voluntas naturalis efficax non peccandi, nullo modo poſſunt tranſire de bonis in malos; quia obiectum illorum ſemper eſt bonum; ipſi autem actus licet poſſint in ſe prohiberi; poteſt enim mihi Deus mandare, ne hîc & nunc habeam actum charitatis, contritionis aut attritionis; non tamen poſſunt ſtante eo præcepto à me haberi; ſi enim illos producerem, eo ipſo per illos peccarem; ſupponimus autem illis repugnare omne peccatum, ergo repugnabit etiam illis produci ſtante eâ prohibitione, illâ verò deficiente ſunt neceſſariò boni, ergo numquam poſſunt exiſtere niſi ſint eſſentialiter boni. Obiectionem contra hoc vide infrà ſolutam. *Actus repugnans omni peccato non poteſt fieri malus.*

DICO SECVNDÒ: Si actus bonus non repugnet cum peccato, qualis eſt v. g. voluntas non mentiendi propter honeſtatem, quæ reperitur in non mentiendo; aut voluntas dandi eleëmoſynam propter honeſtatem, quæ in eâ datione reperitur (eiuſmodi enim actus non repugnat cum peccato in alijs materijs, v. g. cum voluntate fornicandi, non ieiunandi, &c.) dico, inquam, tales actus poſſe tranſire de bonis in malos, ſi v. g. Deus mihi prohiberet illam volitionem actualem non mentiendi, & imperaret mihi puram omiſſionem, ego autem non curans illud præceptum, permanerem in eâ volitione non mentiendi, certè etiamſi obiectum illius eſſet bonum, quia tamen ipſa in ſe eſt reflexè prohibita, iam eſſet formaliter mala, cùm ante prohibitionem fuiſſet formaliter bona, ergo ſi loquamur de bonitate non proueniente actui ab obiecto, ſed quatenus ea pendet ex non prohibitione ipſius actus, non dubium, quin è bono tranſire poſſit in malum, & è contrario. quod ex dictis ſufficienter probatum eſt. 10 *Alij actus boni poſſunt tranſire in malos.*

In hoc puncto non placet reſolutio P. Suarez vniuerſaliter negantis omni actui elicito vt tali eam mutationem; nam in propoſito caſu actus iſte etiam vt elicitus eſt malus; independenter enim ab eo, quòd ego reflexè velim habere talem actum, ſed eo ipſo quòd illum immediatè habeam, pecco, ergo tranſit è bono in malum; quòd ſi rurſus ceſſaret prohibitio, tranſiret è malo in bonum; ergo etiam vt elicitus eſt capax talis mutationis.

Adhuc tamen obijcies, Eo ipſo quod prohibetur actus ille amoris, iam ipſum etiam obiectum illius quà tale redditur malum, quia iam non eſt ampliùs bonum reſpectiuè ad illum actum; ergo non poteſt tunc actus ille manere amando honeſtatem formaliter, quia iam eam non agnoſcit. Reſpondeo in argumento eſſe grauem æquiuocationem; dum enim dicitur, obiectum in ratione obiecti non manere iam bonum, ſeu reſpectiuè ad actum illum, nihil aliud intelligitur, quàm actum illum circa tale obiectum non eſſe bonum, per quod non denotatur prorſus vllo modo obiectum in ſe nôn retinere ſuam antiquam totam honeſtatem; ſicut quando dicimus, Deum in ratione obiecti odij, ſeu reſpectiuè ad odium non eſſe bonum, nihil aliud planè intendimus, quàm odium ipſum *Obiectio.* *Solutio.* 11

Dei

Dei malum eſſe; ergò cùm in præſenti actus ille, licet in ſe prohibitus ſit, non amet ſeipſum, ſed honeſtatem, quæ eſt in obiecto, v.g. in Deo, & hæc honeſtas in ſe ſit immutata, neceſſum eſt dicamus, illum actum poſſe manere amando honeſtatem quà talem; licet, quia reflexè in ſe prohibitus eſt, malus ſit ex eâ circumſtantiâ. quod mihi adeò clarum videtur, vt niſi abutendo vocibus negari nequeat.

12 *Fundamenta P. Coninck pro parte contrariâ. Primum.*

In contrariâ tamen ſententiâ ſtat etiam Pater Coninck Tom. de Fide diſp. 3 nu. 104. & alibi ſæpè, ob duo argumenta. Primum eſt, quòd Deus non poſſit prohibere nec quidem diuinitus vllum internum actum honeſtum virtutis, v. g. fidei & ſpei, quia nulla eſt honeſtas in carentiâ illius, ergo non poteſt à Deo ea amari, ergo nec imperari. Quòd ſi dicas, habere poſſe eum actum aliquam repugnantiam cum alio meliori, & ob id poſſe Deum illum prohibere; reſpondebit, tunc temporis formaliter non eſſe malum illum actum, ſed carentiam alterius; vnde ſi vterque poſſet cohærere ſimul, licitè poſſet vterque elici.

Secundum.

Secundum argumentum eſt, quia ſi Deus eum actum prohiberet, non poſſet voluntas illum habere: quî enim inquit fieri poteſt, vt ſi voluntas ſcit malè ſe operari, nihilominùs tamen operetur ex affectu honeſtatis moralis; videt enim ſe nullam tunc poſſe habere; quomodo ergo illum actum eliget vt medium ad eam honeſtatem? ergo repugnat, actum amantem formaliter honeſtatem quà talem reddi vnquam malum.

Reijcitur allata ſententia.

Deus poteſt prohibere actum bonum.

Iudico tamen hæc argumenta leuia eſſe ad recedendum à noſtrâ concluſione. Et verò primum planè eſt contra ipſum & omnes omnino Doctores; etenim certiſſimum eſt apud omnes Catholicos, Deum ratione ſui ſupremi dominij poſſe directè nolle vt exiſtat vlla creatura quantumuis in ſe perfectiſſima, v.g. Angelum, ipſam etiam vnionem hypoſtaticam; quia cùm non habeant bonitatem infinitè attrahentem, eo ipſo habet libertatem ad non producendum eas creaturas. Vnde manifeſtè patet, ſi in meâ poteſtate eſſet cum ipſius concurſu producere Angelum, poſſe ipſum mihi mandare, ne illum producam, ſicut ipſe poteſt velle non produci à ſe. Certum autem eſt, nobilius ens eſſe abſolutè loquendo & ad maiorem Dei gloriam ſpectans Angeli ſubſtantiam & vnionem hypoſtaticam, quàm ſit quilibet accidentalis actus bonus noſter. Neque poteſt recurri ad peccata, quæ poteſt Angelus efficere, ratione quorum Deus vult illum non exiſtere; aut ad alia quæ occaſionaliter ex incarnationis exiſtentiâ poſſunt oriri. Non poteſt, inquam, recurri ad hæc. Primò, quia ex eo quòd Deus Angelum in gratiâ creet cum inamiſſibilitate illius, eum non relinquendo capacem peccati, non poſſunt in ipſo vlla ſequi peccata, ſed è contrario infinitè propè maior Dei gloria quàm ex meo ſolo actu; ergo ſicut directè dicere poteſt, Nolo talem Angelum exiſtere, poteſt quoque infinities magis velle dicere, Nolo vt exiſtat talis actus. Secundò, quia omnis creatura independenter ab alijs malis, quæ ex illâ ſequi poſſunt, eſt finita & limitata, & conſequenter non cogens Deum ad amorem efficacem ſui, ſed relinquens eum liberum vt dicat, *Nolo eam exiſtere.* Tertiò, quia etiam eo ſenſu ex meis actibus liberis honeſtis poſſunt occaſionaliter ſequi multa peccata, ſi v. g. ex affectu ad caſtitatem eam voueam, poſſunt poſteà ſequi & multa numero & grauiora quàm ſi haberem vxorem; ergo ſaltem & illud votum internum, qui eſt in ſe actus honeſtiſſimus, poteſt mihi prohibere; ergo non debuiſſet abſoluè negare omnem omnino actum honeſtum internum poſſe à Deo prohiberi. Nec difficile eſſet eo modo alia inconuenientia in eis actibus inuenire. Denique ratio à priori eſt manifeſta; nam vt oſtendat Deus ſe eſſe meæ voluntatis dominum, poſſe quoque & ceſſationem & effectionem imperare, quia vtraque ei eſt ſubiecta, neceſſum fuit ipſi liberum eſſe id facere.

Secundum argumentum non vrget, quia (vt ipſe benè alibi docet) non eſt neceſſum hominem, vt benè operetur, reflectere ſe ſupra ſuos actus, ſed ſufficit, ſi ſupra malitiam obiecti hîc & nunc; atqui totâ bonitate in Deo v.g. manente poteſt dicere, *Nolo vt iam efficias amorem mei*; & eodem modo, *Nolo vt elicias amorem beatitudinis aut amorem erga Angelum exiſtentem in gratiâ, ſed purè omittas*, ergo tunc relictâ totâ honeſtate amabili in obiecto (vt paulò antè contra Patrem Suarez dixi) poterit elici actus malus, eò quòd in ſe prohibeatur, & quidem ſi aliunde in amore Dei non repugnaret (ob ſuperiùs dicta) etiam ille poſſet elici. Quòd verò dicitur non poſſe hominem amare honeſtatem, quando ſimul peccat, falſum eſt; nam amare honeſtatem caſtitatis quà talem, & ſimul peccare contra obedientiam non repugnat; item affici erga honeſtatem repertam in non mentiendo non repugnat cum inobedientiâ quæ exerceri poteſt eliciendo eum amorem erga veracitatem. Malè enim ſupponit P. Coninck, amorem honeſtatis particularis in vnâ aut alterâ materiâ eſſe amorem honeſtatis in omni materiâ. Vnde conſtat apertè, poſſe hominem affici erga honeſtatem caſtitatis v. g. etiamſi ſciat ſe dum hoc facit incurrere inobedientiam; tunc enim caſtitas ex parte obiecti bona eſt nec prohibita, vnde honeſtatem omnem in ſe retinet; eſto actus, qui ſe ipſum non amat reflexè, ſit malus, & propterea hîc & nunc non ſit honeſtè amabilis; aliud autem eſt actus, aliud obiectum, vt paulò ſuperiùs fusè deduxi. 13

Poteſt amari honeſtas obiecti, & ſimul peccari.

Bonitas vel malitia actus deſumpta ex obiecto non poteſt mutari.

Dico Tertiò: Si loquamur de ſolâ bonitate, quæ ex obiecto prouenit, cùm illa ſit omnino eſſentialis actui, iuxta dicta ſuprà, non poterit actus è bono, aut indifferenti in malum, & è contrario mutari. In quo aſſentior Patri Suario ſuprà; & facilè probatur, nam ſi ſemel actus ille non amat honeſtatem quà talem, non poteſt vnquam idem numero actus eam amare; quia illa ratio amandi eſt eſſentialis actui, ergo non poteſt tranſire ex indifferenti & multò minùs ex malo in bonum; ſi autem ſemel amat eam bonitatem quà talem, ſemper debet illam amare, & conſequenter ex hoc capite ſemper manebit bonus, ideò, ſi obiectum prohibeatur, cùm eo ipſo deſinat eſſe moraliter bonum, non poterit manere ille idem numero actus, qui anteà erat; non enim habebit iam quod amet in obiecto.

Satisfit tacitæ reſponſioni.

Reſponderet fortè aliquis, In auditione Sacri hone

honeſtas religionis non tollitur per hoc, quòd ob alias rationes prohibeatur talis auditio; item in datione eleëmoſynæ non tollitur honeſtas propria miſericordiæ, etiamſi prohibeatur ob alium finem; ergo etiam poſt prohibitionem poterit manere idem actus qui anteà, amando etiam tunc honeſtatem miſericordiæ quà talem; id quod anteà ſufficiebat vt eſſet actus ille bonus; iam verò quia indirectè amat legis tranſgreſſionem, erit ſimpliciter malus. ita videtur inſinuare Vaſquez diſp. 56. num. 10. Sed contrà, quia non poteſt in datione v. g. eleëmoſynæ manere honeſtas ſimpliciter miſericordiæ, ſi prohibeatur ea eleëmoſyna; nam honeſtas miſericordiæ quà talis duo formaliter dicit; primum ipſam ſubleuationem miſeriæ pauperis; ſecundum, quòd ea non ſit vllo modo prohibita; eo enim ipſo quòd abſolutè prohibeatur à quacumque diuerſâ virtute, iam datio eleëmoſynæ non formaliter, ſed materialiter vt ſummùm bona eſt, id eſt, eſt materia talis quæ eſſet bona, ſi ex alio capite non vitiaretur hîc & nunc, ergo repugnat tunc temporis in eâ agnoſci bonitatem ſimpliciter, quæ actu ametur; ergo nec manebit idem actus qui anteà, cùm priùs amauerit honeſtatem quà talem in illo obiecto, & iam nullam agnoſcat, quam poſſit amare.

Alij reſponſioni occurritur.

14 Reſpondebis Secundò, Poteſt fieri, vt ex ignorantiâ quis iudicet, adhuc eſſe in eo actu honeſtatem eleëmoſynæ, aut certè ſi non ex ignorantiâ, poteſt ſimplici apprehenſione ibi agnoſcere bonitatem eleëmoſynæ, & moueri ex eâ ſimplici apprehenſione ad amandum eam honeſtatem; & hoc modo ſuprà Vaſquez reſpondet. Sed contrà manifeſtè, quia ea ſimplex apprehenſio bonitatis in obiecto non ſufficit hîc & nunc ad amandum illud tamquam bonum; nam ea corrigitur per iudicium clarum contrarium, quo quis iudicat hîc & nunc non eſſe bonum; vt autem ego amem aliquid efficaciter quà bonum, non ſufficit quòd detur quæcumque apprehenſio bonitatis, ſed talis quæ non corrigatur claro & euidenti iudicio contrario, alioquin quia dum quæro, vtrùm liceat fornicari, habeo apprehenſionem de fornicatione vt licitâ; & idem quando audio alterum dicentem, *Fornicatio eſt licita*, etiam idem apprehendo, poſſem tunc, licet euidenter iudicem contrarium, eam tamen amare efficaciter vt honeſtam. quod nullus probabiliter dicere poteſt. Quod de ignorantiâ inuincibili in eâ ſolutione dicitur etiam facilè reijcitur; videtur enim in terminis implicare, vt noſcat eſſe malam moraliter, & tamen ſimul iudicet eſſet honeſtam; ergo nequit illam tunc amare quà honeſtam, ergo debet in eo caſu neceſſariò nouus actus venire, qui ob aliud motiuum ab honeſtate diuerſum proſequatur idem obiectum.

Actus malus ex obiecto poteſt fieri indifferens, ſi non amet ipſam prohibitionem.

DICO QVARTÒ: Omnis actus eâ præciſè ratione malus, quòd amet obiectum prohibitum, non tamen ſub eâ conſideratione, vt dicat, *Volo hoc, etiamſi ſit prohibitum*, ſed abſolutè, *Volo hoc*; poteſt tranſire de malo in indifferentem, & è contrariò de indifferenti in malum, eo ipſo quòd obiectum poſſit iam eſſe prohibitum, iam non: aut certè ſi obiecta ſint naturâ ſua mala, vt mendacium, fornicatio, &c. poterit actus tranſire de malo in non malum, & è contrario ex ignorantiâ inuincibili eius malitiæ, ſi ſcilicet mentiebatur priùs ignorans eſſe malum mendacium, iam verò id agnoſcens adhuc perſeuerat in eo mendacio. Hæc concluſio ita probata eſt initio huius ſectionis, vt ampliùs non ſit quod circa eam poſſit deſiderari.

Addidi eam limitationem de actu, qui ſolùm dicat, *Volo hoc obiectum*; nam paulò antè oſtendi, actui illi, qui dicit, *Volo hoc, ſiue prohibitum ſit ſiue non*, ſeu. *etiamſi ſit prohibitum*, eſſentiale eſſe, amplecti malitiam: vnde hic actus non poteſt ex hoc capite in indifferentem tranſire, niſi ex defectu libertatis deſinat eſſe moralis; aſt iam non loquimur de mutatione ratione libertatis, ſed ratione bonitatis aut malitiæ. 15

SECTIO QVARTA.

Vtrùm ab obiecto deriuetur moralitas in actum.

De malitiâ & bonitate ipſorum obiectorum agetur diſputatione ſequenti; nunc ſolùm inquirimus, an ex obiecto bonitas vel malitia deriuetur in actus. Pro quo ſuppono duplex eſſe obiectum voluntatis; aliud formale, aliud materiale; illud dicitur finis, amaturque propter ſeipſum, cetera verò amantur propter illud; & hæc dicuntur obiectum materiale, ſeu medium. Duo item ſunt actus voluntatis circa hæc obiecta: vnus dicitur intentio, eſtque ille qui Primò terminatur ad finem, aliquando abſtrahendo à medijs, aliquando ea implicitè amando, aliquando etiam determinatè, & explicitè, ſed ordine intentionis, hoc eſt (ne videamur explicare idem per idem) quia licet determinatè amet medium aliquod, non tamen illud immediatè exequitur, ſed per aliam voluntatem ſubſecutam, quæ dicitur electio, eſtque immediatè volitiua medij propter finem. de quo egi ſuprà diſp. 4. & in libris de Animâ fuſiùs.

Obiectum voluntatis aliud eſt formale, aliud materiale.

His poſitis tota difficultas eſt, vtrùm actus accipiat bonitatem aut malitiam ex obiecto, abſtrahendo iam ab obiecto formali & materiali, ſeu à fine & medijs. de quo in ſectionibus ſequentibus. In hac quæſtione tribuitur Scoto quodlib. 18. art. 1. ſententia docens, malitiam & bonitatem, quæ deſumitur ab obiecto, non eſſe ſpecificam, ſed genericam. Verùm hæc ſententia non videtur eſſe ad rem, quia iam in eâ ſupponitur malitia & bonitas accipi ex obiecto; & ſolùm dicitur ea eſſe generica, non ſpecifica; quod ad modum loquendi pertinere videtur; & in bonum ſenſum Vaſquez explicat Scotum diſp. 50. cap. 3. 16

Status quæſtionis.

Sententia Scoti reijcitur.

Magis ad rem aliquis diceret, non eſſe neceſſarium, aliquam eſſe in obiecto bonitatem & malitiam, vt actus ſit in ſe bonus aut malus, ſicut in actibus intellectus eſt veritas aut falſitas; & tamen obiecta in ſe nec vera nec falſa ſunt. Sententiam hanc reijcit Suarez Tract. 2. diſp 2. ſect. 1. vbi vniuerſaliter loquendo docet, pro actibus qui boni ſunt neceſſariam eſſe aliquam bonitatem, quæ obiecto conueniat ex ſe, & non per actum: quam doctrinam iudicat eſſe Diui Thomæ hîc q. 19. art. 1. ad 3. vbi ait, *Bonum per*

Alia ſententia reiecta.

Sententia Suarez.

ratio-

rationem præſentatum voluntati vt obiectum, & in quantum cadit ſub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & cauſſat bonitatem moralem in actu voluntatis. & q. 20. art. 1. ad 1. dixit idem D. Thomas, actum externum, prout eſt ordine rationis prior quàm internus, habere in ſe bonitatem non ab interno actu, ſed quæ potiùs ſit interioris fundamentum. pro eadem ſententiâ citat Conradum, Ferrar. Viguerium, & alios. Probat autem id ratione, quia obiectum voluntatis eſt bonum ſub ratione boni, nec ſufficit bonitas vtilis; quia hæc non propter ſe amatur, ſed ordinatur ad aliam; delectabilis verò non facit actum honeſtum, vt patet euidenter; nam amare ea quæ ſunt delectabilia, cauſſat frequentiùs peccatum quàm virtutem, ergo debet in obiecto aliqua reperiri bonitas honeſta.

Fundamentum eiuſdem.

17 Conſentit Vaſquez vbi proximè, docens communem eſſe ſententiam aſſerentem, malitiam & bonitatem primariam ſumi ex ordine ad obiectum: quam ſententiam non probat ibi Vaſquez, ſed cap. 2. reſpondet aliquibus obiectionibus contra illam. Ego tamen neceſſariam iudico diſtinctionem aliquam: nam actus voluntatis circa aliquod obiectum poſſunt eſſe oppoſiti, ſcilicet vel amoris, vel odij: & circa idem obiectum bonum vel malum illi duo actus habent contrarias denominationes; vnus enim eſt bonus, alter eſt malus; ergo non poteſt generaliter dici, Omnis actus bonus requirit bonitatem in obiecto, & omnis malus malitiam, cùm odium malum requirat bonitatem in obiecto, & è contrario odium bonum requirat malitiam in eodem obiecto. Rem igitur ſic declaro.

Sententia Vaſquez eadem cum Suarij.

Prima conclvsio: Includendo tam odium quàm amorem non poteſt vniuerſaliter dici, omnem actum bonum requirere bonitatem in obiecto, & malum malitiam. Hæc à nemine videtur explicatis terminis negari poſſe; & ſuadetur varijs modis. Primò, quia, vt paulò antè dixi, odium eſt malum, ſi habeat obiectum bonum v. g. in odio Dei; & ſuppono illud, licet æquiualeat virtualiter poſitiuæ voluntati ſeu amori, quo carentia Dei ametur, nihilominùs tamen formaliter eſſe actum diuerſum ab amore, & ex parte modi habere reſpectum per modum fugæ ab obiecto illo bono: quod non ſufficienter conſiderauit Suarez, dum recurrit ſuprà num. 12. pro ſolutione huius argumenti ad hoc, quòd in omni fuga includatur proſecutio alicuius obiecti. Quidquid enim de eâ incluſione ſit, ipſa diſplicentia in Deo formaliter vt talis eſt mala, & vt ſic non eſt formaliter amor, neque habet obiectum malum; ergo malitia illius non prouenit ab obiecti malitiâ, ſed potiùs ex eo, quòd obiectum bonum eſt, efficitur vt fuga illius mala ſit. Idem à contrario oſtenditur in fugâ mali obiecti; nam illa fuga bona eſt, & tamen obiectum eſt malum; ergo bonitas non prouenit ab obiecti bonitate. Quomodo autem omnis fuga bona debeat aliquod obiectum bonum habere dicam ſectione ſequenti ſoluendo obiectionem contra hanc concluſionem. Interim hîc obſeruo, illud obiectum non eſſe, de quo nunc agimus, vt ibi fuſiùs dicam. Iam verò argumento à nobis facto reſpondebis, eam bonitatem prouenire ab obiecto, licet non à bonitate obiecti; item malitiam odij ab obiecto non malo, quia obiectum bonum tribuit malitiam fugæ, ſicut bonitatem proſecutioni ſui; malum verò è contrario dat malitiam amori, & bonitatem fugæ. Sed contrà, quia adhuc eâ doctrinâ admiſsâ mea concluſio vera eſt; in eâ enim non dixi malitiam actus non venire ab obiecto, ſed non venire ab obiecti malitiâ.

Non omnis actus moralis requirit bonitatem vel malitiam ex obiecto.

Occurritur tacitæ reſponſioni.

Contrà Secundò clariùs (& ſimul hæc ſit ſecunda mei intenti probatio;) nam ſi eſſet mihi prohibitus amor Dei, aut actus ſpei v. g. quia hîc & nunc noluit Deus vt eum actum elicerem, haud dubiè tunc eum actum eliciendo peccarem; atqui tunc malitia ea non proueniret ab obiecto, nam obiectum in ſe bonum eſt, Deus ſcilicet & beatitudo amata; ergo tunc malitia ſolùm proueniret ex circumſtantiâ, non quidem quæ ſe teneat ex parte obiecti, ſed ex parte ipſiuſmet actus, qui tunc non amatur vt obiectum; ſuppono enim immediatè elici liberè ſine reflexâ volitione; ergo non ſemper malitia actus prouenit ex obiecti malitiâ, cùm in caſu poſito ea obiecta nullam omnino habeant. 18

Tertiò idem confirmo, quia ſæpè poteſt amor obiecti in ſe boni reddi malus ex intenſione, vt dicam agens de circumſtantijs; ea autem intenſio tunc temporis non ſe tenet ex parte obiecti vllo modo, ergo. Quartò idem ſuaderet aliquis, quia aliquæ actiones in ſe bonæ ſunt malæ ratione circumſtantiæ; vt v. g. copula maritalis in templo, aut proiectio ſagittæ ex homicidio quod inde timetur; tunc autem non terminatur actus ad eam circumſtantiam malam, quia non habet illam pro obiecto; ergo malitia primaria non prouenit ab obiecto. Hæc tamen ratio parum nobis fauet; nam tunc obiectum ipſum amatum eſt malum, licet ratione alicuius circumſtantiæ; vnde tunc veriſſimum eſt malitiam actus deſumi à malitiâ obiecti; nam licet ipſa malitia, quæ eſt in obiecto, non ametur formaliter, ideoque in aliquo ſenſu dici queat non prouenire malitia actus à malitiâ obiecti vt talis, prouenit tamen à malitiâ repertâ in re quæ eſt obiectum, ſeu à malitiâ obiecti materialiter ſumpti. quod ſufficit vt dicatur venire ab obiecto. Omiſsâ ergo hac probatione, tres priores à nobis factæ videntur ſufficientes pro noſtrâ concluſione.

Probatur magis concluſio.

Secvnda conclvsio: Amor bonus requirit obiectum bonum, & malus malum; è contrario odium bonum obiectum malum, odium verò malum obiectum bonum, abſtrahendo à reflexâ prohibitione actus. In hoc ſenſu intelligo communem ſententiam, quam Suarez & Vaſquez ſuprà defendunt; & in eo explico D. Thomam. Probatur, quia affici erga bonum bonum eſt, & è contrario malum affici erga malum; item è contrario fugere bonum malum eſt, fugere malum bonum, iuxta illud Pſalmi, *Declina à malo, & fac bonum.* quod principium ex terminis eſt notum. Neque obeſt quod ſuprà de veritate obijciebatur, ſcilicet eam conuenire actui intellectus, non tamen ipſi obiecto. Reſpondetur enim, eam diuerſitatem deſumi, ex eo quòd veritas propoſitionis præciſè & formaliter conſiſtit in conformitate actus cum obiecto; in actibus autem voluntatis ea conformitas non ſufficit ad bonitatem; nam 19

Amor bonus vel malus petunt obiectum bonum vel malum; idem eſt de odio.

Pſal. 36.

etiam peccatum eſt conſorme cum ſuo obiecto, & tamen non ideò eſt bonum; debet ergo requiri bonitas aliqua in obiecto, vt ex coniunctione cum illâ actus ſit bonus, aut ex ſeparatione ab illâ ſit malus; vel ſi obiectum ſit malum, ex coniunctione cum illo actus ſit malus, ex ſeparatione verò bonus. Vnde Secundò infertur ratio diſparitatis à priori, quia ſcilicet actus intellectus eſt per modum iudicij; vnde non debet in obiecto reperiri ratio iudicij, vt actus verus ſit, ſed ſufficit ſi dicat id quod obiectum habet, quodcumque illud ſit. At amor eſt per modum coniunctionis cum obiecto; non poteſt autem ordinariè coniunctio intelligi mala, niſi cum malo obiecto; nec è contrario bona, niſi cum bono obiecto; vt ampliùs ſequenti concluſione declaro.

20 *Etiam ex circumſtantiâ operantis augetur bonitas vel malitia actus.*

TERTIA CONCLVSIO: Non ſolùm ab obiecto, ſed etiam ab aliquibus circumſtantiis tenentibus ſe ex parte operantis augetur actionis bonitas & malitia; vt v. g. humiliatio eadem facta à Rege dignior, laudabilior & melior eſt quàm facta ab homine infimæ ſortis. de quo fuſiùs ago diſputatione 17. de Circumſtantiis; vbi etiam diſcutio difficultatem quamdam, de quâ prolixè hîc P. Suarius diſp. 2. ſect. 3. quomodo ſcilicet componant vnam bonitatem circumſtantiæ diuerſæ; & an ſit tunc vna bonitas in indiuiduo, an multiplex. quæ omnia ferè ad modum loquendi pertinent. Me vide eâ diſputatione.

SECTIO QVINTA.

Duæ obiectiones contra dicta ſoluuntur.

Prima obiectio contra primam concluſionem.

VARIA poſſunt obiici contra diuerſas concluſiones ſectione præcedenti poſitas; & quidem contra primam, in quâ dixi, odium eſſe bonum, eſto non habeat obiectum bonum, vt in odio peccati ſic quiſpiam obiiceret: Dolor ſeu odium de peccatis non poteſt eſſe bonum niſi habeat pro motiuo honeſtatem, quæ eſt in fugâ peccati, & idem cum proportione dici poteſt de omni alio odio bono; ſemper enim debet habere aliquod honeſtum obiectum.

Soluitur.

Reſpondeo, ipſum fugere peccatum eſſe actum doloris, de quo loquimur; cum verò actum vt ſit bonus non neceſſariò eſſe reflexum ſupra ſe. quod patet euidenter, quia ſine reflexione vllâ poteſt homo benè operari. Secundò, quia tunc eſſet vitioſa explicatio eius bonitatis, ſcilicet, ideò actus eſt bonus, quia amat ſeipſum, qui eſt bonus.

Replica.

Vrgebis, fatendo non eſſe neceſſarium vt reflectat actus ſupra ſe, debere tamen agnoſcere ipſam carentiam peccati vt bonam & honeſtam, & hanc neceſſariò amandam per actum qui bonus eſt.

Soluitur.

Reſpondeo, talem actum non futurum formaliter odium, ſed amorem carentiæ peccati. Dixi autem ſuprà realiter diſtingui actum doloris ab actu amoris, licet fortè virtualiter ſibi æquiualeant; vt autem actus ille eſt dolor, debet neceſſariò habere pro obiecto malitiam,
21 non bonitatem; ergo vt ſic non reſpicit vt obiectum carentiam peccati, quæ eſt bona, & de quâ non poteſt dolere, ſed potiùs ipſum peccatum, quod realiter malum eſt, & tamen actus eſt bonus; ergo bonitas actus non ſemper deſumitur à bonitate obiecti, imò è contrario, debet aliquando obiectum eſſe malum vt actus ſit bonus.

Altera replica.

Dices, Neceſſariò eſt aſſignanda bonitas aliqua, in quam actus ille feratur: quia omne odium eſt amor alicuius obiecti; licet non è contrario omnis amor ſit odium: cuius ratio diſparitatis eſt, quòd nullum ſit malum in ſe eſſentialiter, ſed ſolùm reſpectiuè ad aliquod ſubiectum; eo autem ipſo quòd odio habeatur vt malum alteri, debet neceſſariò ille alter amari; ergo ſaltem in eâ perſonâ reperitur ratio boni, quam amor ille terminet.

Soluitur.

Reſpondeo, eam bonitatem perſonæ, cui ego nolo peccatum, eſſe rationem communem omni actui virtutis moralis, quo mihi v. g. vel alteri amo miſericordiam, iuſtitiam, caſtitatem, odio habeo peccatum, &c. ea autem bonitas communis non eſt, quæ dat bonitatem ſpecificam & propriam illis actibus; hæc enim deſumitur ex obiectis formalibus, quæ amantur vel odio habêtur pro illâ perſonâ; ergo bonitas ſpecialis, quæ reperitur in deteſtatione peccati, non deſumitur ex bonitate, quæ eſt in perſonâ, pro quâ illud deteſtor; nec deſumitur ex ipſius obiecti bonitate, quia peccatum nullam habet bonitatem moralem; ergo non ſemper bonitas actus deſumitur à bonitate obiecti. Fateor hanc replicam probare, in omni etiam odio, ſi bonum ſit, ſemper deſumi aliquam bonitatem ex fine *cui*; quæ tamen non eſt totalis nec ſpecifica, vt proximè oſtendi. In quo puncto differt odium bonum ab eius contrario, odio malo; non enim hoc requirit aliquod obiectum, nec quidem partiale aut commune, quod ſit malum; vt in odio Dei ſuprà oſtendimus; ſine vllo enim prorſus obiecto malo malus eſt ille actus: at odium bonum debet habere aliquod obiectum bonum, ſaltem obiectum formale *cui*, ſeu perſonam propter quam deteſtatur quis illud malum; vnde fit vt omnis actus bonus, tam per modum fugæ quàm per modum acceſſus, habeat aliquid honeſtum pro obiecto, non ita omnis actus malus.

22 *Obiectio contra ſecundam concluſionem.*

Obiicies tamen, ſeu replicabis contra hæc, & ſimul contra concluſionem ſecundam, in quâ diximus omnem actum amoris bonum debere habere obiectum bonum; nam ſi Deus imponeret mihi præceptum de habendo aliquo actu ex obiecto ſuo indifferenti, v. g. de habendâ voluntate eleuandi feſtucam, iam actus ille eſſet bonus & meritorius; & tamen nullam ex obiecto haberet bonitatem (vt ſupponimus) ergo non eſt neceſſum vt omnis actus bonus habeat aliquam bonitatem ex obiecto.

Reyciuntur quædam reſponſiones.

Reſponderet quis Primò, Eo ipſo quòd Deus mandet aliquam volitionem etiam præcipere obiectum illius, v. g. ipſam eleuationem feſtucæ; tunc autem reddi moraliter bonum illud obiectum, quia à Deo imperatum, adeoque ab obiecto bono actum accipere bonitatem. Sed contrà, quia poteſt Deus ratione dominij imperare mihi actum, qui nullo modo ſit productiuus obiecti, v. g. ſimplicem complacentiam in eo obiecto, tunc autem non ideo cenſetur imperaſſe ipſum obiectum, vt per ſe conſtat; ergo tunc non ab obiecto

obiecto prouenier illi actui bonitas. Reſpondebis Secundò, etiam tunc per illum actum amari eam perſonam, cui amo obiectum; vt enim paulò antè dictum eſt, omnis amor boni moralis reſpicit perſonam aliquam; ideò dixi, omne odium alicuius mali eſſe formaliter amorem perſonæ; ratione ergo bonitatis eius perſonæ erit ille actus bonus. Sed contrà, quia ea bonitas perſonæ non eſt ſufficiens ad dandum moralem
23 bonitatem actus, quia amare mihi aliquid indifferens non eſt actus bonus, ſed indifferens; ergo tunc ille actus erit bonus non à bonitate obiecti, ſed ex eo quòd in ſe ſit præceptus.

Obiectio num. 22. poſita ſoluitur.

Meliùs ergo obiectioni num. 22. poſitæ reſpondetur, in eo caſu actum illum non futurum formaliter bonum, niſi quatenus reflexè poteſt amari vt obiectum ex affectu obediendi Deo: ſi enim quis ſine actu reflexo eliceret eam complacentiam, quam Deus ei imperat, obediret quidem Deo, non tamen mereretur, quia nec amauit honeſtatem quà talem, nec item voluit reflexè obedire, ſeu non amauit obedientiæ honeſtatem; non ergo ex hoc capite ſequitur, dari poſſe actum bonum, qui non accipiat bonitatem ex obiecto. Nec alicui debet mirum videri, quòd poſſit quis implere voluntatem diuinam, & nihilominùs non mereri; id enim in aliis materiis ferè omnes concedunt, licet hunc caſum in particulari non tractent; docent enim, poſſe quem ieiunare ſatisfaciendo præcepto Eccleſiæ, & alia etiam præcepta explere per actum indifferentem, ſi poſſint dari actus indifferentes in indiuiduo; quod ad præſentem quæſtionem eſt per accidens; imò quoad vnum præceptum poſſe etiam per actum peccaminoſum in aliâ materiâ fieri ſatis; fatentur enim ferè omnes, præcepto ieiunij perfectiſſimè ſatisfieri, etiamſi quis ieiunet ob vanam gloriam, aut ob parcitatem; ergo ex eo quòd per eam complacentiam fiat ſatis præcepto Dei, ſi tamen per illam nullo modo amatur vlla honeſtas, non redditur homo formaliter benè operans & meritoriè. & ita expreſsè ſentit Pater Suarius; licet fortè non admodum conſequenter ad principia, quæ ſæpè repetit, ſcilicet, omnem actum eſſe virtualiter amorem reflexum ſui; inde enim obiicere quis contra illum poſſet, Talis actus eo ipſo, quod imperatus eſt, cōſtituitur in ratione obiecti honeſti, & honeſtè amabilis, vt paulò antè diximus; eſtq; ex ſe res certa, & aliunde ille actus eſt reflexus amor ſui, ergo erit reflexus amor honeſtatis, & conſequenter erit bonus. Video tamen poſſe reſponderi, illum actum amare ſeipſum reflexè
24 quoad eſſentialia quæ habet, non quoad accidentalem bonitatem ex impoſito præcepto, ideóque nec virtualiter ferri in bonitatem. Probabilis ſolutio. Ideò non dixi omnino abſolutè, eum non diſcurrere conſequenter; fortè tamen quâ probabilitate dicitur, eum eſſe virtualem amorem ſui quoad eſſentialia, poteſt etiam dici quoad honeſtatem quam iam habet. ſed de hoc ſatis.

Poteſt ſatisfieri præcepto per actum malum.

SECTIO SEXTA.

Ceteræ obiectiones ſolutæ.

Tertia obiectio.

Obiicies Tertiò: Non requiritur ad actum bonum vllum obiectum bonum; nam D. Thomas in 2. diſt. 36. art. 5. ait primam bonitatem deſumi ex conformitate actus cum ſuâ cauſâ; quod eâdem diſtinctione tradidiſſe videtur Magiſter Sententiarum; ergo primaria bonitas non deſumitur ex obiecto. Reſpondeo tamen eos in primis ibi docuiſſe, ſecundariam ſaltem bonitatem deſumi ab obiecto. Secundò dico eos loqui de bonitate phyſicâ, non verò de morali, de quâ nos agimus. Fateor tamen, etiam loquendo de bonitate naturæ, non videri veram vniuerſaliter eam doctrinam; nam bonitas phyſica & naturalis maximè ſumitur in actibus ex obiectis quæ reſpiciunt. V.g. in viſione albedinis bonitas deſumitur ex ordine ad albedinem, ſeu ex albedine vt obiecto; vnde quò nobilius eſt obiectum, eò etiam nobilior eſt bonitas actus. Quidquid verò de hoc puncto ſit, ſaltem nobis in concluſione præſenti non aduerſatur D. Thomas nec Magiſter Sententiarum.

Solutio.

Quarta obiectio.

Obiicies Quartò: Voluntas rectè viuendi in futurum eſt honeſtus amor, & tamen non accipit ſuam honeſtatem ex obiecto; quia obiectum nihil eſt ſpecificum; voluntas autem ea rectè viuendi habet bonitatem ſpecificam & indiuidualem. 25
In hoc argumento diluendo diu hæret P. Vaſquez cap. 2. & in primis oſtendit contra aliquos recentiores, illud propoſitum non eſſe ſpecialem iuſtitiam legalem; quia iuſtitia legalis, ſi propria eſt, debet habere pro motiuo reſpectum ad bonum publicum; qui reſpectus non ſemper includitur in illo propoſito vniuerſali benè viuendi: quòd ſi ſolùm ſit iuſtitia legalis, prout eſt communis quædam ratio honeſti vt ſic, non poteſt conſtituere virtutem ſpecialem. Deinde agit contra alios Thomiſtas, qui dicunt, per talem actum produci habitum diſtinctum; quem reiicit, eò quòd nullo modo ſit neceſſarius; nam vbi non eſt difficultas ex parte obiecti, non eſt etiam neceſſarius habitus, ſed in amando obiecto honeſto vt ſic nulla inuenitur difficultas; tota enim hæc reperitur in particulari materiâ, ergo. Denique reſpondet, illum actum habere ſpecialem bonitatem, etiamſi reſpiciat rationem communem; ſicut actus intellectus, quo dico *ens*, habet ſpecificam & indiuidualem eſſentiam, licet reſpiciat rationem communem entis.

Solutio P. Vaſquez.

Fateor hanc vltimam ſolutionem P. Vaſquez pro obiectione ſufficere; neque enim actus ita accipit ſuam eſſentiam ex obiecto, vt omnino talis debeat eſſe actus quale eſt obiectum; alioquin actus reſpiciens v. g. equum deberet eſſe equus, & cognitio ſeu amor reſpiciens Deum deberet eſſe Deus, & cognitio chimeræ chimæra; quod eſt abſurdum, ergo, &c. Miror tamen à P. Vaſquez tam operosè negari habitum diſtinctum pro prædicto actu, ſeu generali propoſito. Nam cùm actus omnis liber (iuxta ea quæ in materiâ de habitibus dixi) ſit productiuus habitus inclinantis ad ſimiles ſibi actus, non video cur huic actui, qui ſpecie differt à ceteris omnibus,

Reſponſio Vaſquez examinatur, & ſimul argumentum ſoluitur.

Digitized by Google

nibus, non ſit etiam concedenda eadem virtus producendi habitum, qui inclinet ad ſimiles
26 actus. Neque obeſt quod Vaſquez inſinuat, non eſſe difficultatem in tali actu. Primò enim fortè id eſt falſum; nam ſi nulla eſt difficultas in eo actu, cur tam rari illum efficiunt? Dicet, quia impediuntur à particulari difficultate, quæ eſt in ſeruandâ caſtitate v.g aut in patienter tolerandis iniuriis, &c. Benè; ergo difficile eſt velle vniuerſim honeſtè viuere, vndecumque veniat illa difficultas; ergo poterit eſſe ſpecialis habitus, qui ad eum actum alioquin difficilem incliner; & ſanè etiam non deſcendendo ad particulares materias ſolet homini proponi vt difficile, benè viuere ſemper moraliter; ergo poterit eſſe ex eo capite habitus aliquis, qui eam difficultatem ſic indiſtinctè propoſitam ſuperet, & incliner ad ſuperandam eamdem, quando in particulari occurrerit, licet etiam tunc alius debeat habitus concurrere. Contrà Secundò, quia habitus non producuntur ſemper ad difficultatem ſuperandam quæ ſit in obiecto, ſed ad inclinandam voluntatem ad ſimilem actum; ſæpè autem contingit, vt nulla ſit difficultas in obiecto, & tamen non ideò voluntas inclinetur ad habendum amorem circa illud. Pro quâ veritate intelligendâ aduertendum eſt breuiter, quod in materiâ de Angelis dixi, habitum duo præſtare: primum eſt, tollere difficultatem, quæ eſt in actu eliciendo, ſiue illa proueniat ab ipſo obiecto, ſiue aliunde: alterum, per modum ponderis determinare ſeu inclinare voluntatem ad eliciendum talem actum: quæ determinatio vel inclinatio locum habet, quandocumque actus eſt omnino liber ex ſe; tunc enim rectè locum habet aliqua ſpecialis propenſio, quâ ea indifferentia determinetur potiùs ad hanc quàm ad illam partem. Cùm ergo Vaſquez admittat, & meritò, propoſitum illud benè in poſterum viuendi eſſe actum omnino liberum, cur, quæſo, non admittit ex repetitione eiuſdem propoſiti, produci aliquem habitum, qui voluntatem in actu primo determinet ad habendum eum actum, ita vt poſito eo habitu ſit magis propenſa ad talia propoſita elicienda quàm anteà, ſeu quàm ad eadem omittenda? Reſponde-

27 *Solutio Vaſquez amplius impugnatur.*

bis forte, eam determinationem ab habitibus particularibus virtutum poſſe prouenire. Sed contrà, quia ſæpè, antequam quis ſe exerceat in aliis virtutibus, poteſt repetere tale propoſitum; ergo tunc facilitas ea non aliis habitibus, ſed huic peculiari, de quo agimus, tribuenda eſt. Contrà Secundò, quia ſicut hic actus alio longè modo reſpicit bonum morale quàm illud reſpiciant particulares actus, vt ex terminis patet; ita facilitas ad hunc actum ſpecialem connaturaliùs proueniet à ſpeciali habitu quàm ab aliis omnibus ſimul ſumptis; quos fortè multi auctores dicent nullatenus poſſe ſimul concurrere ad efficiendum vnum indiuiſibilem actum.

Quæ dixi de actu bono reſpiciente bonum morale in vniuerſum, poſſunt dici de actu malo, quo quis velit in vniuerſum malè viuere: nam licet P. Vaſquez putet pro hoc malo propoſito multò minùs eſſe admittendum vllum habitum, eò quòd nemo afficiatur erga malum vt ſic, ego tamen iudico, eodem omnino modo de illo diſcurrendum; quia etſi nemo afficiatur erga malum morale vt ſic, poteſt tamen aliquis contemnere illam rationem mali, ſeu aſſueſcere non deterreri eâ malitia morali, quò minùs alia 28
obiecta naturæ grata amplectatur; ac ſi diceret, *Nihil curo quod Deus offendatur, aut quod damnandus ſim.* Hic autem actus haud dubiè difficilis eſt, & requirere poteſt habitum proprium ad ſe facilitantem. Fortè reſpondebis, ad contemptum prædictum Dei & inferni hominem facilitari per affectum nimium ad voluptates præſentes. Sed contrà, quia (vt paulò antè dixi de propoſito benè viuendi) longè aliter quis reſpicit eam rationem communem delectationis præſentis, quàm reſpiciat particularem hanc vel illam voluptatem; & poteſt quis eſſe facilis ad habendum hunc actum, *Melius eſt tibi habere bonos dies, quam de Deo & inferno eſſe ſolicitum; quid enim infernus, quid Deus?* poteſt, inquam, talem actum habere antequam habeat in particulari vllum habitum vitioſum circa determinatam aliquam materiam; ergo ex vi talis actus ſæpè repetiti poteſt acquirere habitum iuclinantem ad eiuſmodi actus efficiendos. Conſtet igitur minùs benè à Patre Vaſquez negari eum habitum ſpecialem. de quo puncto aliquid etiam dicemus infrà agentes de habitibus diſp. 32. ſect. octauâ.

Vltima obiectio.

Vltimò tandem obiici poteſt: Si actus accipit malitiam & bonitatem ab obiecto, ergo quò meliùs eſt obiectum, volitio erit melior; ergo volitio obiecti infiniti erit infinitè bona & meritoria. Conſequens autem eſt manifeſtè falſum, ergo. Hæc obiectio licet huc propriè ſpectare videatur, quia tamen fieri ſolet ad probandum, actum externum addere bonitatem vel malitiam actui interno, de quo infrà diſput. 16. ſect. 4. ideò illius ſolutionem illuc remitto. Interim obſeruo, hanc difficultatem ferè eſſe communem etiam bonitati phyſicæ, quam haud dubiè actus tam intellectus quàm voluntatis & aliarum potentiarum participant à ſuis obiectis; & tamen ab obiectis phyſicè infinitè bonis non redduntur actus infinitè boni phyſicè, ergo argumentum eſt commune.

Solutio differtur.

DISPV-

Digitized by Google

DISPVTATIO DECIMAQVINTA.

Explicatur, quomodo finis & medium det bonitatem vel malitiam actui.

1 EGI præcedenti diſputatione de obiecto in communi, quo pacto tribuat bonitatem & malitiam actibus; dixique illud eſſe duplex, materiale & formale; ac vtrumque poſſe amari tam per intentionem quàm per electionem; ideò iam de ſingulis in particulari agendum erit, & quidem primùm de intentione, tamquam de præcipuo voluntatis actu, deinde verò de electione.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm finis ſit circumſtantia intentionis & electionis.

Duo actus verſantur circa finem, intentio & electio.

DIXI diſp. 1. & ſect. 1. huius Tomi duos actus verſari poſſe circa finem; quorum vnus dicitur intentio, alter electio; item vtrumque immediatè attingere finem tamquam obiectum præcipuum. Vnde facilè deciditur difficultas propoſita, de quâ P. Vaſquez fusè hìc agit totâ diſp. 51. vtrùm ſcilicet finis ſit circumſtantia actionis interioris. Ne autem in nomine hæreamus, aduerte, idem eſſe quærere, vtrùm ſit circumſtantia, ac quærere, vtrùm reſpiciatur finis ab actu interiori ſolùm accidentariè. Cui difficultati ex dictis reſponſum eſt ſufficienter, ſcilicet, finem non eſſe circumſtantiam nec reſpectu intentionis, nec reſpectu electionis internæ; ſi enim diximus illum ab vtroque actu eſſentialiter reſpici, id autem quod eſſentialiter reſpicitur non eſt circumſtantia, ſed eſſentiale actui reſpicienti; neceſſum eſt, finem non eſſe circumſtantiam actionis interioris, ſed ſolùm exterioris, quæ poteſt eadem manere, ſiue fiat ob hunc, ſiue ob illum finem, ſiue ob nullum.

Status quæſtionis explicatur.

Finis non eſt circumſtantia intentionis vel electionis.

Obiectio.

Obiicies: Actio interior ſeu volitio efficit vnum quid cum exteriori actu, ergo ſi reſpectu actionis exterioris finis eſt circumſtantia, vt dixi, etiam erit reſpectu interioris. Reſpondeo facilè

2 *Solutio.*

diſtinguendo maiorem, *Illæ duæ actiones faciunt vnum quid in genere moris*; hoc eſt, *Ambæ dicuntur vel vnum peccatum, vel vnum opus bonum*, concedo antecedens; nam actio exterior denominatur velut à formâ à voluntate interiori: *Faciunt vnum quid*, id eſt, ſunt idem realiter inter ſe, nego maiorem; vnde nego conſequentiam, ſcilicet, id quod vni eſt eſſentiale, debere etiam eſſe alteri, & è contrario; perinde ac ſi quis ex eo antecedenti ſine diſtinctione poſito inferre vellet, actionem interiorem non eſſe ſpiritualem, quia exterior non eſt ſpiritualis; item exteriorem ſubiectari in animâ, quia interior in eâ ſubiectatur, & ambæ faciunt vnum quid inter ſe, proculdubio malam conſequentiam inferret.

Ratio autem diſparitatis in præſenti faciliſſima eſt; nam actio exterior, v. g. motus manus, non eſt quid reſpectiuum ad aliud obiectum, ſed res, ſic dicam, mortua, quæ in ſe ſiſtit; ideò ſiue ego ſcribam animo Deo placendi, ſiue ob vanam gloriam, ſcriptio exterior eadem eſt; ideò illi accidentale eſt in genere naturæ ordinari ad hunc vel illum finem, aut etiam ſine vllo fine fieri; vt ſi quis diſtractus planè nihilque intendens characteres formaret. At volitio interior cùm phyſicè & naturâ ſuâ ſit reſpectiua obiecti, & obiectum, quod ſemel reſpicit, eſſentialiter reſpiciat, quia illud non reſpicit per aliquid ſibi ſuperadditum (vt ex libris de Animâ ſuppono, & ſuprà diſp. 1. dixi) non poteſt illi eſſe accidentale reſpicere finem, ſed omnino eſſentiale etiam in genere phyſico, non minùs quàm viſioni albedinis v. g. eſt eſſentiale reſpicere albedinem.

Cur finis ſit circumſtantia actionis exterioris, non interioris.

3 Aduerte, me loqui de actibus directis; nam in imperatis interioribus, vt cùm quis iudicans amorem Dei eſſe vtilem ad obtinendam gloriam, reflexè imperat ipſum amorem, eadem planè erit ratio de eo amore reſpectu finis, ob quem imperatur, quæ de actu externo; quia in ordine ad talem finem amor ille habet ſe ſicut actio exterior. Sed de his actibus imperatis fuſiùs ſuprà.

Non eſt ſermo de actibus imperatis.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm intentio aut electio habere queat duas moralitates à duobus obiectis formalibus.

QVÆSTIO hæc relabitur in illam, vtrùm idem actus poſſit habere duos fines inadæquatos ſibi eſſentiales. De quâ egi in libris de Animâ fusè, & oſtendi id omnino poſſe fieri; ideò breuiter nunc idem confirmo, dicoque me non videre, quo ſolido aut probabili argumento moueantur aliqui, dum vt omnino certum ſupponunt id repugnare, maximè cùm admittant, ſimul & ſemel poſſe eamdem voluntatem ſaltem actibus diſtinctis amare duos diſtinctos fines, ob diſtinctas bonitates: ſi enim duobùs actibus eos fines amare poteſt, cur non vno? Dices, quia amor vnius poteſt manere ſine amore alterius. Sed contrà, quia licet aliquis alius amor eius obiecti manere poſſit ſine amore ſecundi obiecti, non tamen inde probatur, hunc numero amorem obiecti A poſſe manere ſine amore obiecti B; ſicut ſi quis argumentaretur ſic: Animal poteſt manere ſine rationalitate, vt patet in equo, ergo animalitas hominis diſtinguitur realiter à rationalitate illius; malè haud dubiè diſcurreret, quia in antecedente ſumeret diuerſum

Pars affirmatiua defenditur.

Soluitur obiectio.

ſum animal ab eo quod in conſequenti. quod idem vitium in hoc argumento committitur. Quòd verò hic numero amor obiecti A non poſſit ſeparari ab amore obiecti B, probo ex eo, quòd identificentur inter ſe; ne verò committere videar circulum, ſeu petere principium, identificationem ex eo probo, quòd nullatenus repugnet talis eorum amorum identitas, quia paſſim vnus idemque actus intellectus attingit multa obiecta, quæ alioquin poterant tangi, & de facto etiam tanguntur per alios actus diuer-
4 ſos; vt cùm dico, *Tres homines currunt*, quod haud dubiè dicere poteram per actus tres, *Vnus homo currit, alter homo currit, tertius homo currit*. In iudicio verò negatiuo idem efficaciter ſuadetur; omne enim iudicium eſt indiuiſibilis entitas (vt ſuppono cum probabiliori & communiori ſententiâ, de quâ in libris de Animâ;) ergo quando dico, *Albedo non eſt nigredo*, vtrumque tango vnico actu.

Probatur concluſio ſpecialiter in electione.

Addo, in electione videri rem facilem; nam ſi noui vtilem eſſe ambulationem ad ſanitatem v. g. & ſimul ad recreationem, egóque vtrumque finem tunc amo, ſiue vno ſiue duobus actibus, cur, quæſo, non potero vno alio actu dicere, Volo eam propter vtrumque finem? Certè nec leuis in hoc repugnantia cernitur; aut quis dicet, me non poſſe vno actu dicere, *Volo ieiunare, quia teneor ex voto, & quia ex præcepto, & ob lucrandas Indulgentias*, ſed debere tunc habere tres voluntates efficaces diſtinctas de ieiunio ob eos tres fines, certè apertè id abſurdum eſt.

De his hactenus videbatur tractatum, ni P. Suarez renouaret litem Tractatu 3. diſp. 4. ſect. 3. Quia autem ex declaratione obiectionum, quas ibi tangit, res hæc penitus elucidabitur, placuit nonnihil in eius ſententiæ examine hærere.

SVBSECTIO PRIMA.

Proponitur eius ſententia & iudicium de primâ illius parte.

Sententia Suarij explicatur.

AIT ergo citato loco dupliciter poſſe concipi, aliquem actum habere duo obiecta formalia motiua proxima & immediata. Primò, vt illa motiua ſumantur vt plura, & diuerſa & integra in ſuâ ſpecie, & conſequenter, quòd actus ſumat ab illis diuerſas ſpecies bonitatis ex naturâ rei diſtinctas. Secundo modo, vt omnia illa motiua concurrant per modum vnius, vt partes integrantes & componentes vnam bonitatem & perfectionem, ſpecie tamen diuerſam ab illâ, quæ ſumi poſſet ex motiuis per ſe ſumptis. Priorem modum ait ſibi videri repugnantem, quia ille actus non poteſt eſſe compoſitus ex partibus pluribus realiter diſtinctis. In indi-
5 uiſibili autem entitate numquam reperiuntur duæ rationes formales ſeu differentiæ ſpecificæ vltimæ ex naturâ rei diſtinctæ, ita vt vtraque ſit eſſentialis & primaria; ſed vna debet eſſe per modum eſſentiæ, altera per modum accidentis: vel ſi vtraque eſt eſſentialis, ſupponit aliam tertiam primariam & eſſentialem. Rationem à priori reddit, quia eſſentia eſt idem cum entitate rei, ergo prima ratio formalis, quæ eſt eſſentialis entitati, non facit realem compoſitionem cum entitate, ergo non poteſt hæc ratio multiplicari in eadem entitate; ergo ſi in eâ ſint plures rationes formales diſtinctæ & facientes compoſitionem, neceſſe eſt, vt vna tantùm earum ſit eſſentialis; quia cuiuſlibet rei eſſentia vna tantùm eſſe poteſt. Neque poteſt etiam dici, quòd vna ſit modus alterius; nam cùm ſint æquè principales, cur vna potiùs quàm altera erit eſſentia?

Eiuſdem ſententia examinatur.

Ego circa hanc doctrinam Patris Suarez arbitror, rem ipſam in ſe eſſe faciliorem, nec dignam tanto examine. Cùm enim P. Suarez ſupponat actum illum, in quo duæ rationes illæ ſpecificæ reperiri deberent, eſſe indiuiſibilem realiter, miror tot poſteà multiplicari pro eâ re argumenta. Nam ex ipſis terminis conſtat, ſi actus eſt indiuiſibilis, ergo non habet duas partes, multò minùs duas quaſi totales eſſentias ex naturâ rei, hoc eſt realiter diſtinctas; alioquin iam non eſſet indiuiſibilis talis actus, ſed diuiſibilis; vnde addo, in hoc etiam ſenſu nec poſſe 6
talem actum habere vnam rationem primariam, alteram ſecundariam (quod ibi videtur admittere Suarez;) nam eo ipſo non eſſet actus ille indiuiſibilis, ſed compoſitus ex primariâ & ſecundariâ. Hæc ratio eſt clara probatio eius intenti: nam quæ à Suarez adducitur, quòd eſſentia ſit idem cum entitate, nihil euincit; ex eo enim antecedenti ſolùm infertur, Si eſſentia eſt duplex, entitatem fore duplicem; ergo niſi recurrat ad ſuppoſitionem, quod ſcilicet ea entitas actus ſit indiuiſibilis, non poteſt efficaciter poſteà reiicere duo conſtitutiua eſſentialia & primaria.

Quæſtio Suarij in vno ſenſu eſt implicatoria.

Quod deinde in explicatione quæſtionis ait, dubitare ſe, an idem actus habeat duo motiua diuerſa, & integra, & adæquata, duplicem habere poteſt ſenſum: vnus eſt, quòd quodlibet obiectum ſeu motiuum ſit reſpectu actus adæquatum, & in hoc quæſtio eſt implicatoria: nam ſi actus habet duo, ergo quodlibet non eſt totum ſeu adæquatum motiuum, quod actus reſpicit. Secundus ſenſus eſſe poteſt, vt quodlibet obiectum in eſſe entis ſit in ſe adæquatum; & in hac acceptione res reducitur ad ſecundum ſenſum ab ipſo Suarez poſitum. de quo ſtatim. Vnde infero, illum primum ſenſum vel implicatorium eſſe, vel explicatis terminis non poſſe habere vllam difficultatem.

An actus amans duos fines ſit indiuiſibilis.

Solùm poſſet iam inquiri, an rectè ſupponatur actum illum debere eſſe indiuiſibilem; dicere enim quis poſſet, eum habere duas partes, quarum vna reſpiciat vnum formale obiectum, altera aliud, ſiue iam illæ duæ partes actus ſint dicendæ integrantes, & vna pars æquè principalis ac altera; ſiue vna ſit modus alterius, ſiue inter ſe diuinitus etiam inſeparabiles. quæ 7
omnia ad punctum præſens impertinentia ſunt, dummodò diſtinctæ ſint.

Recentiorum ſententia.

Hac de re auctores nonnulli valdè fusè agunt inquirentes, vtrùm poſſint in eumdem actum variæ bonitates concurrere; & vtrùm bonitas, quæ deſumitur ab obiecto, ſit diſtincta ab eâ, quæ à fine prouenit; docentque repugnare, vt in eodem actu ſint duæ partes, quarum vna finem ſolum reſpiciat. quod probant Primò ex eo, quod obiectum materiale non dat vllam bonitatem, ergo non poteſt intelligi diſtincta bonitas ex medio ab eâ quæ à fine.

Confir-

Confirmant, quia ſi dantur duæ entitates diſtinctæ, ergo quælibet habet ſuam eſſentiam ſpecificam; atqui actus non accipit ſpeciem ab obiecto materiali, ſed ſolùm à formali, ergo neceſſum eſt, vt quælibet pars reſpiciat obiectum formale; ergo non poteſt vlla eſſe, quæ ſolùm tangat materiale obiectum. Porrò obiectum materiale non dare ſpeciem inde probant hi auctores: nam circa idem obiectum materiale poſſunt verſari & actus intellectus & voluntatis, ergo diuerſitas non poteſt ab obiecto materiali prouenire. quod argumentum deducunt hi prolixè.

Doctrina auctoris.

Ego in hoc puncto vt clariùs diſcurram diſtinguo quæſtiones; alia enim quæſtio eſt, an actus, quo amo medicinam, debeat intrinſecè amare ſanitatem; alia verò quæſtio, an idem numero actus voluntatis poſſit habere partes diſtinctas realiter, componentes tamen per veram vnionem per ſe vnum actum, ſicut ex materiâ & formâ componitur vnus homo, lapis, planta, &c. Primam ex his quæſtionibus tractaui in libris de Animâ; & ſuprà nonnihil
8 dixi, oſtendens repugnare, vt amor medij non attingat intrinſecè finem, licet id multi recentiores haud improbabiliter negent. Neque argumentum aduerſariorum efficax eſt pro noſtrâ ſententiâ: quòd enim dicunt, obiectum materiale non dare etiam ſpeciem, ſæpè à me reiectum eſt; neque intereſt, quod idem obiectum reſpici poſſit à diuerſis actibus; nam idem etiam obiectum formale, eadem albedo v.g. poteſt reſpici à leone, homine, equo, per actus tamen diuerſos ſpecie: quòd ſi tunc dicunt diuerſitatem oriri à principiis, euinco ſaltem, aliunde quàm ab obiecto formali poſſe ſpeciem & diuerſitatem ſpecificam oriri; vnde dicam, etiamſi idem obiectum materiale ſeu idem medium per actus varios tangatur, poſſe tamen eos actus aliunde habere diuerſitatem vel ex principiis, vel ex modo tendendi; nam etiam intellectus poteſt ferri in obiectum materiale, cognoſcendo illam ipſam vtilitatem, quam amat voluntas; & tamen duo illi actus diuerſi ſunt inter ſe: ſimiliter ſi amat medicinam quà vtilem ad ſanitatem, licet non tangat intrinſecè ipſam ſanitatem, haud dubiè erit actus diuerſus ſpecie ab eo, quo amatur eadem medicina, quà vtilis ad currendum, aut dormiendum, vel ad alium diuerſum finem. Hæc circa primam quæſtionem.

Altera pars doctrinæ auctoris. Poteſt vnus actus habere duas partes reſpicientes diuerſa obiecta.

Circa ſecundam verò, vtrùm ſcilicet idem actus habeat duas partes quæ inter ſe vniantur, ſiue vna reſpiciat obiectum materiale, altera formale, ſiue reſpiciant duo obiecta formalia, & duo materialia; dico breuiſſimè (nam & in libris de Animâ ſimilem tetigi quæſtionem) ratione quidem naturali efficaci eam vnionem non poſſe reiici: cur enim; ſicut per ſe vniuntur in communi ſententiâ gradus intenſionis (ſiue ho-
9 mogenei ſint, ſiue heterogenei) non etiam poterunt vniri duæ illæ entitates? fortè, vnum eſſe ſubiectum, alterum formam haud probabiliter dici poterit; quia gratis ratio ſubiecti vni potiùs quàm alteri tribuetur. Quæ ratio maximè locum habet, quando circa obiecta diſparata verſantur, & quælibet pars actus habet ſuum obiectum formale; quidquid verò de ea vnione per modum ſubiecti ſit, certè integraliter eo modo, quo duæ partes carnis, aut, vt multi dicunt, primæ qualitates cum ſecundis inter ſe & in eodem ſubiecto vniuntur, aut vt vniuntur gradus intenſionis, non video, cur improbabile ſit talem vnionem inter actus diſtinctos ponere, præcipuè, quando vnus tangit obiectum materiale, alter formale, iuxta probabilem recentiorum doctrinam. eo autem caſu ex vtroque illo actu reſultaret rurſus vnus totalis, inadæquatè à quolibet diuerſus.

De facto non datur.

Nihilominùs addo, omnino reiiciendam eam vnionem: nam ſine vllâ neceſſitate & fundamento ponitur de facto: vt enim communicent illi actus ſuum effectum formalem voluntati, vnio illa non requiritur, aliunde autem nihil eſt, vnde inferatur; vt quid ergo multiplicandæ ſunt entitates ſine neceſſitate? dicendum ergo eſt, eas, quas hi vocant partes, eſſe adæquatos actus, qui ſimul ſine vllâ vnione inter ſe exiſtunt in voluntate; ſicut in eadem animâ actus voluntatis & intellectus ſimul ſine vllâ vnione recipiuntur. & hæc circa duas quæſtiones ad primum punctum ſpectantes.

SVBSECTIO SECVNDA.

Iudicium de alterâ parte ſententiæ.

An actus poſſit habere plura obiecta formalia, vnum integrantia.

REDEAMVS iam ad ſecundum modum, quo idem actus poteſt reſpicere multa obiecta formalia, quaſi integrantia maiorem aliquam bonitatem: quem modum neque negare audet Suarez eâ ſect. 3. n. 12. nullam enim habere in ſe videtur repugnantiam; neque item approbare; vnde concludit regulariter diuerſis actibus amari eam bonitatem, vel quia ſimul intellectus non poteſt proponere vtramque bonitatem; vnde nec quidem ſimul tempore eos actus exiſtere indicat; vel quia licet intellectus ſimul vtrumque obiectum repræſentet, voluntas ne-
ceſſariò efficit diuerſos actus; nam & ipſe in- 10
tellectus diuerſos efficit; addit tamen, interdum poſſe voluntatem vnico actu vtrumque illud motiuum amare, ſi ab intellectu proponantur ambo per modum vnius bonitatis; ſicut eumdem hominem reddunt amabilem gratia, ſcientia, prudentia, nobilitas ſimul ſumptæ longè magis, quàm ſi quælibet ex his bonitatibus in eo ſola reluceret.

Plures bonitates per modum vnius propoſita poſſunt vnico actu amari:

Circa hoc punctum dico, placere mihi quod P. Suarez ait vltimo loco, interdum ſcilicet per vnicum actum amari vtramque bonitatem. Addo tamen non eſſe, cur id ad raros caſus coarctetur, quia reuerà ille modus amandi plura nullatenus excedit vires voluntatis; neque etiam intellectus actiuitas ita eſt limitanda, vt ſi proponatur illi, ad ſanitatem v.g. & recreationem eſt bona ambulatio, non poſſit ſimul tempore, vnico etiam actu, vtrumque noſcere, & voluntas etiam vnico actu illud amare.

etiam propoſita per modum diſparatarum.

Secundò addo, Etiamſi illæ bonitates non cognoſcantur per modum integrantium vnam bonitatem, ſed diſparatæ ſint inter ſe, vt ſanitas & recreatio, honor & voluptas, non eſſe cur negetur vnico actu vtrumque finem à voluntate poſſe amari. quod in præcedentibus ſatis probatum eſt; & ſolutæ obiectiones, quæ contra eam doctrinam fieri poſſunt.

Replica P. Suarij. Replicabis, Si voluntas eo modo poſſet communiter operari, ſuperfluæ eſſent in voluntate variæ virtutes infuſæ; ſufficeret enim vna, quæ contineret omnes; illa enim elicere poſſet & vnum actum circa omnia obiecta ea diſparata, vel etiam diuerſos actus circa diuerſa obiecta.

Solutio. 11 *Eadem potentia poteſt diuerſos actus elicere.* Reſpondeo, in hoc argumento aſſumi doctrinam magis dubiam, quàm ſit intentum de vno actu reſpiciente ſimul diuerſa obiecta; certè eamdem numero potentiam poſſe eſſe elicitiuam diuerſorum actuum circa diuerſa obiecta formalia, non poteſt probabiliter negari; etenim ipſa voluntas eſt productiua actuum diuerſorum, odij, amoris, item actuum miſericordiæ, iuſtitiæ, caſtitatis, &c. & idem ſuo modo in intellectu & in potentiis materialibus cernitur: nam idem oculus poteſt reſpicere diuerſos colores, qui tamen non ſunt obiecta materialia, ſed formalia: & phantaſia poteſt elicere actus circa colores, odores, &c. ergo etiam poterit dari habitus aliquis ſupernaturalis infuſus, qui contineret virtutem per modum potentiæ in ordine ſupernaturali ad eliciendum eos diuerſos actus, licet actus ipſi, quia magis ſunt limitati, non haberent talem virtutem.

Quòd ſi ideò dicatur in argumento non agi de virtutibus infuſis, ſed de naturalibus, tunc facilè etiam oſtendo, in argumento aſſumi rem magis dubiam; nam etiam habitus naturales habent virtutem amandi ſaltem numero diuerſa obiecta formalia, v.g. huic pauperi ſubuenire, & illi, &c. hoc autem negat P. Suarez ipſis actibus, aſſumit ergo rem magis dubiam. *Plenior ſolutio obiectionis.* Abſolutè reſpondeo, Si loquamur de virtutibus acquiſitis, ideò eas diuerſas eſſe, quia quælibet non inclinat niſi ad actus ſimiles iis per quos acquiritur, cumq; acquirantur per diuerſos actus in diuerſis materiis, debent etiam in ſe eſſe diuerſæ; de infuſis verò, cur Deus multas infuderit de facto, non vnam extendentem ſe ad omnium obiecta (quam poſſibilem eſſe in ordine ſupernaturali inficiari nemo meritò poterit) *Poſſibilis eſt virtus infuſa extendens ſe ad omnia obiecta.* dico rationem refundendam eſſe in voluntatem diuinam: poſſunt autem hæ omnes reddi, quæ ſolent afferri, dum quæritur, cur pereuntibus aliis virtutibus maneant fides & ſpes in peccatore. quod fieri non potuiſſet, ſi non eſſent diſtincti habitus. de quo aliàs in locis fuſiùs.

12 Statutâ ergo poſſibilitate tangendi duo & plura obiecta per eumdem actum, ad propoſitum noſtrum de bonitate & malitiâ breuiſſimè dico, omnino poſſe eumdem actum ſiue intentionis ſiue electionis habere duas inadæquatas bonitates & malitias à duobus diuerſis finibus, vel etiam à mediis, ſi media dent bonitatem. de quo paulò poſt. Nam quoad malitiam nullum videtur eſſe dubium, cùm certum ſit, etiamſi non amentur malitiæ diſtinctæ, quæ reperiuntur ex diuerſis circumſtantiis in obiecto, nihilominùs ſi cognoſcantur, omnes contrahi in eodem actu. V. g. ſi occidatur Sacerdos, eſt malitia homicidij & ſacrilegij; item Sacerdos peccet contra caſtitatem, ſunt in eâ volitione peccandi duæ malitiæ; vna contra votum, altera contra ſextum præceptum. & ſic in aliis materiis.

SECTIO TERTIA.

Quomodo intentio accipiat bonitatem tam à fine quàm à medio: vbi, an à bonâ intentione poßit oriri mala electio.

Hic diſputatur à nonnullis, vtrùm actus, vt ſit bonus, debeat reſpicere finem vniuerſaliſſimum, id eſt Deum. Sunt enim multi auctores qui cenſent, etiamſi actus aliquis amet honeſtatem caſtitatis v. g. propter ipſam, ſi tamen non ordinat illam vltimò in Deum, actum illum non eſſe bonum. Hæc tamen quæſtio pertinet propriè ad materiam de merito, aut de charitate; vbi tractatur, vtrùm ad meritum requiratur ordinatio aliqua actus in Deum; ſeu an debeat intercedere imperium charitatis; de quo agam Tom. 5. diſp. 33. per totam; vbi oſtendam, nullo modo illud eſſe neceſſarium; vnde à fortiori hîc dico, vt actus ſit bonus, multò minùs eſſe neceſſarium tale imperium. *Actus vt ſit bonus non eſt opus vt reſpiciat Deum.* Et ratio manifeſta id perſuadet; nam licet talis actus non reſpiciat Deum, ideoque non ſit actus honeſtiſſimus, qui poteſt eſſe, non tamen proptereà non habet obiectum bonum; ſemper enim retinet reſpectum ad rem honeſtam vt talem: ſicut enim nullus poteſt negare niſi grauiter errando, etiam præter Deum dari obiecta honeſta moraliter, licet non ſint tam honeſta quàm Deus; aliud enim eſt eſſe honeſtum, aliud eſſe honeſtiſſimum quod poteſt excogitari; ita negari à nemine poteſt, actum amantem honeſtatem diſtinctam à Deo, licet Deum non amet, 13
habere tamen obiectum honeſtum; & conſequenter actum etiam eſſe in ſe honeſtum, licet non honeſtiſſimum. Excluſâ ergo eâ neceſſitate reſpiciendi vltimum finem, vt actus ſit bonus,

Intentio primariam bonitatem habet à fine. Sit Prima conclvsio: Intentio participat bonitatem vel malitiam primariò ex fine; hæc eſt communis inter omnes, & ſuadetur manifeſtè, quia intentio primariò reſpicit finem; ergo primariò ab illo accipit moralitatem.

Intentio vt ſit bona non debet eligere malum medium. Secvnda conclvsio: Vt intentio ſit bona, neceſſariò requirit non ſolùm bonum finem, ſed etiam, ne feratur in malum medium; ſi enim illud amet determinatè, eo ipſo ab illo redderetur mala. Probatur facilè, quia reſpectus ad illud medium eſt eſſentialis actui, ergo ab illo accipit moralitatem; non enim aliter eam accipit à fine quàm illum eſſentialiter reſpiciendo; ergo ſi medium eſt malum, vitiabit totum actum, etiamſi finis optimus ſit; nam malum ex quocumque defectu; &, vt fert commune & certum Theologorum principium, non ſunt facienda mala, vt eueniant bona; id eſt, etiam propter honeſtiſſimum finem non licet medium malum velle. Ratio à priori eſt, quia non poteſt aliquis actus in ſeipſo ſimul prohiberi & ſuaderi à Deo; atqui prohibetur eo ipſo quòd reſpiciat aliquod malum, ergo eo ipſo abſolutè 14
totus eſt malus, & nullo modo hîc & nunc bonus, ſeu nullo modo à Deo ſuaſus; licet fortè ſit minùs malus, quàm ſi etiam haberet finem malum. de quo ſtatim. & hæc eſt ſententia D. Thomæ 1. 2. qu. 19. a. 7. Magiſtri in 2. diſt. 40. Suarez diſp. 8. ſect. 1. num. 22. & ferè omnium Scholaſticorum.

Obiicies

Obiectio. Obiicies tamen Primò, Exodi 1. laudantur obſtetrices, quæ mentitæ fuêre, vt liberarent infantes; ergo bonus finis fecit electionem ſeu mendacium bonum. Præterea Matth.6. & Lucæ 11. dicitur, *Si oculus tuus fuerit ſimplex*, &c. vbi per oculum intentionem bonam Chriſtus intellexit; aitque, ſi illa ſit bona, totum opus futurum bonum. quod idem videtur inſinuaſſe Matth.7. per ſimilitudinem arboris: *Non poteſt arbor bona*, id eſt bona intentio, *malos fructus facere*, &c. Id ipſum Caſſianus inſinuat collat. 17. docens, mendacium aliquando excuſari propter bonum finem.

Solutio. Reſpondeo Primò, obſtetrices habuiſſe duos actus diſtinctos; vnum bonum, quo volebant ſaluare infantes, & per hunc eas fuiſſe promeritas apud Deum; alterum verò, quo poſteà mentitæ ſunt, dum ſe excuſarent apud Pharaonem; & per hunc actum dico eas non meruiſſe, ſed potiùs venialiter peccaſſe: neque actus ille bonus, quem primò habuerunt, imperauit poſteà mendacium, ſed hoc prodijt ex affectu tutandi ſuam vitam, quæ periclitabatur, ſi veritatem fuiſſent faſſæ. Dici etiam poteſt habuiſſe illas ignorantiam inuincibilem, quia iudicarunt, licere mentiri ad vitam innocentium tutandam. quod ipſum de facto multi inuincibiliter putant eſſe verum; & fuit ſæpè apud doctiſſimos in dubio.

15 *Teſtimonium Chriſti explicatur.* Ad teſtimonium Chriſti facilè reſpondetur ex noſtrâ doctrinâ, meritò dici oculum rectum non admittere corpus malum, quia iam oſtendi à bonâ intentione non poſſe malum medium eligi; ſi enim intendens bonum finem videt non poſſe obtineri niſi per malum medium, vel ceſſabit ab intentione priori bonâ, & aliam habebit, quæ amet illud malum medium, & eo ipſo mala erit intentio; vel certè omnino ceſſabit ab eo medio, & ab amore finis. Neque plus denotat alia Chriſti Domini ſimilitudo de arbore faciente bonos fructus, licet hic locus alias habeat explicationes diuerſas ab intento præſenti.

Ad auctoritatem Caſſiani. Ad Caſſianum reſpondeo, illum non benè in eo puncto ſenſiſſe, ſicut & in multis alijs; ideò eius auctoritas non vrget nos. In concluſione locutus ſum de intentione, quæ determinatè voluit medium malum ad finem in ſe bonum: vtrùm autem minuat ille finis malitiam medij, dicam ſectione quartâ.

Intentio etiam à bono medio accipit bonitatem. Tertia conclvsio: Eodem planè modo intentio reſpiciens bonum finem & bonum medium accipit ab illo medio bonitatem aliquam maiorem, quàm ſi ob eumdem finem bonum elegiſſet medium aliquod indifferens, aut certè minùs bonum quàm hoc ſit. Hæc mihi videtur à nemine poſſe negari; ex terminis enim eſt notum, meliùs eſſe ob Deum ſummè dilectum intendere martyrium, quàm intendere ob eumdem Deum honeſtam aliquam recreationem. Ratio à priori eſt iam inſinuata, quia illud medium reſpicitur eſſentialiter ab intentione, ergo hæc accipit bonitatem ab illo; ſed de hac concluſione, quia ferè coincidit cum quæſtione ſectione quintâ tractandâ, ibi paulò fuſiùs agetur.

16 *Intentio finis manet bona, etſi ex eâ ſequatur electio mali medij.* Qvarta conclvsio: Si intentio abſtrahat à medijs, vt cùm quis efficaciter vult aliquem honeſtum finem, non cogitando de hoc medio malo, aut de illo honeſto vel indifferenti, intentio erit bona, etiamſi poſteà ſequatur electio aliqua mali medij, ſi tamen ſequi poteſt. de quo in fine ſectionis. Ratio huius eſt, quia licitum eſt intendere bonum finem, quique obtineri poteſt per bonum medium, eſto poſſit etiam per malum obtineri, dummodò ego in eâ intentione non determinem malum medium, ſed præcisè velim finem obtinere, relinquendo mediorum determinationem in poſterum. Quòd ſi poſteà voluntas ex ſuâ libertate malum medium eligat relinquendo bonum, non debet id imputari priori intentioni, quæ iam præceſſit cum totâ ſuâ honeſtate, ſed ipſi voluntati: ſicut ſi ſuperior præcipiat alicui rem honeſtam, ſubditus autem relicto bono medio, quo poſſit illam exequi, aſſumat malum, non imputatur ſuperiori illa actio quatenus mala, ſed quatenus bonum finem reſpicit.

Prima obiectio. Obijcies Primò, nos ſæpè dixiſſe, cauſſam ſemper vitiari à malo effectu; ergo hæc intentio finis, quandoquidem eſt cauſſa electionis malæ, ab illâ vitiabitur. *Soluitur. Intentio bona non eſt propriè cauſſa malæ electionis.* Reſpondeo, intentionem in hoc caſu non eſſe propriè cauſſam electionis malæ; intentio enim ſolùm petit medium aliquod; quòd autem eligatur malum, neglecto bono, nullatenus prouenit ab eâ intentione, ſed à libertate voluntatis, etiamſi ea electio ſub aliquâ ratione denominetur illius intentionis effectus, non quà eſt volitio huius mali medij præ alio, ſed quà eſt volitio alicuius medij.

An mala electio denominetur bona à bonâ intentione. Hinc oritur quæſtiuncula quædam magis ſpectans ad modum loquendi quàm ad rem ipſam, vtrùm ſcilicet ea mala electio denominetur tunc extrinſecè bona à bonitate intentionis. Ratio dubitandi eſt, quia licet præcedens intentio bona hîc & nunc non cogat ad malum medium, neque amet determinatè illud & electionem illius, nihilominùs ſaltem indirectè allicit voluntatem, quæ, liberè licet, mouetur tamen ab eâ intentione ad eligendum hoc medium; ſicut quandocumque finis obtineri poteſt per duo diuerſa media, licet intentio non determinet hoc potiùs quàm illud, ſed id à libertate voluntatis dependeat; nihilominùs omnes dicimus, eam electionem medij oriri ab eâ intentione; cùm ergo id ita in præſenti ſit, cur non ea electio denominabitur bona ab intentione bonâ, à quâ procedit? hoc autem videtur falſum, quia (vt communiter ſupponitur, & nos agentes de Circumſtantijs id confirmabimus) non poteſt actus bonus imperare actum malum, & conſequenter neque actus malus dici bonus à bono; licet è contrario bonus imperari valeat à malo. *Poteſt extrinſecè denominari bona.* Reſpondeo de re ipſâ conſtare, non deriuari vllam intrinſecam bonitatem in talem electionem; de denominatiuâ non ſum ſolicitus, quia re ipſâ idem eſt ac ſi non eſſet, ideò vtroque modo loqui licitum erit. Quod verò dicitur eſſe abſurdum, & contra communem ſententiam, negatur facilè; etenim aliud eſt imperare actum malum; hoc enim non poteſt fieri ab actu bono, quia (vt dicemus ſuo loco) actus imperans habet pro obiecto ipſum imperatum; nullus autem actus bonus imperans poteſt habere pro obiecto rem malam. Aliud autem eſt, ſtante bonâ intentione finis, ſequi poſteà ex voluntatis libertate malam electionem, quæ nullo 17

nullo modo habebatur pro obiecto ab eâ intentione, nec quidem virtualiter, ideò illam non vitiauit; & hoc ſolùm in præſenti dicimus. ſed de modo loquendi ſatis.

18 *Secundo obiectio.* Obijcies Secundò, Eo ipſo quòd voluntas aduertat, ſe ex bonâ intentione determinari ad eligendum obiectum malum, debet ceſſare ab intentione; quòd ſi non ceſſat, iam ea intentio reddetur mala. *Prima ſolutio.* Reſpondeo in primis, numquam voluntatem poſſe aduertere, ſe determinari ex eâ intentione ad malum medium; nam intentioni fit ſatis per aliud medium bonum; ergo intentio non determinat voluntatem ad malum quà tale. *Secunda.* Reſpondeo Secundò, Cùm intentio ſit prior naturâ quàm electio, repugnat vt, præuiſâ neceſſitate dein ſecutâ ad malam electionem, cogatur voluntas ceſſare ab intentione pro eo inſtanti; quia id quod exiſtit in aliquo priori non poteſt, nec quidem diuinitus, in eodem inſtanti pro poſteriori ſimul deſtrui. Vnde ſi in eâ cognitione, quæ præceſſit intentionem, nihil fuit repræſentatum de malitiâ intentionis, non poteſt ea intentio eſſe mala propriè, etiamſi ex illâ cogeretur voluntas amare aliquod obiectum malum. Imò in rigore repugnat, vt tunc ipſa electio ſit mala, quia cùm non habeat propriam libertatem; ſupponitur enim intentio ad eam cogere; non poteſt habere propriam malitiam. Ab intentione autem non poteſt eſſe mala; quia iam ſuppono per intentionem nihil penitus mali amatum eſſe, quia nec præcognitum ante habitam intentionem; ergo in eo inſtanti neque in intentione neque in electione erit malitia, etiamſi poſteriùs naturâ noſcat intellectus ſe non habere vllum bonum medium pro eo fine.

Rogabis verò, an ſaltem in ſequenti inſtanti teneatur voluntas ceſſare ab eâ intentione. Ratio dubitandi eſt, quia iam noſcit ſe non poſſe obtinere illum finem niſi per malum medium, quod anteà non nouerat, ergo vel debebit ceſſare ab eâ electione; vel certè, dum ſe ad illam conſeruandam determinat, etiam virtualiter ſe determinat ad malum medium, ideòque ea intentio

19 erit mala, licet non amet expreſsè tale medium: ſicut ſi quis aduertat ſe non poſſe iaculari niſi occidendo, eo ipſo quod vult iaculari, virtualiter vult occidere, & conſequenter eo ipſo peccat. *Voluntas debet ceſſare ab intentione bonâ, ſi non occurrat niſi malum medium.* Reſpondeo, hanc rationem omnino conuincere, debere tunc voluntatem eam intentionem omittere, alioquin eo ipſo peccabit, ſi in eâ maneat. Addo, non poſſe manere illam intentionem, etiamſi dicamus malam eſſe; nam cùm ea intentio anteà amauerit finem quà honeſtum, & eo ipſo, quòd ei fini adiungatur circumſtantia mala, quòd ſcilicet habeat neceſſariò adiunctum malum medium, iam non poteſt voluntas manere amans finem quà honeſtum, cùm iam in illo non poſſit agnoſcere honeſtatem, ergo nec poteſt manere antiqua bona intentio etiam ſecundùm eſſe phyſicum. ob quam rationem alibi dico, actum bonum ex obiecto non poſſe fieri malum ex obiecto, neque è contrario.

Ex bonâ intentione non poteſt oriri mala electio. Hinc tamen fit QVINTA & VLTIMA CONCLVSIO, quam defendit P. Coninck Tom. de Fide diſp. 3. à n. 131. Numquam ex intentione bonâ poteſt oriri electio mali medij, quia medium ſemper debet eſſe vtile ad finem intentum, alioquin repugnat illud amari ex vi amoris finis: atqui ad eleëmoſynam quà honeſtam formaliter (prout ſupponimus amari per intentionem bonam) non eſt vtile malum medium, v. g. furtum, imò potiùs quodammodò ei repugnat; ergo non poteſt ea electio prodire ex eâ intentione. Vnde quarta concluſio ſolùm intelligenda eſt conditionaliter quoad hoc, quòd intentio bona non vitietur à malâ, ſi hæc ab illâ poſſit oriri. Hinc infertur, quandocumque poſteà ſequitur mala electio, neceſſariò debere præcedere aliam intentionem diuerſam à primâ, quæque pro obiecto habeat eleëmoſynam non quà honeſtam, ſed ob aliud motiuum vel indifferens, vel certè malum.

Dices, Furtum ſemper eſt vtile ad leuandam miſeriam pauperis, ſiue ea ſubleuatio ametur propter ſe, ſiue ametur ob alium finem; non enim conducit vmquam medium ad illam reflexionem voluntatis amantis finem ob hanc aut illam rationem: id enim ſemper eſt medio accidentale. *Obiectio.* Certum etenim eſt, ſi quis velit alterius miſeriam leuare, vt poſſit eo vti ad ædificandam domum v. g. non habere connexionem vllam cum eo ædificio malitiam furti, quod aſſumitur vt medium; & tamen etiam ad eum finem vtile eſt illud furtum, eſto ſit malum. Ratio à priori; nam vtilitas medij ad finem eſt quid phyſicum, ideòque omnino independens à malitiâ aut bonitate, quæ illi adiungitur. 20

Sed contrà manifeſtè; nam id ſolum eſt verum, quando præcisè amatur ſubleuatio miſeriæ pauperis ſecundùm ſe; at ſi ametur quà honeſta, neceſſariò debet quæri medium quod non tollat eam honeſtatem, ſeu quod ei non repugnet, prout repugnat furtum; hoc enim reddit ipſam ſubleuationem inhoneſtam: ergo ſicut eo ipſo quòd prohibeatur ea datio eleëmoſynæ, & conſequenter reddatur mala, non poterit voluntas manere in priori eo amore, quo eam vt honeſtam amabat; ita nec poterit manere in eadem intentione, eo ipſo quòd medium ſit malum, quia iam tunc redditur mala ipſa datio eleëmoſynæ. *Solutio. Furtum non poteſt eſſe vtile medium ad eleëmoſynam quà honeſtam.*

Reſpondebis, ipſam dationem eleëmoſynæ manere licitam, dummodò fiat per medium licitum. *Replica ſoluitur.* Sed contrà, quia datio hæc indiuidua, quæ exercenda eſt per furtum, non manet bona. Licet enim ea datio abſtrahat in ſuâ eſſentiâ à furto; nam eadem numero eſſet, eſto ea pecunia non eſſet furto ablata, ſed propria ipſius dantis; vitiatur tamen de facto moraliter & denominatiuè ab eo furto, non minùs quàm ſi tunc eſſet prohibita: imò quia quis impeditur magis à reſtitutione per dationem illius pecuniæ, formaliter redditur in ſe mala ea datio nouâ & diſtinctâ malitiâ. Sicut qui conſumit rem furto acceptam peccat de nouo.

Hinc ad inſtantiam & rationem ſuprà in contrarium allatam dico, Eſto malitia furti non iuuet vt pauper poſſit ædificare domum, non tamen vllo modo repugnare ei fini, ideòque non mirum, ſi ob illum poſſit eligi; at in noſtro caſu directè opponi fini intento, ideòque non poſſe vi eius intentionis eligi. Ad rationem de reflexione nego, neceſſarium non eſſe vt medium ſit vtile ad eam reflexionem, ſub quâ amatur finis. Nam cùm ea ratio formalis maximè ſit tunc intenta, oportet vt maximè ad eam conducat medium

medium quod eligitur, vel certè ne ſit repugnans ei motiuo, & aliunde habeat vtilitatem ad finem materialiter ſumptum. Vnde dico, Eſto conducentia medij ſit phyſicum quid, tamen poſſe ei admiſceri aliquid morale, ratione cuius repugnet fini amato, quà hic moralis eſt.

SECTIO QVARTA.

Quid de electione dicendum ſit.

Electio accipit bonitatem à fine.

25 ELECTIONEM accipere bonitatem à fine, ſicut eam accipit intentio, probatur ex dictis; quia electio etiam reſpicit eſſentialiter & primariò finem tamquam rationem formalem; ergo ab illo accipit bonitatem vel malitiam. Quoad hoc enim eadem eſt ratio de electione, quæ de intentione, de quâ ſectione præcedente: tota ergo difficultas eſt circa medium.

SVBSECTIO PRIMA.

Noſtra ſententia.

Electio accipit etiam bonitatem vel malitiam à medio.

CONCLVSIO ſit: Electio accipit bonitatem vel malitiam etiam à medio. Hæc concluſio quoad ſecundam partem de malitiâ à nemine negatur; quia eligere furtum pro eleëmoſynâ ex ſulo medio eſt malum; finis enim eſt bonus, & non dat malitiam. Item furari propter luxuriam dicit duas malitias. Ratio eſt eadem, quæ pro intentione ſuprà allata fuit; quia ſcilicet illa electio reſpicit eſſentialiter medium; ergo ab illo accipit malitiam, ſi malum ſit, quia malum ex quocumque defectu. Tota ergo difficultas eſt quoad primam partem de bonitate. Priùs verò quàm eam probem ſupponendum eſt, electionem accipere diſtinctam ſpeciem phyſicam à medio quod reſpicit. quod fuſiùs probaui in libris de Animâ diſp. 3. n. 139. vbi docui vniuerſaliter loquendo omnem actum ſpecificari ab obiecto etiam materiali, eò quòd licet reſpectus ad illud obiectum ſit minùs principalis, eſt tamen actui omnino eſſentialis; ergo cùm reſpectus omnis ſit diuerſus ex diuerſitate terminorum, abſolutè actus erit eſſentialiter diuerſus à diuerſitate obiecti materialis; ergo electio erit etiam diuerſa ſpecie à diuerſo ſpecie obiecto, quod reſpicit; ſicut eſſet diuerſum compoſitum reſultans ex diuerſâ ſpecie materiâ, etiamſi forma, quæ magis principaliter in eo compoſito

Electio accipit ſpeciem phyſicè diſtinctam à medio.

22 includitur, eſſet eiuſdem ſpeciei. In quo minùs conſequenter loquuntur recentiores, qui ex vnâ parte diſtinguunt ſpecie intentionem ab electione circa eumdem finem; nolunt autem diſtinguere duas electiones circa eumdem finem, habentes tamen ſpecie diuerſa media. Contra quos argumentor clarè: Vel enim reſpectus ad medium ſufficit ad cauſſandam diſtinctionem, vel non: ſi ſufficit, ergo eam cauſſabit in electionibus, quæ reſpiciunt diuerſa media; ſi non ſufficit, ergo electio non differt ab intentione, quandoquidem in ſolo reſpectu ad medium differunt hi duo actus. Sicut autem omnes ſupponunt eam diſtinctionem phyſicam electionis ab intentione, ita debebunt eam admittere inter electiones differentes ratione mediorum. Hinc infero, phyſicè differre electionem, quâ propter Deum amo eleëmoſynam ab eâ, quâ eligo ieiunium aut orationem propter eumdem Deum. quod, niſi faciendo quæſtionem de nomine circa acceptionem vocis *diuerſitas ſpecifica*, non puto poſſe ab vllo negari. Vtrùm autem moraliter etiam differant duæ hæ electiones, non eſt ita certum, mihi tamen longè probabilius eſt differre. Et quidem ſi electio ſit de malo medio, res eſt omnino certa; nam per illud malum medium ea electio redditur peccaminoſa, etiamſi habeat bonum finem; ergo differet ſpecie morali ab electione medij honeſti vel indifferentis ob eumdem etiam finem. Patet euidenter conſequentia, quia vna electio eſt peccatum, alia eſt opus bonum; opus autem bonum & peccatum ſpecie morali, imò genere ſubalterno differunt: idem eſt, licet finis ſit malus; quia etiam tunc per medium alioquin in aliâ ſpecie malum extrahitur actus ille ad aliam ſpeciem peccati; furari enim propter fornicationem eſt & in ſpecie luxuriæ, & in ſpecie iniuſtitiæ; mentiri autem propter eamdem fornicationem non eſt iniuſtitia, ſed peccatum contra veracitatem; ergo duæ hæ electiones ob ſolam mediorum diuerſitatem differunt ſpecie, quia iniuſtitia ſpecie differt à mendacio. In hoc omnes conueniunt.

Electiones differunt etiam moraliter propter diuerſa media.

In actibus bonis eſt maior difficultas. Pater Vaſquez diſp. 51. cap. 3. etiamſi ſolùm videatur affirmare, à bonitate medij nullam deſumi ſpeciem nouam bonitatis, vtitur tamen ratione probante, nullam omnino bonitatem à medio deriuari; ait enim, Bonitas obiecti non communicatur actui, iuxta Ariſtotelem, niſi ea ametur propter ſe; atqui bonitas medij nullo modo amatur propter ſe, ergo non ſolùm non prouenietab illo medio noua ſpecies, ſed nec vlla prorſus bonitas, quia medium vt medium nullo modo amatur propter ſe. de hac ratione agam ſubſ. 2. & ſectione 5. Eamdem ſententiam confirmat Secundò Vaſquez ex Ferrarienſi, qui 3. Contra Gentes cap. 138. ait eum qui vouit caſtitatem laudabiliùs eam ſeruare, quàm ſi illam non vouiſſet; quia verò hoc teſtimonium valdè videtur eſſe extra rem præſentem de bonitate acceptâ à medio, inducit illud ſic pro ſe Vaſquez: Non dixit Ferrar. eum hominem tunc meliùs operaturum, quia reſpiceret duas virtutes, ſed quia reſpiceret virtutem religionis ex voto, ergo ſenſit illum actum non habere bonitatem à duabus virtutibus. 23

P. Vaſquez negat electionem ſumere bonitatem à medio.

Ego fateor ingenuè, me non videre, quomodo ex prædicto loco Ferrar. citetur pro hac ſententiâ; nam in caſu Ferrar. caſtitas non acciperetur vt medium ad duas virtutes tamquam ad duos fines; vel (vt meliùs dicam) illæ duæ honeſtates religionis & caſtitatis non eſſent duæ bonitates medij ad eumdem finem, ſed duæ bonitates in ſe per modum finium: hîc autem non agimus de duabus honeſtatibus per modum finis; nam in his neque ipſe Vaſquez poteſt negare vim ad dandam diuerſam bonitatem actui; quod tamen videtur negare Ferrar ſed agimus de medio habente honeſtatem 24 diſtinctam ab honeſtate finis. de quo caſu nec per vmbram egit Ferrar. malè ergo in præſenti eius auctoritas inducitur. ſed de Ferrar. ſatis.

P. Vaſquez non benè citat pro ſe Ferrar.

Pater Suarez diſp. 6. ſect. 2. conſentiens in ſenten-

P. Suarez conſentit P. Vaſquez.

ſententiam P. Vaſquez, fusè conatur probare, medium, quamuis honeſtum, ſi amatur propter aliud obiectum, non dare ſpeciem bonitatis, quia non amatur ea bonitas honeſta medij quà talis, ſed quà vtilis; addit tamen, dubitari non poſſe, quin intra eamdem ſpeciem longè melior ſit ea electio, quæ reſpicit medium melius: præterea duas eas electiones indiuidualiter differre inter ſe, quia inter indiuidua eiuſdem ſpeciei poteſt dari maior & minor differentia.

Sententia auctoris.

Ego tamen in hac doctrinâ aliquid video miſceri de nomine; ſi enim admittit maiorem phyſicam differentiam inter eos duos actus ob diuerſitatem mediorum, iam pertinebit ad quæſtionem de nomine, vtrùm ea diuerſitas ſit dicenda ſpecifica, an verò ſolùm numerica; ego illam dico ſpecificam, ob rationes ſuprà inſinuatas.

Secundò in eâ doctrinâ noto, ſi ſemel admittit media dare aliquam diuerſitatem phyſicam, non obſtante quòd non amentur propter ſe, non eſſe rationem, cur non poſſint dare differentiam etiam ſpecificam, quam in ſe habent; cur enim vna impedietur ex eo quòd non ametur propter ſe, altera verò non impedietur?

Tertiò noto haud ita conſequenter ad argumentum, quo P. Suarez vtitur, concedi ab ipſo, eam bonitatem maiorem indiuidualem; cùm enim ſemper ipſe inculcet illud principium, ***numquam vllam bonitatem contrahi in actu ex obiecto, niſi ea ametur propter ſe***, & ſimul in præſenti dicat, eam honeſtatem medij nullo
25 modo amari propter ſe, ideoque inferat, non dare bonitatem ſpecificam; certè eodem modo inferre debuiſſet, non dare bonitatem nec quidem indiuidualem: nam & hæc eſt bonitas, & debet amari propter ſe, vt contrahatur; quòd ſi hæc non amata propter ſe contrahi poteſt, ſanè non negatur conſequenter contrahi etiam bonitatem ſpecificam: cùm ergo ex terminis ſit notum, maiorem bonitatem aliquam contrahi ex meliori medio, haud dubiè magis conſequenter diſcurritur, ſi & ſpecifica admittatur, & id explicetur, vt à nobis hac ſubſect. explicatum eſt, ampliuſque ſubſectione ſequenti. in quâ declaro quomodo amari debeat honeſtas, vt det bonitatem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Magis declaratur noſtra ſententia.

Medium honeſtum dat bonitatem electioni, & quidem ſpecificam.

CONCLVSIO noſtra ſit, Ex medio honeſto deriuatur aliqua bonitas, & quidem ſpecifica, diuerſa ab eâ quæ prouenit à fine. Pro hac ſententiâ ſtat Tannerus diſp. 2. q. 5. dub. 5. vbi ait eſſe communem. Eam tenet D. Thomas 2. 2. q. 124. art. 2. ad ſecundum; vbi expreſsè ait martyrium toleratum ob Deum pertinere ad duas virtutes; & charitatis, quæ eum finem reſpicit, & fortitudinis, ad quam martyrium ipſum ſecundùm ſe ſpectat. Fateor Diuum Thomam docere ibi, cui etiam Tannerus aſſentitur, eum actum non elici niſi à fortitudine, imperari verò à charitate. Quod vltimum dubium valdè eſt, quia cùm ea electio habeat bonitatem vtriuſque obiecti ſeu virtutis, quia, vt ſuppono, vtrumque tangit intrinſecè, videtur debere neceſſariò ab vtraque virtute immediatè produci. Verùm hoc eſt per accidens ad punctum præſens, quòd ſcilicet ille actus habeat bonitatem propriam ex medio. Eamdem fortiter defendit Ioannes Wiggers q. 18. à num. 44. 26

Ratio concluſionis.

Eam probo, quia meliùs eſt eligere martyrium propter Deum ſummè dilectum, quàm propter eumdem eligere deambulationem; atqui ea diuerſitas ſolùm venit à medio, ergo medium honeſtum dat bonitatem electioni illud amanti.

Prima quorumdam reſponſio refutata.

Mirum eſt, quàm malè torqueantur hoc argumento omnes qui à medio negant bonitatem deriuari, & in quam varias ſolutiones ideò deflexerint. Quidam Primò dicunt, intentionem tunc eſſe meliorem, quia eſt magis intenſa, eò quòd habeat nobilius medium; verùm quis non videat id apertè falſum eſſe? poteſt enim voluntas pro ſuâ libertate amare intense vt octo leuem aliquam mortificationem propter Deum, & remiſsè valdè amare vnam in ſe longè maiorem. Et quis negabit Beatiſſimam Virginem intenſiùs amaſſe propter Deum obiecta in ſe alioqui leuiora, quàm multi Martyres ipſam mortem? ergo ſtat æquè intenſa electio aut intentio circa medium minùs perfectum, quàm ſit altera circa perfectius; tunc autem habet meum argumentum totas ſuas vires, cur hæc ſecunda ſit melior, ſi à medio nobiliori nihil accipit.

Altera reſponſio refutatur.

Secundò alij dicunt, tunc temporis intentionem tendere in ſublimiorem finem, id eſt in maiorem Dei gloriam. Verùm neque hi ſatiſfaciunt; nam in tantum procuratur maior Dei gloria formaliter, in quantum medium eſt melius. Secundò, ſæpè finis non eſt capax inæqualitatis, quia eſt indiuiſibilis; vt cùm quis ex timore pœnarum inferni (in harum enim carentiâ non eſt magis & minùs) imperat diuerſa opera bona.

Tertia reſponſio rejicitur.

Reſpondent alij Tertiò, ideò electionem melioris medij nobiliorem eſſe, quia eſt difficilior. Sed contrà, quia eſto non ſit maior difficultas, ſi tamen in ſe medium eſt honeſtius, electio erit melior. Da hominem tam facilè poſſe elicere amorem Dei ſuper omnia (vt iam Angeli in cælo) quàm alium actum alterius virtutis inferioris; certè etiam in tali caſu ſi quis diceret, Volo amorem Dei ſuper omnia, ob talem finem meliùs operaretur, quàm qui cum eadem facilitate diceret, Volo ob eumdem fi- 27
nem elicere actum alium honeſtum infimum.

Quarta reſponſio impugnata.

Quartò alij reſpondent, illam intentionem vel electionem tunc eſſe magis appretiatiuam ipſiuſmet finis, & ex hoc capite ei accreſcere bonitatem non propriè ob maiorem bonitatem medij. Verùm neque hi ſatisfaciunt vllo modo; quia Primò non poſſunt explicare, in quo conſiſtat ea maior appretiatio, niſi in volitione melioris medij; non enim intenſiuè plus amat finem, vt & hi ſupponunt; non item illum præfert magis iam quàm anteà, niſi, vt dixi, amando nobilius medium: quid ergo eſt ea maior appretiatio? Crediderim ſolùm eſſe terminos ad euadendam difficultatem, ne ſemel cadatur à præconceptâ opinione, quod ſcilicet medium nullam det bonitatem.

Vbi, antequam ad aliorum ſolutionem pergam, reijcio breuiter hos vltimos auctores, qui cùm

Digitized by Google

cùm aliunde ſupponant electionem aliquam medij quà vtilis ad aliquem finem, poſſe non attingere intrinſecè ipſum finem; ne tamen cogantur fateri à medio deriuari aliquam bonitatem, docent, caſu quo quis liberè velit ſubire mortem quà vtilem ad Dei gloriam, & ipſi Deo ſummè placentem, nihilominùs tamen per illum actum ſupernaturalem nihil omnino eum promeriturum. Certè hæc doctrina tam eſt ex terminis abſurda, vt meritò poſſit improbabilis dici, vt ſcilicet quis in gratiâ liberè & per actum ſupernaturalem amet honeſtiſſimum obiectum, quà Deo placet, & ad eius gloriam conducit, & tamen non operetur benè, laudabiliter & meritoriè; quis hanc doctrinam non reijceret? vide ad quid inducat malè præconceptum principium.

Reſponſio P. Vaſquez impugnatur.

Quintò, P. Vaſquez ait eam electionem non ideò eſſe meliorem, quia medium illi det bonitatem, ſed quia intentio de fine eſt melior; eò quòd Deo procurat maius bonum. Sed contrà Primò
28 euidenter, quia ſtante in duobus hominibus eadem intentione finis, ſi vnus eligat deinde martyrium, alter deambulationem, ob eum finem ea diuerſitas tunc non in intentionem, ſed in electionem refundenda eſt. Contrà Secundò, quia in ipſâ intentione habeo meum totum intentum; ergo illa accipit bonitatem à medio. Probatur euidenter, quia cùm finis tunc ſit idem omnino reſpectu vtriuſque intentionis, ſolùm hæ differunt ratione mediorum, ergo media dant differentiam in bonitate; quòd ſi intentio accipit bonitatem à medio, à fortiori eam accipiet electio, quæ magis determinatè reſpicit medium, quàm illud reſpiciat intentio.

Quòd verò dicit eam intentionem ideò eſſe meliorem, quòd Deo maius bonum amet, ni fallor, eſt nobis dare totum intentum diuerſis vocibus: nam bonum illud maius non eſt finis ipſe, ſeu Deus ipſe, qui idem eſt, ergo erit ipſum obiectum materiale amatum propter Deum; ergo iam obiectum materiale maius dat maiorem bonitatem, quod contendo.

Hinc vlteriùs infero, Ergo diuerſum ſpecie bonum Deo procuratum, ſeu diuerſum medium amatum propter Deum dabit diuerſam bonitatem ſpecificam electioni; quia ſicut ſe habet maius bonum ad maiorem bonitatem, ita diuerſum ſpecie bonum ad diuerſam ſpecie bonitatem: atqui maior bonitas medij dat maiorem bonitatem electioni, ergo diuerſa ſpecie bonitas medij dabit diuerſam ſpecie bonitatem electioni.

Alia recentiorum reſponſio reiecta.

Reſpondent Sextò recentiores nonnulli, ideò electionem de meliori medio eſſe meliorem; non quia à medio accipiat vllam bonitatem, ſed quia medium eſt vtilius ad finem. Hæc tamen
29 ſolutio relabitur in præcedentem Patris Vaſquez, & faciliùs quàm illa reijcitur. Fateor enim ex maiori vtilitate deſumi illum exceſſum electionis; rogo tamen, Illa maior vtilitas eſtne in fine, an in medio ipſo? Certè neceſſariò debent fateri eſſe in ipſo medio; ergo iam ex medio deſumitur exceſſus ille in bonitate. Et ratio à priori eſt, quia finis ſemper eſt idem; ergo ſi electiones ſunt inæquales, non habent diuerſitatem in bonitate à fine, ſed à medijs in ſe diuerſis, quæ tunc amantur. Hinc rurſus argumentor: Si diuerſitas ſpecifica in genere moris debet deſumi ex differentiâ notabili in ordine ad prudentum æſtimationem, vt & ipſi aduerſarij contendunt, numquid non prudenter omnes iudicabunt, notabiliter differre inter ſe electionem martyrij ab electione temperatæ comeſtionis, etiamſi vtrumque ſit propter Deum? & verò longè magis diuerſas putabit prudens quilibet eas electiones quàm duas intentiones; vnam de honeſtâ recreatione, & aliam de temperatâ comeſtione, propter honeſtates ſpeciales in illis duobus finibus repertas.

Obiectio ſoluta.

Dices, Ergo actus ille erit in ſpecie duarum virtutum. Tranſeat; quid inde? ſicut è contrario in malis actibus poteſt eſſe vnus in ſpecie duorum vitiorum. Aduerte tamen per hoc me non docere, illum actum habere duas ſpecies atomas, ſed vnam tertiam inadæquatè conuenientem cum qualibet ex illis virtutibus ſeorſim ſumptis. Vt verò id clariùs intelligas; video enim aliquos hoc argumento grauiter triticatos, cùm reuerà nullum ſit; aduerte, ſpeciem atomam caſtitatis ſolùm duo dicere; & amare bonum caſtitatis propter ipſum, & prætera nullum aliud obiectum amare. Idem dico ſuo modo de qualibet aliâ ſpecie atomâ virtutis. Vnde fit, vt tertius alius actus, qui vtrumque obiectum amat, non ſit adæquatè in duabus ſpeciebus virtutis; nam licet cum qualibet conueniat in poſitiuâ tendentiâ ad obiectum caſtitatis v. g. & miſericordiæ, non tamen conuenit cum qualibet in hoc, quod eſt eſſe puræ caſtitatis, & puræ miſericordiæ; quod illis erat eſſentiale; ideò cum qualibet conuenit inadæquatè, & conſtituit vnam aliam tertiam ſpeciem inadæquatè à qualibet ex illis diſtinctam: in quâ conſtitutione nec leuis cernitur repugnantia.

Electio amans bonum medium propter bonum finem eſt in duplici ſpecie virtutis.

30

D. Thomas explicatus.

Iuxta hanc explicationem intelligendus eſt D. Thomas quæſt. 18. art. 1. dum ait, eumdem actum poſſe eſſe in duabus ſpeciebus moralibus, id eſt inadæquatè, iuxta poſitam limitationem. Minùs tamen placet quod ibidem Sanctus Doctor ſupponit, nempe id non poſſe in genere phyſico contingere; nam, vt ex dictis conſtat, etiam actus intellectus vnus numero poteſt reſpicere duo obiecta diuerſa ſpecie, quæ alioquin poſſunt reſpici per duos actus diſtinctos, & ſpecie diuerſos; quo caſu ille prior actus, qui non eſt in genere moris, ſed phyſico, eſſet in duabus illis ſpeciebus modo explicato, non minùs quàm actus voluntatis moralis amans duas bonitates ſpecie diuerſas, aut duas malitias; nam quoad hoc eadem eſt ratio de morali ſpecie quæ de phyſicâ, & è contrario: imò ille actus habens duas ſpecies morales habet eo ipſo duas phyſicas.

SECTIO QVINTA.

Difficilis quædam obiectio ſoluitur: vbi, an honeſtas debeat amari propter ſe, vt actus ſit bonus.

Ex dictis exſurgit difficultas grauis; infertur enim, ad operandum benè moraliter non requiri bonum finem, ſed ſufficere, ſi quis bonum

31 bonum medium eligat etiam propter finem indifferentem. Id quod videtur eſſe contra communem doctrinam Theologorum; & nos etiam ſuprà docuimus, vt actus ſit honeſtus non ſufficere, ſi amet honeſtatem, ſed debere illam amare propter ipſam; & huc ſpectat, quod ex Ariſtotele Vaſquez adduxit ſuprà in argumento, quod iam tractamus, vt paulò antè inſinuaui. Sequela verò probatur, quia electio accipit ſpeciem & honeſtatem à medio; ergo quando finis eſt indifferens nec repugnans cum eâ honeſtate, manebit electio illa honeſta à medio, licet à fine nil accipiat honeſtatis.

Punctum difficultatis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid ab alijs circa hoc punctum dicatur: & prima pars noſtræ ſententiæ.

COMMVNEM eam doctrinam, ſcilicet non poſſe obiectum bonum dare honeſtatem actui, niſi ametur propter ſe, ſic nonnulli probant: Quando amatur honeſtas propter aliud, non tam ipſa amatur quàm illud ad quod ordinatur. V.g. qui vult exercere iuſtam mercaturam propter lucrum, non amat iuſtitiam, ſed lucrum; & hinc fit, inquiunt, vt non teneatur quis agere gratias illi, qui vt tutaretur ſuam vitam, & liberiùs poſſet fugere, proiecit panes, quibus alter poſteà in ſuum bonum vſus eſt. Hæc ratio nimiùm meo iudicio probat, quia ex illâ ſequitur non eſſe meliorem electionem martyrij propter Deum quàm electionem honeſtæ recreationis, eò quòd tunc non ametur martyrij honeſtas, ſed Deus, qui ab vtraque electione æquè amatur. de quo fuſiùs in præcedentibus. Exemplum autem de proijciente panes etiam nimiùm probat; ſi enim tunc præcisè debeo alicui agere gratias, quando propter me tamquam propter motiuum aliquid
32 facit, ergo ei, qui propter Deum dat eleëmoſynam, non tenentur pauperes eſſe grati, quia non propter ipſos illam dedit; & qui de alterius ſalute ſolicitus eſt, pro motiuo tamen habet Dei gloriam, non merebitur gratitudinem. quo nihil abſurdius dici poteſt. Sequeretur enim inde apud homines, eò quòd quis nobiliori motiuo operetur, nempe propter Deum, minùs mereri de gratitudine; item, debere homines, quando ab alijs accipiunt dona, quæcumque illa ſint, antequam gratias agant, explorare, quâ intentione illis ea dona dent. Quòd ſi eis reſpondeatur, factum eſſe propter Deum ſummè dilectum, vel ob aliam honeſtatem diuerſam, tunc liberos eſſe à gratitudine eos qui dona acceperunt. quod eſt planè incredibile. Abſolutè ergo reſpondeo ei inſtantiæ, illum qui ſic proiecit panes, fortè nec præuidiſſe me illus acceptur[illegible], quòd ſi præuiderit, non intendiſſe hoc, nec quidem tamquam medium, ideoque me non teneri illi agere gratias: ſi tamen, etiamſi eos à ſe proijciat propter tuendam vitam, noluiſſet eos in fluuium proijcere, ſed vbi ego eos poſſem commodè inuenire, & eis ſuſtentari; quis negabit me tunc teneri ei eſſe gratum pro eo beneficio?

Prima quorumdam ſolutio rejecta.

Eamdem quæſtionem tractans P. Tannerus d. 3. q. 2. dubio 3. licet ſentiat hanc ſententiam communem non carere difficultate, nihilominùs eam tenendam eſſe cenſet, citatque Okamum, Martinum de Magiſtris, Almannum & alios pro eâ; affert item varias tranſlationes Ariſtotelici textus eo lib. 2. Ethic. c. 4. vt probet ipſum dixiſſe, non ſufficere ad virtutem facere ea quæ ſunt virtuoſa in ſe, niſi eligens, ſciens, vltrò volens, iuxta varias tranſlationes, ea agat. Id quod confirmat etiam D. Thomas q. 19. à 1. ad 3. vbi ait, Ad hoc, quòd ſit voluntas bona, requiritur, quòd ſit bona ſub ratione boni; id eſt, quòd velit bonum & propter bonum. Secundò ratione id probat, quia commune eſt omnibus habitibus intellectualibus, vt actus ab illis eliciti ferantur non ſolùm in materiale obiectum, ſed ſub ſuâ propriâ & ſpeciali ratione motiuâ; ergo idem habebunt habitus virtutum. Tertiò, quia niſi per obiecta formalia non diſtinguuntur habitus, actus & virtutes; nam obiecta materialia ſunt indifferentia, vt benè & malè fiant. V.g. temperatè comedere poteſt fieri propter delectationem cibi, & tunc erit peccatum ſaltem veniale; poteſt item propter religionem, vt in Euchariſtiæ ſumptione contingit; poteſt etiam eſſe actus temperantiæ, ſi fiat ob conuenientem corporis refectionem, ergo actus bonus debet habere motiuum formale honeſtum. Quartò, ſi ſatis eſſet ad virtutis actus ferri in obiectum materiale eius virtutis, non eſſet neceſſarium, vt actus virtutis ſemper vndequaque eſſet bonus, ſed poſſet ſimul eſſe malus ex malo fine adiuncto. Denique, omnis actus virtutis procedit ex prudentiâ; hæc autem reſpicit 33
honeſtum quà tale, ergo.

Doctrina P. Tanneri in præſenti difficultate.

Nihilominùs in hac difficultate primùm cenſeo, valdè probabile eſſe, ad hoc, vt actus aliquis ſit bonus, ſufficere, ſi feratur in rem honeſtam cognitam vt talem, etiamſi non amet illam propter ſe, dummodò illi rei non apponat malum finem, quo totus actus vitietur. Probatur concluſio, quia principium, cui nititur ſententia contraria communis, requirens ad rationem actus boni, vt obiectum honeſtum ametur propter ſe, ſeu quà tale; hoc, inquam, principium non poteſt ſufficienter perſuaderi, ſed ſupponitur vt certum, cùm tamen ex ſe ſit valdè dubium; quòd enim ita Ariſtoteles ſenſerit, parum vrget, quia ſi rationem non dat eius principij, ſolum dictum ipſius non facit rem certam, imò nec probabilem in materiâ de merito, maximè in ordine ad res ſupernaturales, de quibus Ariſtoteles nihil ſciuit omnino. Adde, teſtimonium ex ipſo deſumptum facilè poſſe oſtendi non rectè probare intentum; nam in eis omnibus tranſlationibus ſolùm denotat, debere eam bonitatem eſſe cognitam; hoc enim denotat τὸ *ſciens*; item debere eſſe amatam; quod denotat τὸ *eligens* & *vltrò*. At per hoc non innuitur vllo modo eam debere eſſe rationem formalem motiuam, ergo teſtimonium non eſt ad rem. Probo minorem; nam id re ipſâ conuenit omni bonitati vtili, quæ tamen non amatur propter ſe; vt in ſciſſione venæ v. g. nam & ſciens & eligens infirmus eam vult, & tamen non propter ſe.

Ad actum bonum ſufficit probabiliter ferri in rem honeſtam cognitam vt talem, etſi non ametur.

Confirmo id meo iudicio euidenter, reſpondendo ad inſtantias, quas ponit ibi Ariſtoteles; ait enim, non eſſe Grammaticum, qui caſu & igno-

Reſpondetur ad auctoritatem Ariſtotelis.

ignoranter facit vnam orationem bonam grammaticam, v.g. *Ego amo Deum*, ſed debere ex ſcientiâ id facere; eodem omnino modo dicit non ſufficere, ſi quis caſu rem in ſe bonam faciat, ſed debere eam ex ſcientiâ & vltrò eligere. Hoc autem, vt dixi, ſolùm probat, eum, qui neſciens actionem eſſe in ſe iuſtam & bonam, illam fecit, non eſſe ideò iuſtum; quod concedimus libentiſſimè. At eo ipſo quòd quis agnoſcit bonitatem in eâ actione, & eam amat, eſto illa non ſit formale motiuum; tunc, inquam, non eſſe actum virtutis, non videtur vllo modo intendiſſe Ariſtoteles. Et verò neque diſcurſus ab eo ibi poſitus ex Grammatico id probat, vt oſtenſum eſt. Ratio autem à priori huius eſt; quia licet ſine cognitione nihil poſſit eſſe voluntarium, vt ſuprà ſuo loco oſtendimus; at datâ cognitione non ſolùm in ſe verè
34 amatur id quod eſt finis, ſed etiam ipſa media, quæ verè terminant actus voluntatis, ideò ex obiecto etiam materiali diuerſificari ſpecie actus tum intellectus tum voluntatis alibi dixi; ergo tunc ſufficienter amatur ea bonitas, iuxta intentum Ariſtotelis, vt reddat actum virtuoſum & bonum ſimpliciter, dummodò, vt notaui, non apponatur ei vitioſus finis, quia tunc omnino defœdabitur: vt ſi quis ob duos fines, vnum bonum, alterum malum, vellet aliquod obiectum per vnum indiuiſibilem actum, certum eſt, eum actum futurum malum; non quia alterum obiectum non amatur modo ſufficienti, vt faceret actum bonum, ſed quia aliunde vitiatur. Et hinc reſpondeo quarto argumento Tanneri.

Obiectio.

Dices, Plus requiritur ad actum bonum quàm ad malum; ſed ad malum requiritur, vt ametur res mala, ergo ad bonum debet requiri vlteriùs, vt res bona ametur propter ſe. Reſpondeo Primò, conſequentiam eſſe malam, quia illud plus, quod ad bonum requiritur, poteſt in aliu conſiſtere; quòd ſcilicet ad bonum requiratur, ne finis malus ſit, ad malam verò electionem ſufficiat, ſi vel finis vel medium malum ſit; hinc autem nullo modo infertur, debere bonum amari propter ſe. Secundò reſpondeo, minorem eſſe falſam: nam, vt actus ſit malus, ſufficit, ſi amet obiectum, quod videt aliquâ malâ circumſtantiâ veſtitum, etiamſi illam circumſtantiam nullo modo amet; ad rationem verò boni requiritur expreſſus amor bonitatis, quæ eſt in obiecto; hic autem amor etiam ipſum medium reſpicit; nam licet propter finem, verè tamen & propriè ac immediatè media ipſa amantur; ſicut verè cognoſcitur ipſum obiectum concluſionis, licet propter obiectum præmiſſarum; ergo ex eo, quòd plus ad bonum requiratur, non eſt neceſſum recurrere ad hoc, quòd honeſtas debeat propter ſe amari.

Prima ſolutio.

Altera ſolutio.

Reſponſio ad auctoritatem D. Thomæ.

Sed quid ad auctoritatem D. Thomæ, qui clariùs eam doctrinam tradidit? Reſpondeo me ſolùm hucuſque dixiſſe ſententiam oppoſitam eſſe probabilem; hæc autem probabilitas non ei tollitur per hoc, quod D. Thomas contrariam ſententiam teneat; alioquin ea omnia, quæ ille non defendit, eſſent improbabilia; quod non poteſt ſine improbabilitate dici, cùm etiam
35 ſæpè appareant certa non ſolùm probabilia.

Reſpondetur argumentis Patris Tanneri.

Rationes Patris Tanneri non vrgent vllo modo: non ſecunda (quæ inter rationes prima eſt; nam auctoritas format primum argumentum.) Non enim negamus, omnes actus debere habere aliquod motiuum, ſeu rationem formalem. Dixi enim ſuprà, quemlibet actum habere finem, & quidem in ſuo ordine vltimum, non ergo hîc difficultas. Quærimus tantùm illud, vtrùm actus, qui eſt bonus, habere debeat motiuum bonum, an ſufficiat, ſi illud non ſit malum. Eodem modo reſpondetur tertiæ. Concedimus enim libenter actus diſtingui per obiecta formalia; item idem obiectum materiale eſſe indifferens, vt ametur ſiue ob hunc ſiue ob illum finem; ſolùm autem quærimus, vtrùm actus, qui rem honeſtam cognitam vt talem amet non ob honeſtatem tamquam ob rationem formalem, ſed vel ob alium finem indifferentem, vel ob bonitatem delectabilem ibi admixtam, ſit actus virtutis, hoc autem non impugnatur vllo modo eâ ratione.

Circa quam illud obiter noto, me mirari valdè, quod in eâ docet, velle comedere rem ſanam, & ſine vllo exceſſu, quando profutura eſt, nec aliunde vllo modo prohibitam, ſi id fiat ob delectationem, eſſe peccatum ſaltem veniale: vbi τὸ *ſaltem* quaſi denotat dubium eſſe, an non ſit etiam mortale. Quis autem talem comeſtionem peccatum vel veniale dicet? ergo non licebit nec cibum nec hauſtum appetere vnquam, quia gratum, niſi peccando venialiter? Fortè dicet, debere nos tunc apponere ſimul alium finem honeſtum. Contrà Primò, Ergo appetere delectationem quà talem non eſt malum, niſi fortè quando non apponitur alius finis; hoc autem iam pertinet ad aliam quæſtionem de actibus indifferentibus in indiuiduo, quæ videtur à præſenti independens, & è contrario. Contrà Secundò, nam in præſenti contendimus, eo ipſo quòd res, quæ amatur, ſit bona, eſto motiuum non ſit bonum, actum iam eo ipſo futurum bonum, non indifferentem; delectabilitatem autem dixi in ſe eſſe indifferentem, ergo non tollit honeſtatem, quam habet ex ſe ea comeſtio, quia & temperata, & ſuo tempore, &c. Cur ergo ſupponit in argumento id, de quo eſt tota quæſtio? Vltimum autem de prudentiâ eodem laborat vitio; ego enim iam contendo, dummodò finis non ſit malus, actum eſſe bonum ab obiecto materiali bono: inde etiam dico eo ipſo, illum eſſe conformem dictamini prudentiæ. Pro quo obſerua, ne faciamus hîc circulum vitioſum, dum dicimus, Ille actus eſt bonus, qui eſt iuxta dictamen prudentiæ, & illa eſt prudentia, quæ dictat actum bonum; malè enim hoc modo vnum per aliud declaratur: obſerua, inquam, bonitatem actus non debere à nobis ſic declarari; Actus eſt bonus, qui eſt iuxta prudentiam, ſed, Bonus actus eſt, qui eſt erga obiectum naturæ rationali conforme; ex quo ſtatim ſequitur, vt prudentia dictet illud fieri debere aut ſaltem poſſe. Priùs ergo aliunde inueſtiganda eſt actus bonitas, & poſteà ad prudentiam recurrendum. quid autem ſit ea conformitas cum naturâ rationali fuſiùs infrà.

Secundò aduerto, Patrem Tannerum in 36
hac doctrinâ non videri locutum conſequenter; nam oſtendens, quo pacto medium bonum, quan-

P. Tannerus notatur inconſequentia.

quaodo finis eſt bonus, der etiam bonitatem actui diuerſam à fine, ait, etiam tunc amari eam bonitatem; nam finis intermedius etiam eſt finis, & amatur propter ſe, licet nnn vltimatè. Ex hoc autem principio ſic ego argumentor: Ergo ſi amo honeſtatem propter finem indiffeteotem, tunc verè amo eam honeſtatem propter ſe, quia etiam tunc ea eſt finis intermedius, ergo etiam runc actus erit bonus. Ergo per hanc ſolutionem non ſansfacit argumento, ratione cuius mota eſt hæc difficultas; & quod mouit Patrem Vaſquez & alios ad dicendum, etiam quando finis eſt bonus, non dare illud medium vllam honeſtatem; vel certè per eam ſolutionem deſtruit ſuam doctrinam. Aliter ergo res erit declaranda.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secunda noſtra ſententiæ pars.

Probabilius eſt, bonum honeſtum debere amari propter ſe.

CENSEO tamen Secundò non eſſe recedendum à communi ſententiâ, ideò, vt probabilius defendendum, debere amari bonum propter motiuum honeſtum. Probo id ex doctrinâ, quam in Phyſicis agens de fine tradidi, vtilitatem ſcilicet mediorum, etiamſi iotrioſeca ſit medijs ipſis, nec promanet à fine; quòd tamen ſit bona aut mala formaliter, à bonitate aut malitiâ finis prouenire; nam eſſe vtile ad bonum, eſt bona vtilitas, eſſe verò ad malum, eſt mala vtilitas; vnde infero, Ergo eſſe vtile ad rem moraliter indifferentem non erit bona vtilitas, ſed iodifferens: & ſicut licet medium ex ſe ſit bonum, ſi tamen amatur vt vtile ad malum finem, iam redditur malnm, quando verò ad bonum, redditur ex ipſo fine bonum; ita etiam redditur indifferens à fine iodifferenti, vnde ioſero, oon eſſe meritorium moraliter amare rem bonam propter finem indifferentem.

Hinc conſtat, cur velle exercere iuſtitiam propter lucrum aut alium fioem indifferentem non ſit actus boous, quia tunc propriè non amatur honeſtas iuſtitiæ, ſed vtilitas quaſi phyſica ad lucrum: quæ vtilitas quà talis non eſt bona moraliter, quia lucrum, ad quod eſt ea vtilitas, non eſt bonum; quod autem ibi concurrat de facto honeſtas io eo medio eſt omnino per accidens reſpectu operantis; neque enim ab eâ honeſtate mouetur, ſed ab vtilitate phyſicâ quà tali: nam honeſtas moralis quà talis non eſt vtilis ad finem oon honeſtum, vt per ſe patet.

37 *Quomodo honeſtas medij augeat bonitatem actus.*

Hinc Tertiò cenſeo, quando finis eſt bonus, tunc etiamſi honeſtas medij noo ametur vltimò, nihilominùs reddere actum meliorem, quàm ſi amatum fuiſſet medium indifferens propter eumdem finem, vt docui ſectione præcedenti. Ratio diſparitatis eſt, quia in hoc caſu, licet non ametur honeſtas illa medij propter ſe, amatur tamen vt eſt honeſtas propriè; quatenus illa vt talis eſt vtilis ad finem. Vnde haud ita benè P. Vaſquez ſuprà num. 25. negat vniuerſaliter, vmquam poſſe honeſtatem per modum ſubiecti denominari ab vtilitate, hoc eſt, dici poſſe, honeſtatem aliquam quatenus talem eſſe vtilem ad aliquem finem. Dico *haud ita benè id negari*; nam reſpectu Dei amari vt finis, videtur poſſe oſtendi manifeſtè contrarium: etenim honeſtas quà honeſtas eſt vtilis ad gloriam Dei, ſeu ad Deum amatum ſuper omnia. Idem eſt, quando quis indicat ipſam elargitionem eleëmoſynæ quatenus honeſtam formaliſſimè placere Deo, & aptam ad obtinenda à Deo auxilia, ad ſeruandam caſtitatem; & ob hunc finem eligitur ab homine amante caſtitatem; non dubium, quin formaliſſimè ſupra eam honeſtatem vt talem cadat vtilitas, & non præcisè, vt ait Vaſquez, coniungantur quaſi per accidens ea duo in tali obiecto; ergo ſaltem tunc amari poteſt honeſtas formaliter, licet àmetur vt medium: cur ergo, quæſo, tunc ea honeſtas non communicabit honeſtatem nouam actui quo amatur?

Solutio difficultatis magis declaratur.

Confirmo id declarando magis diuerſitatem inter eas duas electiones eiuſdem medij honeſti, voam ob finem honeſtum, alteram ob indifferentem; comeſtionem v. g. temperatam eligo ob finem booi oomiois, ne dicar guloſus (& pone huoc finem eſſe in ſe indifferentem) eamdem eligo aliâ vice ob Deum ſummè dilectum, quia illa cùm ſit ex ſe hooeſta, Deo placet. In primo caſu honeſtas temperantiæ eſt impertinens ad finem intentum; vnde etiamſi voto aut aliâ ratione hominibus occulta eſſet mihi ea comeſtio hîc & nunc illicita, retineret tamen totam ſuam vtilitatem ad finem illum boni nominis coram hominibus; ergo ob eum finem non amatur ea honeſtas non ſolùm ſiſtendo in illâ, ſed nec propriè, &, vt ſic dicam, neque vt medium, ſed omnino per accidens ſe habet ad eum amorem: quid ergo mirum, ſi oon faciat illum actum virtuoſum? Non ita contingit in eâ ſecuodâ electione, quia in eâ medium illud eâ præcisè ratione eligitur quà eſt honeſtum, quia eâ ſolâ ratione habet vtilitatem ad finem intentum; ergo tunc honeſtas quà talis eſt mihi directè voluntaria, directè amata, licet non vt in eâ ſolâ ſiſtam, ſed illam etiam ad aliam vlteriorem honeſtatem ordinando: quid ergo mirum, ſi tunc medium illud tribuat bonitatem actui? Ecce per hanc doctrinam & defenditur communis ſententia docens, requiri ad actum bonum, finem eſſe hooeſtum; & ſimul commodiſſimè explicatur, quod lumine naturæ videtur certum, melius ſcilicet eſſe ob fioem honeſtum eligere nobilius medium quàm ignobilius.

Hîc poſſet pro complemento quæri, vtrùm ea bonitas, quæ prouenit actu à medio, dicenda ſit generica, & quæ à fine ſpecifica, an verò è contrario. Quæſtio eſt parui momenti, & ferè de voce. Ego dico habere ſe eas duas bonitates concomitanter; nam poſſunt eſſe multi actus qui reſpiciant illud medium, non tamen propter illum fioem, vnde videtur bonitas à fine eſſe ſpecifica; & quæ à medio, quaſi vniuerſalior, dici deberet generica; quia tamen etiam è contrario ſunt multi alij actus, qui reſpiciunt illum finem, non tamen hoc medium, ideò ex hoc capite bonitas è fine tamquam magis vniuerſalis videtur eſſe generica; erunt ergo quaſi æquè genericæ & æquè ſpecificæ. 38

Bonitas orta à fine eſt ſpecifica, à medio generica.

Doctrina P. Tanneri reiecta.

Pater Tannerus diſp. 2. quæſt. 5. dub. 5. aliter diſcurrit; ait enim, Si medium ex naturâ ſuâ non ſit ordinatum ad finem, tunc eas duas ſpecies

Digitized by Google

cies eſſe quaſi diſparatas. quod explicandum eſt modo à nobis dicto. Si verò medium ſit ordinatum ad finem, putat bonitatem ex fine eſſe per modum generis. Mihi tamen hoc non placet, quia etiam tunc habet locum ratio à me facta, quòd ſcilicet poſſint eſſe multi actus, qui reſpiciant illud medium, non tamen propter illum finem; nam etiamſi medium ex ſe ordinetur ad hunc finem, poteſt etiam ex ſe eſſe vtile ad alios fines:& poſſum ego ſæpè ordinare alterum medium ad hunc finem, ergo etiam tunc eſt verum, quòd ſint aliqui actus, qui reſpiciant hoc medium, & non ob illum finem; ergo ex hoc capite plures ſunt actus habentes bonitatem eius medij quàm eius finis, ergo vniuerſalior videtur ea bonitas medij: quòd ſi etiam è contrario plures ſunt ex alio capite actus reſpicientes eum finem, habebunt ſe vt excedens ac exceſſum, & conſequenter æqualiter, vt paulò antè dixi. quin potiùs ergo dicerem, quia ſæpè vnus finis neceſſariò pendet ab vno medio, medium verò nullum eſt, quod vel intrinſecè vel ſaltem ex libertate operantis non poſſit ad plures fines dirigi, videri magis vniuerſalem ordinariè bonitatem à medio, quàm bonitatem finis.
39 Dico *ordinariè*; nam aliquis finis eſt, v.g. Deus, ad quem plura media ordinari poſſunt, quàm vllum medium poſſit habere fines. ſed de hoc ſatis. Vltimò cenſeo certum eſſe, poſſe eumdem actum amando medium aliquod honeſtum, & quia vtile ad alium finem, & quia in ſe amabile, habere ex eo nouam honeſtatem; quod verò duplex ille modus idem amandi ſit poſſibilis, eſt certum: cur enim non potero eligere deambulationem,& quia vtilem ad ſanitatem,& quia in ſe delectabilem?

Obiectio. Dices, Ergo tunc illud medium amatur dependenter & independenter à fine: dependenter, quia amatur vt medium; independenter, quia amatur vt finis.

Solutio. Reſpondeo, finem tunc præciſè amari independenter, quando non amatur etiam vt medium. Propoſitiones enim negatiuæ vt abſolutè ſint veræ, requirunt non ſolùm, vt ex vno capite non detur id quod negant, ſed vt ex nullo planè; quando verò ſimul amatur finis vt medium, tunc neceſſariò amor illius vt finis pendet ab amore eiuſdem vt medij, quia eſt idem vtriuſque amor.

Altera obiectio. Dices Secundò, Res quæ amatur vt finis, amatur magis, quàm quæ amatur vt medium; ergo ſi eadem amatur vt finis & vt medium, amatur magis & minùs ſe ipsâ. quod repugnat.

Soluitur. Diſtinguo antecedens eodem modo ſicut in præcedente obiectione: Medium, quod purè eſt medium, amatur minùs; concedo antecedens; Medium, quod ſimul eſt finis, nego antecedens: nam licet ſub eâ ratione medij non ita ametur, amatur tamen ſub aliâ, quatenus ſcilicet eſt finis. *Poteſt eadem res diuerſo reſpectu eſſe amabilior ſeipsâ.* Nec repugnat, eamdem rem ſub vnâ conſideratione eſſe amabiliorem ſe ipsâ ſub aliâ conſideratione; ſic idem homo quà ſanctus eſt amabilior ſe ipſo quà doctus, aut quà nobilis, ergo de eo modo amandi non poteſt
40 eſſe difficultas; eo verò dato, volitionem illam habituram bonitatem ex eo medio omnino videtur certum, ideò in concluſione dixi, *certius eſſe*; nam eo caſu iam illa honeſtas amatur propter ſe. id quod requiri poſſet ad dandam bonitatem: quòd enim ſimul ea ipſa ametur quà vtilis ad alium finem honeſtum, non demit illi quidquam, imò potiùs videtur augere de valore tùm ex parte obiecti, tum ex parte actus reſpicientis ſimul eam bonitatem duplicem, honeſtam & vtilem, ſeu amantis illam & propter ſe & propter aliam honeſtatem. Imò eo caſu etiamſi alter finis non eſſet honeſtus, dummodò non eſſet malus, adhuc amor ille eſſet honeſtus, non quatenus illud medium ordinaret ad finem indifferentem; ſub hac enim conſideratione non eſſet volita directè ea honeſtas medij, iuxta fuſiùs ſuprà dicta; eſſet ergo ille actus bonus quatenus honeſtatem illius medij amaret formaliter propter ſe ſeu vt finem: ſupponimus enim eam duobus his modis amatam; ſicut medicina ſapida poteſt tum vt medium tum ob delectationem & per modum finis propter ſe amari.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm à bono fine minuatur malitia mali medij tam reſpectu intentionis quàm electionis.

In ſuperioribus probatum eſt, à malo medio vitiari ſimpliciter electionem & intentionem, ſi hæc intrinſecè attingat illud medium, etiamſi finis intentus honeſtiſſimus ſit. Iam verò dubitari poteſt, an ſaltem aliquo modo minuatur eius medij malitia propter eam bonitatem finis; vtrùm v. g. minus malum ſit, omittere Sacrum propter ſtudium quàm propter luſum; aut omittere curam infirmi, ad quam tenebatur; omittere, inquam, propter Sacrum ſit leuius peccatum, quàm eamdem curam omittere propter lucrum. *Status quæſtionis explicatus.*

Tres poſſunt in hoc puncto ſententiæ eſſe. *Prima ſententia.* Prima, quæ docet in eo caſu neque minui neque augeri malitiam, quia medium illud totam ſuam oppoſitionem cum naturâ rationali retinet, ſiue in hunc ſiue in illum finem ordinetur.

Altera ſententia. Secunda ſententia docet tantum abeſſe à diminutione, vt potiùs inde malitia augeatur, quia opus illud tunc eſt contra duas virtutes; contra illam ſcilicet cui medium malum opponitur, deinde contra ipſam virtutem, quam quis videtur amare, dum finem illum bonum optat; ergo quò melior eſt ex ſe finis, eò maiori virtuti ille amor opponitur, qui malum medium eligit; & conſequenter grauiùs homo peccabit. Porrò tunc opponi hominem ei virtuti inde poteſt probari; nam virtus Religionis v. g. conſiſtit in medio, ergo illa prohibet extrema; atqui extremum eſt, ita affici erga Religionem, vt propterea permittam mori infirmum; ergo, Religio etiam tunc prohibet nimium erga ſe affectum, ergo tunc verè peccatur contra ipſam Religionem; eſt ergo peccatum contra duas virtutes; ergo ex bonitate finis non minuitur, ſed potiùs fit maior malitia eius electionis, aut intentionis. Quæ ſententia videtur fuiſſe Auguſtini, 41
qui libro 50. Homiliarum homiliâ 7. ait: Qui furatur, vt det eleëmoſynam, & dat, non minuit peccatum, ſed addit peccatum peccato. Hanc ſententiam ſic explicatam apud neminem

ex his qui ſua edidêre vidi; tenent tamen illam vnus & alter recentior fortiſſimè in manuſcriptis.

Tertia ſententia. Tertia extremè oppoſita docet, eum bonum finem minuere malitiam electionis & intentionis; quam eſſe communem inter omnes ait Suarez diſp. 8. ſect. 1. num. 26. breuiſſimè quæſtionem expediens. ei expreſsè fauet Auguſtinus lib. Contra mendacium cap. 7. & de mendacio cap. 14. in Enchiridio cap. 18. vbi ait minus malum eſſe mentiri propter vtilitatem proximi quàm ſine cauſsâ. In eamdem etiam ſententiam Suarez ideò inclinat, non quia putet ex parte obiecti auferri malitiam illi medio, ſed quia putat eſſe minùs voluntariam illam malitiam ratione boni finis; quomodo autem id fiat non explicat vllo modo. Addit etiam in eo ſenſu minui malitiam, quatenus per bonum finem impeditur, ne ſit alius malus finis qui malitiam aggrauet.

SVBSECTIO PRIMA.

Iudicium de eâ ſecundâ ſententiâ.

Ex bono fine non augetur malitia malæ electionis. IVDICO eam doctrinam, quæ ait, ex bono fine augeri malitiam, omnino eſſe improbabilem. Primò, quia eſt contra mentem S. Auguſtini eis locis de mendacio, omniúmque Theologorum tam Scholaſticorum quàm moralium, ac omnium omnino fidelium; quod inde oſtendo; nam quando quis omittit Sacrum die feſto, non obligatur ab vllo, vt in confeſſione dicat, an omiſerit propter orationem, an
42 propter ſtudium, an propter ſomnum; nec vllus apud ſe ſcrupulum vmquam ſentire videtur ex eo capite, quaſi deberet declarare motiuum eius omiſſionis, quando bonum eſt, eò quòd propterea grauiùs peccaſſet; omnes enim ſupponunt ſufficere, ſi dicat, ſe voluntariè eo die neglexiſſe Sacrum, neque ampliùs interrogatur; & hæc eſt communis praxis & confeſſariorum & pœnitentium; ergo omnes ſupponunt non eſſe contra virtutem orationis aut ſtudioſitatis orare aut ſtudere, quando debebat audire Sacrum, ſed præciſè id eſſe contra præceptum audiendi Sacrum. Patet euidenter conſequentia; nam ſi eſſet contra alteram virtutem, deberet neceſſariò exprimi in confeſſione tamquam circumſtantia non ſolùm aggrauans, ſed extrahens ad nouam ſpeciem diuerſam: quæ circumſtantiæ, vt ex Tridentino conſtat, neceſſariò ſunt exprimendæ in confeſſione.

Secundò, nullus vmquam putauit ſe peccaſſe contra præceptum audiendi Sacrum, ſi illud attentè audiuit, eſto neglexerit ſuam valetudinem. quis enim aſſeret hunc teneri in confeſſione dicere, ſe non ſeruaſſe præceptum audiendi Sacrum die Dominico?

Tertiò diſplicet, quia ex eâ ſequitur, grauius multò eſſe non iuuare infirmum, eò quòd voluerit audire Sacrum, quàm non iuuare eumdem infirmum, vt haberet tempus furandi. quod plus quàm falſum eſt. Sequelam probo; nam qui negligit infirmum propter furtum facit contra charitatem proximi; & in hoc æqualis eſt id negligenti propter Sacrum. Deinde præciſè facit contra iuſtitiam, in quâ non tam grauiter peccat quàm alter negligens infirmum 43
propter Sacrum; hic enim peccat contra Religionem, quæ eſt multò nobilior virtus quàm ea iuſtitia. Et vt augeatur vis argumenti, pone illum eſſe Sacerdotem, & negligere infirmum vt celebret: ſicut enim tunc efficit ex ſe nobiliſſimum actum virtutis Religionis celebrando, ita in ſententiâ horum auctorum efficit contra nobiliſſimum præceptum Religionis; abſtraho nunc pro hac quæſtione ab eo, quòd teneatur non celebrare in peccato; hæc enim malitia non pertinet ad punctum præſens.

Occurritur cuidam reſponſioni. Huic argumento reſpondent, etiamſi, ceteris paribus, grauius ſit peccare contra Religionem quàm contra iuſtitiam, & ex parte hac videatur grauior omiſſio curæ de infirmo propter Sacrum quàm propter furtum, aliunde tamen compenſari exceſſum, eò quòd bonitas honeſta auditionis Sacri maior eſt quàm bonitas furti, ideóque magis attrahit ad ſe; vnde minorem habet libertatem homo ad ſuccurrendum infirmo, quando trahitur à Sacro audiendo, quàm quando trahitur à furto; ex defectu verò libertatis fit ea omiſſio propter Sacrum minùs mala.

Hæc ſolutio in multis grauiter peccat; Primò enim ſupponit in eo caſu reperiri honeſtatem moralem in audiendo Sacro, quod falſum omnino eſt: ſi enim ea auditio eſt hîc & nunc peccatum, imò (iuxta hos auctores) maius quàm furtum, quomodo hîc & nunc habet maiorem bonitatem moralem, per quam poſſit attrahere hîc & nunc? quod enim in alijs circumſtantijs ea actio ſit bona moraliter, parum iuuat caſum præſentem, vbi nullam habet bonitatem moralem quæ nunc attrahat, ergo ex hoc capite non minuitur libertas. Secundò, etiamſi concedamus habere bonitatem moralem, & hanc ex genere ſuo eſſe maiorem quàm bonitatem phyſicam, quæ in peccato reperitur, falſum tamen omnino eſt, nos de facto magis attrahi à bono morali quàm à phyſico; imò de facto bona phyſica vehementer propoſita vel totam vel 44
magnam partem libertatis nobis ſæpè adimunt; quod numquam præſtat bonum morale, ob exiguam cognitionem quam de illo in hac vitâ habemus: quis enim dicet, magis hominem attrahi ad actum humilitatis, aut ad non reſpondendum grauiter iniurianti, quàm ad comedendum è propoſitis delicatis cibis, aut ad vindictam? Tandem, ſi ex hoc capite minueretur grauitas peccati; vnde, quæſo, hi auctores inferunt, hunc exiguum exceſſum in libertate eſſe ſufficientem ad compenſandum illum magnum, qui intercedit inter nobiliſſimum actum Religionis & actum infimum abſtinentiæ, vt propterea ſit grauius contra abſtinentiam peccare quàm contra Religionem?

Reijcitur à priori ſententia docens malitiam electionis augeri à bono fine. Vt Quartò & ratione à priori eam ſententiam reiiciam, ac argumentum ipſius ſoluam, ſuppono duo; Primò, dupliciter actionem vnam fieri poſſe malam, vel directè ſeu in ſe, quatenus directè prohibetur lege aut præcepto, aut voto de illâ non faciendâ: ſicut eſus carnium directè prohibetur die Veneris à præcepto Eccleſiæ; quòd ſi etiam votum inſuper addatur, de nouo ab illo directè prohibebitur; tam enim non eſt licita iam ea actio ratione voti quàm ratione *Dupliciter redditur actio mala, directè vel indirectè.*

præ-

præcepti. Aliter poteſt actio reddi mala indirectè, non quia in ſe vel prohibita, vel iuramento aut voto contraria ſit, ſed quia eſt cauſſa, vnde ſequitur per accidens aliqua actio in ſe mala contra aliam virtutem. Sic auditio Sacri die Dominico in ſe bona eſt; ſi verò me impediret à iuuando proximo extremè egente, fieret indirectè mala, ratione mali effectus inde ſecuti in graue proximi damnum.

45 *Alij actus ſunt proprij virtutis, alij contrarij, ſed non prohibiti.*

Secundò ſuppono, actiones aliquas ſæpè eſſe actus proprios alicuius virtutis, ſæpè verò ex ſe eſſe contrarios virtuti, licet non ſint peccata, eò quòd illa virtus non obligat neque ad carentiam eorum actuum neque ad illos actus. Sic copula coniugalis eſt ex ſe contra virginitatem, non tamen propterea eſt peccatum; nam virginitas non obligat ad carentiam illius actionis, quæ eſt contra ipſam. Similiter non comeſtio ſemper eſt abſtinentia ex ſe, non tamen ſemper ſub obligatione eſt; quia abſtinentia non præcipit carentiam omnis comeſtionis, etiamſi omnis carentia comeſtionis ſit abſtinentia: ſuppono enim contra aliquos, abſtinentiam, ieiunium, & ſimiles virtutes eſſe purè negatiuas, nec aliquem actum poſitiuum comeſtionis imperare. Item cultus Dei eſt actus Religionis, ſiue ſit obligatorius, ſiue non; carentia verò huius cultus eſt quidem contra Religionem, non tamen contra illam vt obligantem hîc & nunc, & ideò communiter non vocatur irreligio; quia hæc vox ſolùm tribuitur actibus, qui ita ſunt contra Religionem, vt ſimul prohibeantur ab eâ virtute, quatenus obligat ad contrarios.

Ratio à priori proponitur.

His poſitis argumentor Quartò ſic: Actus illi, qui ex ſuâ eſſentiâ ſpectant poſitiuè ad aliquam virtutem, fieri non poſſunt contra ipſam virtutem, quomodocumque ex alijs capitibus indirectè prohibeantur, ergo non eſt contra Religionem audire Sacrum die feſto, etiamſi periclitetur infirmus; neque poterit quis niſi ſtultè dicere ſe fregiſſe ieiunium, eò quòd toto die non comederit, etiamſi præuiderit ſibi graue damnum ſecuturum, ideóque peccauerit contra charitatem in ſe. Ratio eſt; nam actus illi, ſi poſitiuè ſunt in materiâ eius virtutis, repugnat vt immutatâ eorum eſſentiâ fiant contra ipſam materiam, ſeu contra eam virtutem; hæc enim contrarietas non eſt aliquid ſuperadditum illis actibus, & ipſi virtuti. Poterunt

46 quidem alteri virtuti, cuius actus non ſunt, contrariari ratione effectus inde ſecuti, non tamen ideò contrariantur virtuti, in quâ ſunt poſitiuè; ſicut in phyſicis, quia calor eſt conformis naturæ ignis, etiamſi diuinitus poneretur frigus vt octo in eo igne, & frigus illud contrarium eſſet calori, non tamen ideò calor fieret contrarius igni, ſed præcisè contrarius frigori exiſtenti in igne; ergo licet actus Religionis, v. g. cultus imaginum, ſit contrarius hîc & nunc charitati erga proximum, petenti ne ego detinear in eo cultu, ſed vt accurram infirmo, numquam tamen poterit fieri cultus ille contrarius cultui aut Religioni, quæ cultum dictat ſeu præcipit, aut petit. Vnde ſi bonum non deberet eſſe ex omni capite, poſſet ille actus manere bonus ſimpliciter in materiâ Religionis, etiamſi eſſet peccatum contra charitatem proximi; & idem dico de actionibus illis, quæ non ſunt poſitiuè in materiâ virtutis, ſed potiùs illi contrariæ, ſine obligatione tamen, vt ſuprà dixi de copulâ coniugali contra virginitatem; non enim fiunt obligatoriæ intra eamdem virtutem, quando indirectè ſolùm prohibentur ab alterâ virtute: ſic non eſt contra abſtinentiam comedere quando tenebatur audire Sacrum, aut accurrere infirmo. Ratio vniuerſalis inde deſumitur, quòd illa actio non prohibetur per ſe, ſed quia incompoſſibilis cum alterâ; vnde ſi tunc vtrumque poſſet fieri, quia homo v. g. eſſet in duobus locis, aut in eodem poſſet ſimul audire Sacrum, & infirmo accurrere, illa actio poſitiua audiendi Sacrum, aut quæcumque alia, nullo modo eſſet mala, ſed potiùs bona; ergo, quando hîc & nunc eſt mala, nullam aliam habet malitiam niſi denominatiuè & extrinſecè, quatenus cauſſat omiſſionem alterius obligatoriæ actionis; ergo ſolùm erit mala contra eam virtutem cuius actum impedit, ergo non contrahet malitiam contra propriam virtutem, ad quam ſpectare poterat.

Iam ad ea, quæ prædicta ſententia pro ſe attulit, facilè reſpondeo; & in primis ad Auguſtinum dico, illum non dixiſſe, eum qui furatur propter eleëmoſynam peccare bis, ſed illum qui furatur, & poſteà dat; ſunt enim ibi duo peccata, vnum furandi, alterum poſteà dandi rem alienam inuito domino. quod ſine dubio nouum eſt peccatum, quia eſt nouus vſus rei alienæ inuito domino; hoc autem independens eſt à quæſtione præſenti, in quâ iam oſtendimus, Auguſtinum pro nobis manifeſtè ſtare. Ad rationem verò, quòd virtus conſiſtat in medio, reſpondeo; ideò virtutes dici conſiſtere in medio, non quia ipſæ prohibeant omnia extrema, vndecumque hæc ſint vitioſa, ſed quia vt ſit actus virtutis requiritur, ne deflectat in aliquod extremum, ſiue illud ſit contra hanc ſiue contra illam virtutem. Ratio à priori, quia vt actus ſit ſimpliciter bonus, debet carere omni circumſtantiâ malâ, ſiue ea malitia deſumatur ex oppoſitione cum virtute, intra cuius terminos eſt ille actus, ſiue cum alterâ diſparatâ, ideò etiam dicuntur virtutes connexæ, non quia quælibet prohibeat omnia quæ ſunt contra alias virtutes; ſic enim quilibet actus contra vnam virtutem deberet eſſe contra omnes; quod apertè falſum eſt; ſed quia vt actus ſit virtuoſus ſimpliciter, requiritur ne habeat oppoſitionem cum aliquâ aliâ virtute ex obligatorijs. Dico *ex obligatorijs*; nam contra alias benè poteſt actus honeſtus habere oppoſitionem; ſicut copula coniugalis licita opponitur virginitati; & comeſtio duplex, licet propter bonum finem, opponitur ieiunio etiam quando non teneor ieiunare. quo caſu ea oppoſitio non cauſſat peccatum.

47 *Reſpondetur argumentis ſententiæ oppoſitæ.*

Obiicies tandem, Qui furatur v. g. vt det eleëmoſynam, debet habere aliquam rationem ſeu motiuum formale, in quo ſiſtat; atqui tunc non ſiſtit in bonitate furti, ergo in bonitate eleëmoſynæ, ergo ex eleëmoſyna actus ille ſpeciem ſuam recipit; atqui habet ſpeciem malam moraliter, ergo ex eleëmoſynâ accipit malitiam, ergo peccat contra virtutem eleëmoſynæ. Confirmatur, Illa voluntas non eſt iniuſta, quia non amat iniuſtitiam, ergo eſt contra miſericor- 48 *Obiectio.*

 diam

diam in pauperes, ergo peccatur contra eam virtutem. Reſpondeo, argumentum continere æquiuocationem aliquam; videtur enim ſupponere ad hoc, vt actus aliquis ſit in ſpecie vitij, debere habere pro obiecto formali illam malitiam talis vitij. quod falſum eſt euidenter; nam malitia vt talis non poteſt eſſe obiectum amoris, licet è contrario obiectum actus honeſti quà talis debeat eſſe moralis honeſtas quà talis; non enim poteſt actus vllus amoris habere pro obiecto malitiam quà talem, debet ergo ea malitia amari ſub alio prætextu vel vtili vel delectabili, hoc autem iam habet in præſenti; amatur enim vt vtilis ad miſericordiam. quod ſufficit, vt efficiat actum malum. Confirmatio nulla eſt, quia illa voluntas eſt iniuſta, licet ſolùm reſpiciat vt obiectum materiale ipſam iniuſtitiam. Vrgent hi argumentum in habitu per eos actus acquiſito, cuius facilitas non videtur eſſe poſſe mala niſi contra finem illum tunc amatum. Reſpondeo tamen, non eſſe quoad hoc ſpecialem in habitu difficultatem, cùm eius malitia ſolùm deſumatur ab actibus malis ad quos inclinat; ergo ſi actus vitiatur ex eo effectu ſecuto, eſto non ſit directè amatus, eodem modo vitiabitur & habitus. & ſatis contra hanc ſententiam.

Solutio.

SVBSECTIO SECVNDA.

Defenditur tertia ſententia.

Bonitas finis minuit malitiam electionis.

TERTIA ſententia, docens bonitatem finis minuere malitiam electionis, eſt longè probabilior & communior: eam defendit Almainus Tract. 1. Moral. cap. 12. vbi pro illâ citat Holcot. eandem ſequitur Maior in 2. diſt. 42. art. 4. & P. Vaſquez diſp. 69. cap. 1. & de Suario ſupra idem oſtendimus. Eſt etiam communiſſima inter recentiores; in eâ tamen probandâ non omnes conueniunt. P. Vaſquez reiectis aliorum rationibus ſic eam probat, Omne id, quod eligitur vt medium, eſt minus voluntarium, quàm quod eligitur vt finis; ſed diminutio voluntarij diminuit etiam malitiam, ergo minus malum eſt propter bonum finem aliquid appetere quàm propter ſe. Quam rationem ait à ſe traditam Compluti anno 1580. & poſteà placuiſſe recentioribus. Ego tamen iudico eam rationem talem eſſe, vt per illam planè recedat Vaſquez ab opinione, quam ſequitur, & quam dicit eſſe communem; etenim vi eius, bonus finis vt bonus non minuit malitiam, ſed id eodem modo præſtat finis maximè indifferens, imò & malus; nam licet hic addat nouam malitiam in alio genere; at in genere furti v. g. minus erit peccatum, furari ob luxuriam, quàm ob dandam eleëmoſynam; quia iam oſtendi (& ipſe Vaſquez id admittit expreſsè ibi cap. 2. num. 6.) ſæpè bona temporalia attrahere longè plus quàm honeſta; & id in luxuriâ certiſſimum eſt; ergo malitia furti quà talis minor erit, ſi quis propter luxuriam quàm ob eleëmoſynam furetur, quia minus voluntarium erit furtum ob eam luxuriam; ergo Vaſquez non reſpondet quæſtioni propoſitæ & menti eorum quos citat; non enim in præſenti quæritur, vtrùm finis vt ſic tollat malitiam furti, id eſt, an minus peccatum ſit, furari ob aliquem finem, quàm propter ipſum furtum; ſed quæritur, an finis non in communi, ſed ille qui eſt bonus & quà talis diminuat malitiam, quam alius finis indifferens non minueret. & hunc eſſe quæſtionis ſenſum oſtendo in furto manifeſtè; nam furtum numquam amatur propter ſe, niſi fortè in aliquo valde extraordinario caſu, quo quis haberet delectationem in actione ipsâ furandi, qui non eſt caſus, de quo auctores diſputant. Idem eſt in alijs etiam peccatis, mendacio v. g. ſemper enim appetitur propter alium finem ab ipſo mendacio diſtinctum, v. g. ob vanam gloriam, ob concitandum riſum in audiente, ob defenſionem rei propriæ, &c. Atqui & furtum & mendacium iam ſupponunt auctores habere ſemper annexum aliquem finem, vnde minuatur illorum malitia, eo modo quo Vaſquez dicit poſſe minui; & nihilominùs addunt in eis ex bonitate finis eam minui; ergo illi loquuntur de fine quà bono, & quà diſtincto ab indifferenti ſeu malo, non autem quà finis eſt ſimpliciter vt condiſtinctus à medio. Et certè id maximè Auguſtinus intendit, qui in locis ſuprà citatis numquam ponit exemplum niſi in finibus habentibus magnam bonitatem; ſi autem de ſolâ ageret ratione finis, qualiſcumque ille eſſet; vt quid ad hæc recurreret? Defendenda ergo eſt ea ſententia prout ſonat, ſcilicet finem bonum quà bonum minuere malitiam malæ electionis. quod iam probandum eſt.

Ratio Patris Vaſquez.

Non ſatisfacit, nec probat intentum.

49

50 Diceret aliquis, Aliæ circumſtantiæ ſæpè minuunt malitiam; atqui finis eſt circumſtantia, ergo etiam minuet. Non placuit Patri Vaſquez hæc ratio; nam circumſtantia tunc ſolùm excuſat, quando mutat naturam obiecti. Verùm impugnatio nulla eſt, quia relinquendo in eadem ſpecie poteſt excuſare, licet non totaliter, ſaltem aliqualiter; vt de libertatis defectu & alijs dici poteſt. Meliùs ergo ea ratio reiicitur, quia quando de alijs circumſtantijs id aſſerimus, damus in illis rationem à priori cur id faciant, & verò non eamdem in omnibus circumſtantijs, ſed iuxta qualitatem illarum; ergo quando in fine honeſto nulla redditur ratio à priori aut à poſteriori, inſtantia ab alijs circumſtantijs nihil valebit.

Alia probatio concluſionis reiicitur.

Nec poteſt item ea ſententia probari, eò quòd finis honeſtus quà talis minuat libertatem; iam enim oſtendimus è contrario, potiùs, ordinariè loquendo, plus attrahere bonum phyſicum quàm morale; ergo potiùs ex hoc capite deberet augeri malitia quàm minui ob bonum finem.

Probanda ergo eſt concluſio, eò quòd bonus ille finis minuat voluntarium circa malitiam repertam in eo obiecto. Pro quo aduerte, quòd ſæpè in hac materiâ à nobis traditum eſt, hominem v. g. comedentem carnes die ieiunij non neceſſariò ferri in ipſam prohibitionem, nec gaudere quòd carnes ſint prohibitæ, ſed illi tantùm allecto delectatione phyſicâ interpretatiuè eſſe voluntariam tranſgreſſionem legis: vnde ſi duo comederent, & vnus diceret, Nihil curo quòd ſint prohibitæ carnes, imò libenter id habeo; alter verò diceret, Ego valdè doleo quòd ſint prohibitæ, & ſentio quòd debeam præceptum tranſgredi, tentatio tamen me ſuperauit, haud dubiè hic minùs peccaret quàm ille, etiamſi ambo idem obiectum amplecterentur;

Melior probatio concluſionis.

nam

nam minùs voluntaria eſt vni malitia quàm
alteri, vt ex ipſis terminis conſtat. quò enim
quis minùs erga illam afficitur, & magis do-
let eam à ſe committi, minùs interpretatiuè ſeu
minùs virtualiter eam amat. Ad hunc planè
modum ille, qui ob motiuum alioqui honeſtum
eligit malum medium, oſtendit ſanè ſe minùs
51 affici interpretatiuè & virtualiter erga eam ma-
litiam; quandoquidem ideò præciſè illam ad-
mittit, quia apprehendit vt vtilem ad honeſta-
tem; ſeu quia quodammodò propter bonum fi-
nem iudicat aliqualiter compenſari, aut ſaltem
reddi minorem. Certè moraliter loquendo,
quicumque eo modo operantur, videntur ap-
prehendere ſe eo ipſo minùs peccare, & vel ex
hoc capite minùs eſt eis malitia voluntaria; quod
& inter doctos locum habet; ſiue enim id pro-
ueniat ex errore, ſiue ex quodam quaſi naturali
inſtinctu, nullus eſt qui non iudicet ſe minùs
peccare, ſi mendacium dicat, vt impediat ne oc-
cidatur perſona aliqua ſanctiſſima, & toti Rei-
publicæ vtiliſſima, quàm ſi idem mendacium
ob recreationem dixiſſet. Imò addo ex hoc ca-
pite, valdè difficulter explicari poſſe, cur ſæpè
ob tales fines non reddantur etiam omnino li-
cita media alioqui mala.

Secunda eiuſdem concluſionis probatio.

Hinc addo ſecundam pro concluſione ratio-
nem, dicoque, valdè probabile eſſe, non ſolùm
ex eo, quòd minùs ſit voluntaria malitia, ſed
abſolutè eam minui, moraliter loquendo, ob il-
lum bonum finem; quod meo iudicio deduco
probabiliſſimè, ſi recurramus ad ea quæ de ra-
dice malitiæ in obiectis infrà dicemus, ſcilicet,
ea obiecta eſſe mala, quæ ſunt contraria naturæ
rationali vt tali; mendacium v. g. quia turbat
commercium & confidentiam in Republicâ;
fornicatio ſimplex, quia in prolis malam edu-
cationem ordinatur; lædere alterum, quia ma-
lum eſt illius phyſicum, &c. ergo quandocum-
que homo ſimul cum eo damno contra natu-
ram rationalem ponit aliquod bonum, minùs
nocet phyſicè ipſi naturæ, & conſequenter ab-
52 ſolutè minùs facit ex parte obiecti contra natu-
ram rationalem, quàm ſi ſolum malum intuliſ-
ſet; ſic qui dum alterum lædit in corpore dona-
ret illi mille florenos quaſi intuitu eius vulneris,
& vtrumque vellet vnico actu, non poteſt du-
bitari, quin minùs, omnibus penſatis, illi no-
ceret, & conſequenter minus malum obiectum
haberet, quàm ſi vellet lædere nihil dando illi.

D. Auguſtinus explicatus.

Et in hoc ſenſu intelligo diuum Auguſtinum
ſuprà pro nobis allatum; nam damnum, quod
mendacium affert Reipublicæ, quodammodò
compenſatur per vitam innocentis, quam illud
mendacium hic & nunc pro eadem Republicâ
tutatur. quod adeò videtur explicatis terminis
verum, vt potiùs difficillimum ſit, vt dixi, ra-
tionem reddere, cur non omnino ceſſet tunc
malitia eius medij, ſeu mendacij; & certè licet
dicamus non omnino ceſſare, quia ea obiecta
ſunt intrinſecè & eſſentialiter mala, tamen quòd
aliquo modo minuatur ea malitia quaſi per
compenſationem, non poteſt negari.

Obiectiones ſolutæ.

Contra rationem hanc obiici poſſet Primò,
ex eâ ſequi minuendam etiam malitiam cuiuſli-
bet actus, ſi ſimul habeatur vnus alius bonus;
quia etiam tunc videtur fieri compenſatio. Ve-
rùm de hac obiectione ſubſectione tertiâ.

Secundò ergo obiicies, Si per compenſatio-
nem minuitur ea malitia, ergo tanta poteſt fieri
compenſatio vt tota minuatur. Quòd ſi reſpon-
deas, id repugnare omnino, eo quòd aliqua
malitia ſit eſſentialis illi obiecto, facilè redar-
gueris: etenim non ſolùm aliqua, ſed tota quan-
ta eſt in illo, eſt eſſentialis; ergo ex eo capite
vel nulla poterit auferri, vel certè tota. Reſpon-
deo negando ſequelam, quia ſemper ratio natu-
ralis dictat, non eſſe facienda mala, vt eueniant
bona; ſemper ergo ibi reperitur aliqua malitia:
quòd verò ea minuatur aliquo modo ſatis pro-
batum eſt ex ipſo etiam dictamine naturali.
Quod verò obiicitur, totam malitiam eſſe eſſen-
tialem obiecto, admitto libenter; inde tamen
nego eam totam ſemper refundendam in actum;
ex circumſtantijs enim ſæpè impeditur ea tota-
lis refuſio, maximè autem in præſenti, ob ratio-
nes datas: imò non obſtante eâ identitate mali-
tiæ cum obiectu etiam poſſet fieri, vt ne parti-
cula refunderetur; vt contingit interueniente
ignorantiâ aut defectu libertatis, &c.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo incidentia dubia.

ILLVD Primò reſtat diſcutiendum, an ſit 53
dicendum idem, quando è contrario eligit
quis bonum medium propter malum finem,
v. g. Sacrum propter luxuriam; videtur enim
tota ratio de compenſatione malitiæ proximè
factâ eodem modo in præſenti habere locum.
Vt enim bonitas finis compenſat damnum à
medio malo proueniens; ita bonitas medij com-
penſat malum, quod à fine oritur; ergo erit
idem dicendum vtrobique.

An electio boni medij propter malum finem minuat malitiam electionis.

Soluitur quæſtio.

Reſpondeo, Si ex hoc præciſè capite res eſſet
ponderanda, omnino ita docendum eſſe. Ve-
rùm, quia tunc ea bonitas honeſta medij non
amatur; ſolùm enim vtilitas phyſica attenditur;
item quia fit inordinatio maxima, dum res ho-
neſta eligitur vt medium ad rem malam, non
minuitur malitia finis ex bonitate medij; licet è
contrario finis honeſtus, quia poteſt amari in
ſe & propter ſe, & aliunde in ordinatione mali
medij ad illum nihil fit contra naturam forma-
liter; nam quod minus eſt rectè ordinatur ad
maius; dare poteſt aliquam compenſationem
pro malitiâ mali medij. Pro cuius maiori de-
claratione reuocari in memoriam debet quod
ſuprà diximus, bonitatem non deriuari in actum,
niſi ametur quà talis; cùm ergo intendens ma-
lum finem non amet honeſtatem, quam alio-
quin medium habet in ſe, non deriuatur inde
vlla bonitas non ſolùm abſolutè, ſed nec ſe-
cundùm quid, & vt poſſit corrigere malitiam,
quæ venit à fine. At quando res honeſta ama-
tur vt finis, tunc apprehenditur aliqua honeſtas
in eâ actione ſaltem ex genere ſuo, & ex affectu
aliquo ad eam honeſtatem quà talem in ſpecie
determinatur quis ad illud malum medium.
Crediderim enim in illo caſu, præter intentio-
nem illam particularem furandi propter eleë-
moſynam, quam diximus abſolutè eſſe malam,
licet non tantum, quantum ſi non haberet bo-
num finem, dari in eo homine affectum vnum 54
generalem bonum erga honeſtatem eleëmo-
ſynæ,

Digitized by Google

ſynæ ſecundùm ſe, & vt abſtractam ab hac indiuiduâ actione; ab hoc autem affectu maximè corrigi malitiam particularis intentionis & electionis, quia & eam electionem facit quodammodò minùs liberam, & quia honeſtatem finis in ſpecie facit voluntariam. Quando autem è contrario propter malum finem eligitur bonum medium, non ſupponitur vllus affectus ad virtutem neque in ſpecie, neque in indiuiduo, ſed purè putè materialiter ſe habet ibi ea medij honeſtas, & aliunde fit inordinatio, de quâ paulò antè: quid ergo mirum, ſi tunc bonitas medij nullatenus minuat malitiam finis, licet è contrario finis bonitas reddat minus malum hìc & nunc illud medium?

Vtrùm intentio habens bonum & malum finem ſit minùs mala. Secundò diſcutiendum eſt, vtrùm etiam, quando ſimul per vnum actum amat quis duos fines, vnum bonum, alterum malum, ea intentio minorem habeat malitiam ob bonum vnum finem quàm ſi ſola eſſet. Ratio dubitandi deſumitur ex dictis paulò antè; nam etiam tunc homo per compenſationem, ponendo bonum obiectum & conforme naturæ rationali, videtur minuere damnum, quod aliunde facit per alterum malum finem, & amat tunc per ſe honeſtatem eius boni finis; ac denique non obſtat inordinatio quæ reperitur, dum res honeſta amatur propter bonum finem, quia ea hìc non eſt, ergo dicendum minui malitiam vnius finis per bonitatem alterius.

55 *Soluitur quæſtio.* Reſpondeo tamen Primò, hanc eamdem difficultatem moueri poſſe, ſi homo duobus diſtinctis actibus amaret duos eos fines: nam quoad punctum compenſationis ex parte obiecti parum intereſt, quod amentur vno vel mille actibus, dummodò & ſimul amentur, & ſimul executioni mandentur; imò, ſi res benè ponderetur, eadem eſt difficultas, licet non amentur pro eodem tempore; quia compenſatio pro aliquo malo non ſolùm fieri poteſt ſimul tempore, quando infertur damnum, ſed etiam poſteà, aut certè priùs tempore.

Reſpondeo ergo Secundò & abſolutè, nullo modo tunc minui malitiam illam: nam duo illa obiecta, ſiue amentur vnico ſiue diuerſis actibus, habent ſe omnino diſparatè, ideoque non fit vllo modo propriè compenſatio, maximè ſi ſint erga diuerſa ſubiecta: quid enim compenſat iniuriam Petri, quod ego ſimul eodem actu, quo volo eum diffamare, velim orare in templo, aut honorare Paulum? ergo tunc non minuitur malitia iniuſtitiæ per volitionem ſimultaneam orationis; neque argumentum valet ab his, quæ de bono fine & malo medio dicta ſunt; nam in eo caſu illud medium ordinatur vt cauſſa ad bonum finem; ideoque non ſe habet per accidens cum illâ honeſtate, quin potiùs lumine naturæ videtur notum, malitiam, quam ſecum affert aliqua entitas, minui, ſi non aliâ ratione mandetur executioni, quàm vt producat bonum aliquem effectum, vnde, vt ſuperiùs inſinuaui, valdè eſt difficile rationem reddere, cur tunc tota malitia medij non cohoneſtetur ab eâ intentione. Quæ ratio non vrget vllo modo, quando obiecta ſe habent diſparatè. *Replica.*

Replicabis tamen, Etiamſi obiecta ſe habeant diſparatè, actus tamen, per quem amantur eſſentialiter, eſt cauſſatiuus ſimul boni finis, quando cauſſat malum; ergo in ipſo actu dicere poſſumus, vim malam cauſſatiuam vnius mali finis corrigi per alteram vim eidem actui identificatam & cauſſatiuam boni alterius finis.

Reſpondeo, Si malitia in obiecto non minuatur, non poſſe in actu minui; iam autem oſtendi, eo ipſo quòd obiecta in ſe maneant diſparata, vnum retinere totam ſuam malitiam, & conſequenter etiam actus, qui circa illud verſatur, eam retinebit. At in caſu mali medij ob bonum finem oſtendi, in ipſo obiecto minui malitiam per vim, quam in eo caſu habet, & quæ in illo obiecto apprehenditur ad cauſſandum eum bonum finem; & ſub quâ ſolùm conſideratione amatur hìc & nunc; ergo meritò inde inferimus minorem in actu malitiam, quia in obiecto minorem iudicamus; è contrario verò, quando amantur ea obiecta, quæ in ſe non habent vllum ordinem, etiamſi amentur vnico actu, retinent tamen malitiam totam, ergo eam etiam deriuabunt in actum. Tertiò reſpondeo, Si hæc ratio non ſufficit, ſaltem ſufficere eam, quam ſubſectione ſecundâ tradidimus, ſcilicet minui voluntarium eo modo quo id ſpecialiter explicuimus erga malitiam, quando amatur malum medium ob bonum finem; quod non reperitur in amore duorum finium; vnus enim non cogit vllo modo ad alterum, ſed ſe habent diſparatè; ergo non minuitur malitia ex malo fine deſumpta. 56 *Solutio.*

DISPV-

DISPVTATIO DECIMASEXTA.

Quomodo obiecti bonitas vel malitia deriuetur in actum voluntatis; & de comparatione vtriuſque.

1 *Status diſputationis.* Ego i de obiectis, quæ dare aut minuere poſſunt tam bonitatem quàm malitiam; iam oportet de modo, quo eam communicant, diſputare.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm obiectum det actui formaliter bonitatem & malitiam, an ſolùm quaſi efficienter.

Qvæstio hæc ob annexam ſibi difficultatem, de quâ agemus ſect. 3. celebris eſt, ſequiturque ex dictis præcedente diſput. quòd ſcilicet obiectum det bonitatem & malitiam; inde enim dubium inſurgit ſtatim, quomodo eam communicet. In primis autem oportet dubij titulos explicare. *Quid ſit dare bonitatem formaliter;* Tunc aliquid alteri formaliter tribuit bonitatem aut malitiam, quando illi communicat ſe per modum formæ, ſeu per coniunctionem ſuæ actualis entitatis, quam in ſe habet; ſicut gratia facit formaliter hominem bonum, quia mediâ vnione ſui illum conſtituit ſanctum, dignum amore Dei, &c. ſic color bonus & figura faciei formaliter faciunt hominem pulchrum. *quid efficienter.* Efficienter verò tunc aliquid dat bonitatem, quando non ſuam, quam habet, ſed aliam bonitatem producit ſeu cauſſat, eamque tribuit alteri: ſic Deus non eſt formaliter bonitas noſtra, ſed cauſſa bonitatis noſtræ, quæ condiſtincta eſt à bonitate diuinâ, licet reſpectiua ſit in ordine ad Deum: ſic viſio mea albedinis habet bonitatem ab albedine, non quia albedo ſuam communicando bonitatem viſioni illam faciat per modum formæ meliorem, ſed quia producit medijs ſpeciebus viſionem eam, quæ in ſe habet diſtinctam omnino bonitatem, reſpectiuam tamen, ſeu habentem ordinem ad ipſam albedinem. Eodem omnino modo in præſenti quærimus, vtrùm obiecta bona, quæ huc vſque diximus dare bonitatem aut malitiam actibus qui ad ea terminantur, efficienter aut quaſi efficienter communicent eam bonitatem, ita vt bonitas vel malitia actus, licet reſpiciat ipſa obiecta, ac per conſequens ſumatur ex ordine ad illa, ſit tamen adæquatè diſtincta ab obiectis; an verò hæc ſint pars ſeu forma eius bonitatis. Dixi *quaſi efficienter*, quia non ſemper obiecta propriè cauſſant actus ad ea terminatos.

2

Obiecta non communicant actibus ſuam bonitatem formaliter. Communis in hac materiâ ſententia docet, obiecta ipſa non eſſe formam dantem bonitatem actibus; & quidem quia aliqua obiecta ſunt, quæ non efficiuntur ab ipſis actibus, ſed ſunt omnino eis extrinſeca; vt Deus reſpectu amoris quo in illum feror, item beatitudo reſpectu ſpei; clarum valdè ibi eſt, aliam eſſe bonitatem amoris Dei, aliam ipſius Dei. Nec enim ego ſum formaliter bonus bonitate diuinâ, ſed quia amo bonitatem diuinam. Cuius ratio à priori facilis eſt: nam (vt diximus ſuprà) laudabilitas moralis includit formaliter, ſeu conſiſtit in actu libero, qui ita ſit ab homine vt potuerit non fieri iuxta illud Sapientis, *Qui potuit transgredi, & non eſt transgreſſus; facere mala, & non fecit.* Eccli. 31. Atqui, non Deus ipſe amatus, ſed amor illius eſt operatio mea, à me liberè procedens; ergo in eo amore eſt formaliter bonitas & honeſtas moralis. Id ipſum clariùs oſtendo in actibus illis, qui ſunt boni aut mali, licet in obiecto nulla ſit bonitas vel malitia; vt v. g. odium peccati eſt bonum, non à peccati bonitate; è contrario odium Dei eſt malum, & tamen in Deo non eſt malitia; ergo bonitas vel malitia formalis actus non eſt ipſa entitas obiecti, ſed actus tendens in obiectum.

Alia ſunt obiecta quæ fiunt à nobis; vt cùm quis per volitionem efficacem dat eleëmoſynam, occidit alterum iniuſtè, in his etiam actibus, licet obiecta ſint magis intrinſeca, eadem tamen ratio eſt quæ de præcedentibus. Nam ſi amor Dei ex reſpectu ſeu tendentiâ in Deum bonum. eſt formaliter bonus, & non ex ipſo Deo vt formâ; eodem planè modo amor eleëmoſynæ bonæ erit bonus formaliter, ex eo quòd ſit tendentia in eam bonitatem, ſeu amor illius bonitatis, non autem ex ipſâ elargitione eleëmoſynæ, & hîc habet eodem modo locum ratio à 3
priori; nam etiam in hac materiâ libertas noſtra immediatè eſt circa eos actus voluntatis, non circa actionem externam. An autem hæc addat aliquam bonitatem ſupra interiorem, paulò pòſt tractabo; eſt enim ea diuerſa difficultas, annexa tamen præſenti.

Obiectio. Sed obiicies, Si quæratur, cur actus ſit bonus, rectè dicitur, quia obiectum eſt bonum; non autem è contrario dicitur benè, Obiectum eſt bonum, quia actus eſt bonus; ergo formaliter actus eſt bonus aut malus ab obiecto. *Solutio.* Reſpondeo, in obiectis dari aliquam honeſtatem, quam infrà explicabimus; conſiſtitque in conformitate illorum cum naturâ rationali; & hanc dicimus eſſe primam radicem; negamus tamen illam eſſe formalem bonitatem meritoriam & laudabilem, ſed quaſi terminum & occaſionem laudabilitatis, quæ eſt in actibus. *Bonitas obiectorum non eſt forma, ſed terminus actuum bonorum.* Quæ doctrina tam videtur certa explicatis terminis, vt non credam poſſe ab vllo re ipsâ negari, licet fortè vocibus videantur aliqui contrarium docere; ideò de eâ ampliùs non diſputo.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm actio exterior & interior ſit vnum peccatum, aut vnum opus bonum: vbi, quando ex repetitione affectus dicenda ſint plura merita vel demerita.

DIFFICVLTAS tam quoad primam partem quàm quoad ſecundam licet ab aliquibus fusè valdè tractetur, re tamen ipsâ purè purè eſt de ſolo nomine & modo loquendi, ſuppoſitis his quæ hucuſque diximus. Quoad primum, quia cùm oſtenſuri ſimus ſectione 4. actum exteriorem non addere vllam malitiam & bonitatem actui interno, certum eſt in ordine ad meritum, demeritum, laudabilitatem & vituperium ex vtroque actu re ipsâ conflari non niſi vnum peccatum vel vnum opus bonum;

Actio exterior & interior vnum actum efficiunt.

4 ſiue poſteà, quia ſunt diſtinctæ actiones phyſicæ, dicenda ſint duo peccata ſiue vnum, eò quòd habeant vnicam tantùm malitiam. Quoad ſecundam verò partem de continuatione, cùm etiam ſuperiùs dixerimus, in omni liberâ continuatione actus dari nouum meritum vel demeritum, perinde ac ſi eſſet nouus actus numero diſtinctus, quæſtio erit iam de nomine, quando ea continuatio debeat vocari duo actus, quando vnus, &c. Addo tamen hanc ſecundam difficultatem in ordine ad confeſſionem eſſe neceſſariam, quia cùm debeat numerus peccatorum quantum fieri poteſt in confeſſione dici, neceſſum eſt ſcire, quando dicantur duo, quando vnum peccatum; & hinc intelliges, cur hanc quæſtionem auctores ſolùm tractent in peccato, non in bono opere, cùm reuerà eadem ſit de vtroque ratio (vt ego eam ad vtrumque extendo) quia in bono opere nulla eſt obligatio illud confitendi aut declarandi eorum numerum, ideò ibi quæſtio eſt de ſolo nomine & nullius momenti; at in peccatis propter neceſſitatem confeſſionis habet vtilitatem quam notaui, interim tamen non ideò deſinit eſſe difficultas de nomine. Vtramque breuiſſimè decidemus. Circa primam Scotus quodlib. 18. art. 3. conſequenter ad ſua principia, quòd actus exterior habeat nouam bonitatem & malitiam, docet ibi eſſe duo peccata, vel duo bona opera. Sicut tamen fundamentum reiiciendum eſt à nobis infrà, ita & ſuperſtructa in eo ſententia. Alij nobiſcum in eo puncto à Scoto diſſentientes dicunt, duo ibi eſſe peccata, quia ſunt duæ

Quando repetitio affectus augeat numerum peccatorum.

5 actiones. ita Ockam quodlib. 1. q. 20. & Gabriel in 2. diſt. 2. q. 1. in fine. Bonauentura verò in 2. diſt. 42. art. 1. q. 1. dicit eſſe duo peccata materialiter, non formaliter; per quod nihil aliud intelligit quàm eſſe duas actiones, quæ denominentur malæ ab vnâ tamen malitiâ. quæ doctrina re ipsâ veriſſima eſt.

Actus interior & exterior non debent vocari duo peccata vel duo opera bona.

Dicendum abſolutè, non debere vocari duo peccata, aut duo opera bona, ſed vnum. ita Magiſter in 1. diſt. 42. cap. 1. D. Thomas ibid. q. 1. art. 1. Capreolus q. 1. art. 1. Durandus & Richardus, de quibus ſtatim, & alij multi. Ratio eſt, quia concipimus ex vtroque conflari vnum totum, ſicut ex multis hominibus vnus exercitus, & ex lignis lapidibuſque vna domus. Ratio verò huius noſtri conceptus ea eſt, quia actio exterior eſt quaſi quoddam complementum malitiæ præcedentis. & idem è contrario de bonitate. Præterea exterior non niſi ab interiori denominata pertinet ad genus moris; quid ergo mirum ſi iudicemur vnum quid moraliter? Hoc eſt totum huius difficultatis myſterium, neque aliquid ampliùs in eo latere credendum eſt.

Obiectio.

Dices, Nomina concreta, ſiue ſint adiectiua ſiue ſubſtantiua, multiplicantur iuxta multiplicitatem ſubiectorum, etiamſi forma ſit eadem: ſi enim eadem albedo poneretur in duobus ſubiectis, eſſent duo alba; ergo cùm in præſenti dentur duæ actiones quæ ſunt ſubiecta malitiæ, dicentur duo mala duo peccata. Ob hoc argumentum reiicitur ratio Richardi in 1. diſt. 42. art. 1. q. 1. & Durandi q. 1. num. 6. quâ concluſionem noſtram conantur probare, quod ſcilicet vnica tantùm detur tunc malitia, ergo vnum peccatum: reiicitur, inquam, ea ratio, quia vnitas malitiæ ſeu formæ, ſi ſubiecta multiplicentur, nihil penitus obſtat multiplicationi concretorum. Meliùs ergo reſpondetur, ea duo ſubiecta in præſenti accipi per modum compo- 6

Solutio.

nentis vnum totum integrale, non verò per modum diuerſorum ſubiectorum, quorum quodlibet habeat totam malitiam; ſicut in exemplo domus, exercitus, &c. oſtenſum eſt. Vnde reſpectu eius vocis *peccatum* quodlibet eſt pars, non verò ſubiectum totius malitiæ. Fateor tamen, ob eam rationem aliquando cum addito poſſe dici duo peccata; ſed res eſt parui momenti, vt dixi.

Quando ex repetitione actuum multiplicentur peccata.

Nunc ad ſecundam difficultatem de multiplicatione peccatorum aut bonorum operum, quando diu illa continuantur. Eſt autem huius quæſtionis ſenſus hic, vtrùm cùm quis v. g. voluit alterum occidere, & per multas horas, dies, etiam annos in eadem voluntate manet, non quidem actu eam expreſsè ſemper formaliter habendo, ſed vt contingere ſolet, ſæpè cum interruptione aliquâ, ob varias occurrentes diſtractiones, iudicari tunc debeat vnicum peccatum, an multiplex: quod ſi multiplex, quotuplex. Iudicant nonnulli, quamdiu præcedens voluntas non retractatur, ſemper eſſe dicendum vnum præciſè peccatum, etiamſi duret per multos annos, & per obliuionem, ſomnum vel ob aliam occupationem occurrentem frequentiſſimè interrumpatur. ita Canus in relectione de pœnitentiâ parte 5. qui tamen addit, eò quòd ea diuturna duratio ſit circumſtantia aggrauans, debere explicari in confeſſione.

Sententia Cani.

Reijcitur.

Hæc ſententia reijcitur à P. Vaſquez diſp. 75. cap. 1. & meritò, quia cùm illæ volitiones non vniantur inter ſe, neque in vno aliquo tertio, non poſſunt vocari vnum tantùm peccatum, ſed debent neceſſariò dici multa. quòd enim res volita ſit eadem, non facit volitiones eſſe dicendas vnam. Id quod ego probo ex actibus bonis, de quibus, vt initio notaui, eadem eſt difficultas, quæ de malis. Nam ſi quis Deum diligat hodie ſuper omnia, & iterùm cras, & ſic ſingulis diebus, nulla datâ in contrarium reuocatione, quâ Deum odio habeat, nullus non dicet abſolutè hunc habuiſſe 7
multos actus amoris Dei, & tamen obiectum voli-

volitum, nempe Deus;& fuga peccatorum mor-
talium eſt eadem ſemper; ergo & è contrariò, ſi
eodem modo ſingulis diebus voluiſſet furari,
cum eadem tamen interruptione quæ fuit in a-
more, dicendus eſſet abſolutè multas habuiſſe
volitiones, multaque mala opera ſeu peccata,
quamuis idem ſemper obiectum voluiſſet, &
numquam per contrariam volitionem retractaſ-
ſet priorem.

Fortè in hanc ſententiam inde quis etiam in-
ſurgeret, quòd ex illâ ſequatur, eum qui per
contrariam volitionem non occidendi reuocaſſet
antiquam, ſi poſteà eamdem reſumeret, grauiùs
peccaturum, quandoquidem plura peccata fa-
Alia quædam Cani impugnatio reiecta.
ceret quàm alter, qui non retractauit; hoc au-
tem eſt abſurdum; nam ea retractatio cùm in ſe
ſit bona, non poteſt eſſe cauſſa, quòd homo
grauiùs ratione illius peccet. Hæc tamen ratio
non vrget, quia, vt initio ſectionis notaui, ſiue
dicantur vnum ſiue multa, quoties durat cum
nouâ libertate, aut repetitur; demeretur tam
multùm ac ſi eſſet nouus actus. Vnde facilè di-
cet Canus, illum vnicum actum æquiualere om-
nibus illis aliis,& multò pluribus. hoc ergo ar-
gumento omiſſo, præcedens nobis ſufficiat.

Sententia P. Vaſquez.
Pater Vaſquez cap. 2. ſecutus Nauarrum &
Caietanum, docet, tunc iudicari vnum pecca-
tum, quamdiu homo vel formaliter manet in
eadem volitione, quia eam non interrumpit; vel
certè virtualiter, quia opus externum ordina-
8 tum ad eam actionem manet actu. V. g. vult
quis occidere hoſtem; & eo animo quærit gla-
dium, exit è ſuâ domo, intrat domum hoſtis,
occidit illum, tunc inquit vnicum eſt peccatum,
etiamſi in itinere millies eam volitionem repe-
tierit, quia ratione continuationis externæ iudi-
catur vnicum conſtituere peccatum, ad eum
modum, quo, dum de perſeuerantiâ virtualis
volitionis ſufficientis ad adminiſtranda Sacra-
menta diſputatur, dici ſolet, & nos aliquid in-
frà inſinuabimus. Hinc vlteriùs P. Vaſquez
conſequenter infert, Quandocumque interponi-
tur opus aliquod externum non ordinatum ad
eum finem, & quod eo ipſo diſcontinuat actio-
nem externam, nouum eſſe peccatum. V. g. ſi
quis dum it ad occidendum hoſtem diuerteret
ad audiendam muſicam, vel ad ludendum, quia
eo ipſo interrumpitur primum opus, eo ipſo et-
iam futurum nouum peccatum, ſi redeat ad
priorem viam. In explicationem ſententiæ ad-
dit, Quandocumque eligitur aliquod medium
quà vtile, ſemper manere aliquam volitionem
finis ſaltem confusè, ratione cuius dicitur per-
manere idem numero antiquum peccatum.

Secundò addit, eam doctrinam defendendam
ſine vllâ limitatione quantum ad tempus, quo
habita fuit prior expreſſa voluntas; nec audien-
dos aliquos recentiores, qui videntur eam ita
limitaſſe, vt ſi nimis diu iam præterit antiqua
volitio, continuatio dicatur nouum peccatum,
idem verò numero, ſi non ita pridem. quam
limitationem Vaſquez ideò reiicit, quòd ſi con-
tinuaretur volitio in opere externo, longitudo
temporis per accidens ſe haberet.

Varij modi diſcontinuandi voluntatem.
Addit deinde varios modos diſcontinuandi
eam voluntatem. Primus eſt, quando per con-
trariam voluntatem retractatur prior. Secun-
dus per ſomnum, quia cenſet actionem exter-
nam non eſſe peccatum nec denominatiuè,
niſi quando eſt ſub poteſtate hominis. Ter-
tius per diſtractionem ſeu inconſiderantiam
naturalem, vt cùm quis iter agens vt inimicum
occidat ita obliuiſcitur finis, vt nec recordetur
homicidij, neque finis, neque itineris, neque
loci in quo eſt; eadem enim tunc ratio habet lo-
cum, quæ in dormiente. Quartus, quando ho- 9
mo etiam obliuiſcitur malitiæ; nam licet noſcat
ſe ire ad talem locum, non tamen recordatur,
nec quidem confusè, id eſſe peccatum. Quin-
tus, quando diſtrahit ſe ad alias actiones diſpa-
ratas, vt paulò antè dixi de eo qui digreditur ad
amicum, ad ludendum. Ab hac regulâ vniuer-
ſali excipit volitionem non reſtituendi: nam eo
ipſo quo quis actu non reſtituit exteriùs, iam
ſufficienter continuatur vt vnum tantùm pec-
catum conſtituat, neque id impeditur (vt in aliis
materiis) eò quòd ſit diſtractus ad alia obiecta,
vt in hoc quinto modo dicebatur; nam diſtra-
ctio ad alia opera non ſe habet per accidens ad
non reſtituendum, imò videtur ad id conducere;
poteſt tamen diſcontinuari eo ipſo, quòd non
attendat ſe teneri ad reſtituendum, quia tunc,
eâ non reſtitutio exterior non vocatur pec-
catum, quandoquidem non amatur à vo-
luntate.

Sententia Vaſquez examinatur.
In hac totâ doctrinâ illud ego noto, quòd
videatur relinquere tam confuſam deciſionem
quæſtionis quàm anteà, ratione limitationis ter-
tiæ & quartæ. Pro quo aduerte, id quod trade-
mus inferiùs contra aliquos recentiores, non ne-
ceſſariò durare intentionem actualem alloquen-
di v.g. Imperatorem toto tempore quo facit quis
iter Viennam, ſed paſſim hominem diſtrahi,
ita vt de illo nihil cogitet; non tamen ideò dici
eam priorem volitionem non manere virtualiter:
ſi enim (vt & hîc Vaſquez inſinuat) ſemper
daretur voluntas actualis illius finis, ineptè
ſanè Theologi omnes diſtinguerent inter vir-
tualem volitionem & actualem, ac dicerent non
requiri actualem, ſed virtualem ſufficere, vt
quis validè conſecret, & cetera Sacramenta ad-
miniſtret; ergo ſupponunt, etiamſi actu nihil
cogitet de conſecratione, ſeu non habeat inten-
tionem conſecrandi, dummodò eam anteà ha-
buerit, & in opere externo continuetur, adhuc
manere virtualiter volitionem illam primam.
quod duobus modis fieri poſſe inferiùs oſtēdam;
vel quia potentia locomotiua ſemel excitata non
indiget actuali imperio ſemper durante, ſed ſuf-
ficit, ſi non amet contrarium, ſeu ſi non imperet 10
voluntas ceſſationem eius motus; vel ſi tunc
voluntas ſolùm imperet ambulationem, non
cogitando de alio fine, ad eum modum quo bru-
tum ſæpè ambulat, & ambulationem appetit,
non eam ordinando in vlteriorem finem; neque
inconueniens vllum eſt concedere in homine
aliquos actus, qui non ferantur in finem for-
maliter, quia reuerà in ſimilibus diſtractioni-
bus homo non operatur vt rationalis, ſed inſtar
bruti. Hac ergo doctrinâ ſuppoſitâ ſic facilè reii-
cio duas eas limitationes Patris Vaſquez: nam
etiamſi homo nec de malitiâ cogitet, & ſit diſ-
tractus, ſi tamen continuat eam actionem exte-
riorem, adhuc cenſetur permanere volitio prior
virtualiter, ergo adhuc eſt vnum peccatum, &
non diſcontinuatur ſufficienter, vt ſit diſtinctum

à volitione de nouo poſteà adueniente circa eamdem actionem, ergo limitationes illæ non ſunt bonæ: quòd ſi hoc non obſtante eas admittamus, tunc homo non poteſt moraliter loquendo explicare, quòt ſint ibi peccata; & ſic nihil declaratur per eam concluſionem Patris Vaſquez: etenim adeò eſt nobis tunc difficile agnoſcere, quando fuerimus ita diſtracti, vt nullam actualem habuerimus finis volitionem; vt in notabili morâ nemo dicere queat; Toties aut toties id feci. Confirmo: Ipſemet Vaſquez dicit debere manere aliquam volitionem ſaltem confuſam finis; quis autem diſtinguet, an habuerit eam confuſam volitionem? certè ſæpè ipſæ volitiones alioquin in ſe expreſſæ valdè à nobis difficulter noſcuntur, ergo confuſæ & remiſſæ, & ob eam rationem vix à Theologo explicabiles, omnino erunt in praxi imperceptibiles.

11 Sanè etiam dum de hac quæſtione ago, & incipio ambulare ob eam declarandam, nihilominus ſtatim experior, ferè ad ſecundum paſſum iam diſtractum in Scholaſticis, adhuc pergere vlteriùs in ambulatione de aliâ re cogitando; cùmque me iterùm colligo vt aduertam, an perſeuerauerit ſemper aliqua eius finis volitio, nullo modo diiudicare, non ſolùm certò, ſed nec apparenter valeo, & probabilius cenſeo, nullam actualem fuiſſe; quomodo ergo in actione externâ diu continuatâ diſcernere homo poterit, an actu habuerit ſemper eam confuſam, non diſtinctam volitionem? quem ergo numerum peccatorum ille dicet in confeſſione? ergo licet res ſpeculatiuè eſſet vera, in ordine tamen ad praxim, ob quam ſolam hæc quæſtio diſcutitur (nam alioquin dixi ſuprà eſſe de nomine) certè videtur vel nihil vel parum vtilis.

Quid in præſenti quæſtione in ordine ad confeſſionem agendum.

Ideò putarem quoad confeſſionem ita explicandum illud peccatum, vt dicatur, Mediâ horâ v. g. duraui in voluntate occidendi, in actione externâ quærendi hoſtem; an verò fuerim omnino diſtractus, & quamdiu; an verò actu fuerit ſemper ea volitio, non poſſum dicere. Per hanc confeſſionem videtur mihi clariùs longè explicari ſtatus pœnitentis, quàm ſi ad eas interruptiones recurratur; quòd ſi ſemel per hoc ſatisfiat confeſſionis integritati, iam non multùm curo, an dicenda ſint multa, an verò vnum peccatum durante eâ externâ actione, maximè cùm in meâ ſententiâ etiam circumſtantiæ aggrauantes intra eamdem ſpeciem, licet non faciant multa peccata, explicari tamen debeant in confeſſione. Hoc tamen vltimò addo, ſi non ſit neceſſaria actualis volitio ipſius finis, ſed ſufficiat continuare actionem externam, ſatis probabile eſſe, quod Nauarrus apud Vaſquez ſuprà ait, per ſomnum non interrumpi ſemper peccatum prius. Quæ doctrina ipſi Vaſquez nullo modo placet, mihi tamen cum limitatione & aliquando videtur vera. Pro quo aduerte, quando quis iter faciens ad ſomnum ſe veſperi applicat, id non facere vt hoſtem quærat, cùm

Somnus non ſemper interrumpit moraliter peccatum.

12 potiùs per hoc differatur inquiſitio; facit ergo id, quia opprimatur naturali neceſſitate, cui vult ſuccurrere (vt ſuccurritur ſingulis diebus independenter ab eo quod hoſtem quæramus;) ex hoc capite ego iudicarem eam actionem interrumpere volitionem occidendi, quia non aſſumitur vt medium ad occiſionem. At ſi homo aduertens debilem ſe eſſe ad ambulandum, cogitanſque apud ſe, ſi tantillum dormiuero, poſteà fortiùs ambulabo, dicatque, *Volo dormire paululùm, vt eo meliùs poſteà hoſtem quæram*; in hoc caſu cenſeo veram doctrinam Nauarri, quia reuerà tunc ſomnus accipitur vt medium ad quærendum hoſtem; ergo per illum non diſcontinuatur peccatum externum: quòd enim ſomnus non ſit in ſe actio libera formaliter, nihil obſtat; nam paulò antè dixi, Etiamſi homo diſtractus pergat ambulando, nihilominùs continuat illam volitionem priorem; tunc autem etiam non eſt formaliter libera ea ambulatio; & ita ipſe Vaſquez fatetur eamdem eſſe quoad hoc rationem de ſomno, ac de inconſiderantiâ: ſi ergo inconſiderantia non turbat perſeuerantiam virtualem volitionis, neque eam turbabit ſomnus; erit ergo etiam tunc vnum peccatum ante & poſt ſomnum. & ſatis de modo loquendi.

SECTIO TERTIA.

An bonitas & malitia primariò conueniat actioni exteriori, an verò interiori.

De hac difficultate P. Vaſquez, alioquin haud fuſus, fuſiſſimè totâ diſput. 73. per decem capita tractat; ego tamen iudico rem eſſe ita facilem, vt non niſi faciendo quæſtionem de nomine poſſit eſſe inter Doctores differentia, & varietatem ſententiarum à ſolâ diuerſâ vocum acceptione prouenire. Explicabo rem ſpero clariſſimè; & ſimul aliqua, quæ occaſione huius difficultatis P. Vaſquez admiſcet, paululùm diſcutiam.

SVBSECTIO PRIMA.

Status quæſtionis, & variæ ſententiæ.

Hvivs ergo quæſtionis ſenſus is eſt, vtrùm priùs ſit actio exterior mala, & deinde ab eâ denominetur interior mala; an è contrario, interior priùs ſit mala, & ab eâ dicatur exterior mala. quod idem de bonitate poſſumus inquirere. D. Bonauentura, Richardus, Durandus, & alij affirmant, interiorem priùs eſſe malam. quod probant Primò, quia bonitas & malitia includit libertatem; ſed hæc primariò eſt in actu interiori, & ſecundariò in exteriori, ergo. Secundò, quia ſi exterior eſſet mala ante interiorem, ergo etiamſi fieret ſine interiori, formaliter eſſet mala. quod eſt abſurdum. 13

Sententia D. Bonauenturæ, Richardi & Durandi.

E contrariò Ferrar. Conradus, & alij, dicunt actum externum dupliciter poſſe conſiderari, vel vt eſt obiectum actus interni; & vt ſic dicunt habere primariò & per ſe malitiam obiectiuam, etenim velle furari ideò eſt malum, quia furtum eſt malum, non è contrario; ſi verò, inquiunt, loquamur de actu vt imperato ab interiori, & ab eo denominato, dicunt malitiam illam priùs eſſe in interiori, & dein in exteriori; quia eadem actio exterior immutata in ſe iam poteſt eſſe bona iam mala, ſi interior mutetur;

Sententia Ferrar. & Conradi.

tetur; ergo in interiori priùs eſt ea malitia.

Caietani ſententia.

Caietanus verò apud eumdem Vaſquez c. 3. actionem exteriorem vocat medium, quod aſſumitur ob aliquem finem; actionem verò interiorem vocat ipſam intentionem finis; vnde
ait, malitiam, quæ eſt in ipſo fine, deriuari in
intentionem, & ex hac in medium externum
14 aſſumptum in ordine ad eum finem; malitiam
verò, quæ eſt ex obiecto & circumſtantiis, deriuari ab his in intentionem, & ex hac rurſus in actionem externam. quæ tota doctrina Caietani valdè eſt obſcura.

Sententia Vaſquez.

Denique ipſe Vaſquez tria docet; Primò, bonitatem reperiri in actione interiori, ex hac verò in exteriori: quod probat, quia bonitas eſt amor honeſti propter ipſum; atqui actio exterior non eſt amor obiecti propter ipſum, ergo actio exterior non habet primariò in ſe bonitatem. Secundò docet, malitiam, quæ deſumitur ex obiecto, è contrario eſſe primariò in actione externâ. quod inde ſibi videtur probare euidenter, quia illa res primariò eſt mala, quæ primò prohibetur; ſed primò prohibetur furtum ipſum, deinde voluntas, ideò præceptum ſeptimum v.g. non dicit, *Ne velis furari*; ſed,
Marci 10. *Ne fureris.* Confirmat, quia actio exterior eſt primariè diſſentanea naturæ rationali, & cadit ſub regulam rationis; quia quilibet iudicat, ideò velle furari eſt malum, quia furari in ſe malum eſt. Tertiò denique docet, quando actio exterior ordinatur vt medium ad aliquem finem malum, quem homo ipſe non eſt poſiturus, quia medium illud ex ſe non habet eam ordinationem, tunc malitiam ex fine primario deſumi ex intentione interiori, & ex illâ deriuari in actionem externam. Ex hac doctrinâ putat clariſſimè explicari D. Thomam, quem alij vix in propriis principiis poſſunt.

Prima impugnatio ſententia Vaſquez.

Primò dicendum eſt, Patrem Vaſquez minùs benè feciſſe eam diſtinctionem inter bonitatem & malitiam; quod meo iudicio euidenter oſtendo, ponderando principium ipſum quo Vaſquez inductus eſt in eam opinionem. Igitur aduerte, dum diſputatur de amore malitiæ & amore bonitatis, tradi eam doctrinam, quam Vaſquez aſſumit, ſcilicet ad hoc, vt actus ſit bonus, debere amare bonitatem directè, expreſsè, & propter ſe; at vt actus ſit malus, non eſſe neceſſarium amorem expreſſum malitiæ, ſed ſufficere virtualem & interpretatiuum. Ita ergo differentia inter malum & bonum in hoc puncto conſiſtit in eo, quòd ad malum ſufficit amor interpretatiuus malitiæ, ad bonum verò requiritur formalis & expreſſus. Hinc facilè oſtendo, ma-
15 lè illum intuliſſe, actionem externam poſſe eſſe
malam primariè, non verò bonam, eo quòd non ſit amor expreſſus bonitatis. Argumentor enim euidenter: Etiam actio exterior non eſt vllo modo amor virtualis malitiæ, ergo non habet quod requiritur ad rationem malitiæ; ſicut exterior non habet quod neceſſum eſt ad bonitatem. Conſequentia ex dictis eſt euidens. Probo antecedens; nam ambulatio exterior tam non eſt amor virtualis ſui, quàm non eſt amor expreſſus ſui. Productio enim vbicationis nullo modo ſe amat, ſicut productio lapidis procedens à liberâ Dei volitione tam non eſt amor virtualis ſui, quàm non eſt expreſſus: quòd enim lapis non recipiatur in Deo, vbicatio verò recipiatur in me, nihil penitus iuuat, vt propterea illa vbicatio magis ſit amor ſui quàm lapis ſui. Vides ergo euidenter ex eâ diuerſitate amoris virtualis & expreſſi inferri nullatenus poſſe, actionem externam potiùs eſſe malam quàm bonam, cùm oſtenſum ſit, illam non eſſe amorem virtualem, qui ad malitiam requiritur; ſicut non eſt expreſſus & formalis, qui ad bonitatem requiritur; vnde inferebat P. Vaſquez, In obiecto, quod non eſt amor ſui expreſſus, non eſt bonitas; & vnde ego infero, Ergo in obiecto, quod non eſt nec virtualis amor ſui, non erit malitia. Confirmationem ex libertate vrgebo paulò pòſt.

Secunda impugnatio ſententia Vaſquez.

Secundò reiicio P. Vaſquez, quia videtur in- 16
uoluere terminos repugnantes, dum ait amorem honeſti in ſe eſſe bonum, & tamen negat obiecto honeſtatem ante ipſum actum: ſi enim inuenire debet actus honeſtus honeſtatem in obiecto, ergo illam non habet obiectum ab actu, ſed actus ab obiecto; eodem planè modo ſine excogitabili differentiâ, quo ipſe dicit voluntatem furandi ideò eſſe malam, quia inuenit malitiam in furto ipſo; vnde benè infert furtum à ſe habere malitiam, ergo idem debet è contrariò de bonitate dici. Explico, Tam neceſſariò debet actus bonus inuenire honeſtatem in obiecto quàm malus malitiam, licet (vt paulò antè dicebam) non ſit neceſſarium, vt vna eodem modo ametur quo alia; id enim per accidens eſt ad punctum præſens, in quo non quærimus de modo amandi, ſed de re amandâ, & quid ſit ex parte illius quod terminet actum; ergo tam debet poni in obiecto bono ante actum honeſtas, quàm ponitur malitia in malo obiecto ante virtualem amorem illius; vel certè in neutro debebit poni. quod argumentum videtur euidenter rem declarare.

Confirmatur ex ipſius Patris verbis; ait enim omnibus notum eſſe, ideò velle furari eſſe malum, quia ipſum furari malum eſt, non è contrario, ideo furtum malum, quia velle furari malum ſit: ex his quæ veriſſima ſunt argumentor clariſſimè, Non minùs omnes ſciunt, ideò velle dare eleëmoſynam eſſe bonum, quia eleëmoſyna in ſe eſt bona; non è contrario, ideò eleëmoſynam eſſe bonam, quia velle eam dare ſit bonum. neque poteſt in hoc puncto vlla excogitari diuerſitas inter malitiam & bonitatem.

Hinc etiam reiicio alterum ipſius argumentum, vel potiùs illud pro meo intento retorqueo: vt enim ipſe dicit, illam rem priùs habere malitiam, quæ priùs prohibetur; ita dico illam priùs habere bonitatem, quæ priùs imperatur, ſeu quæ priùs optatur à legiſlatore: atqui eodem modo, ſicut priùs prohibet furtum, & deinde volitionem furti, ita priùs mandat eleëmoſynam externam, auditionem externam, & deinde conſequenter volitionem eius auditionis & eleëmoſynæ: quæ enim, quæſo, in hoc differentia? quòd enim eleëmoſyna poſſit per actum indifferentem dari, non probat illam non eſſe primò mandatam à Deo; ex quo mandato tota vis argumenti Patris Vaſquez deſumebatur; ſed ſolùm probat, quod paulò antè dicebam, ad bonitatem requiri amorem expreſſum illius. quod longè aliud eſt à puncto præſenti.

Confirmo id clariſſimè; nam præcepto dandi 17
eleëmo-

eleëmoſynam v.g. fit ſatis per actum indifferentem, ſi exteriùs detur ipſa eleëmoſyna; ergo præceptum illud non imperauit priùs interiorem actionem bonam, & deinde exteriorem, ſed potiùs priùs exteriorem, & quaſi per accidens interiorem, ſiue illa bona ſit ſiue non, alioquin non potuiſſet illi per indifferentem actum ſatisfieri; ergo tam in imperante quàm in prohibente non reſpicitur immediatè actio interior. Quòd ſi ponenda eſſet aliqua differentia, certè dicendum, magis prohiberi actionem interiorem, quàm eadem in contrario præcepto imperetur; nam etiamſi exteriùs furer, ſi tamen ſine libertate, non fregi præceptum; è contrario verò ſi, do eleëmoſynam exteriùs iam ſatisfeci, etiamſi ſine interiori volitione per impoſſibile id factum eſſet. Hinc dico violenter à P. Vaſquez explicari D. Thomam, qui eodem modo de bonitate & malitiâ ſemper eſt locutus.

Tertia eiuſdem impugnatio.

Diſplicet eius ſententia Tertiò; cùm enim ſibi obiecerit, actionem externam ſine libertate non eſſe malam, libertas autem priùs eſt in internâ, ergo malitia priùs exiſtit in actu interno; reſpondet, libertatem tantùm eſſe fundamentum malitiæ, ideoque ſolùm probari eo argumento, fundamentum malitiæ priùs eſſe in actu interno: diſplicet, inquam, quia malitia non ſtat ſine ſuo fundamento, vt per ſe conſtat; ergo repugnat, vt ante actum internum priùs ſit malitia in externo; iam enim ibi eſſet ea malitia ſine ſuo fundamento. Secundò malè eam libertatem vocat fundamentum malitiæ; debuiſſet enim dicere, eſſe partem eſſentialem; admittit enim ablatâ libertate ceteris omnibus permanentibus non dari malitiam; vnde ego euidenter infero, Ergo ea libertas aliquid intrinſecum & eſſentiale conſtitutiuum partiale malitiæ eſt, alioquin ſola ablatio libertatis non deſtrueret formaliter malitiam: ſi enim omnia, quæ aliquod totum conſtituunt intrinſecè & adæquatè manent, licet cetera auferantur, manebit ſemper eſſentia illius totius, & conſequenter
18 ipſum totum. Quo argumento ſæpè aliàs ſum vſus contra eos, qui per connotata neſcio quæ extrinſeca dicunt poſſe deſtrui aliquod totum, nullo ex conſtitutiuis intrinſecis illius pereuntibus; ergo cùm libertas ſit pars malitiæ, & hæc ſit priùs in actu interno, non poteſt Vaſquez dicere, malitiam magis eſſe in actu interno quàm in externo, ſed vt ſummùm partem in vno, & partem in altero.

Vltima Vaſquez impugnatio.

Vltimò, quia malitia ſeu turpitudo moralis non includit abſolutè loquendo libertatem, licet ratio peccati & meriti illam includant. de quo ſubſectione ſequenti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur tota difficultas.

DIxi ſuprà quæſtionem præcipuam eſſe ſolùm de nomine, & explicatis terminis nullum relinqui diſſenſioni locum. Quod vt intelligas, aduerte, à nemine poſſe negari, dari re ipsâ duas malitias & duas bonitates; vnam in obiecto, alteram in actu ipſo amante, & quidem diuerſas inter ſe; etenim omnes omnino ſupponunt, actionem ipſam externam furandi ante-

Alia eſt malitia actus, alia obiecti.

Furtum etiam antequam ametur eſt malum.

quam ametur habere malitiam aliquam, ob quam illicitus eſt illius amor: quam malitiam dicemus infrà conſiſtere in damno, quod ea actio exterior etiam vt talis infert naturæ rationali; & quidem illud damnum idem eſt, etiamſi actio illa furti fiat ſine libertate, quia etiam tunc 19
nocet homini: & in hoc ſenſu puto etiam dici poſſe, illam externam ablationem vel à bruto factam malam eſſe naturæ rationali; inde non licet gaudere de homicidio à bruto facto. Idem è contrario dico de bonitate; antè enim quàm ametur elargitio eleëmoſynæ eſt ipſa ex ſe valdè proficua & vtilis naturæ humanæ, & inde habet ſuam honeſtatem; & ſiue ametur liberè ſiue neceſſariò, ſemper eſt honeſta in ſe, ſemper vtilis pauperi, ſemper conformis naturæ; vnde meritò poſſumus bonitatem hanc & malitiam agnoſcere in actibus ſine libertate factis, malitiam v.g. in pollutione in ſomnis, in blaſphemiis ſtultorum, è contrario in amore beatifico bonitatem, &c. Hanc malitiam & bonitatem dicunt aliqui obiectiuam; quod non eſt ita intelligendum, quaſi non ſit vera & propria malitia & bonitas formaliter loquendo, ſed ideò præciſè dicatur malitia obiectiua, quia eſt obiectum actus mali; id enim apertè falſum eſt ob dicta paulò antè; & hic ſenſus benè reiicitur à Vaſquez ſuprà: non ergo ita intelligendi ſunt Doctores, dum eam vocant obiectiuam; ſed quia reſpectiuè ad alteram malitiam & bonitatem, in quâ proximè formaliter conſiſtit meritum & demeritum, poteſt hæc prior dici obiectiua, quia per modum obiecti facit actum malum aut bonum. Et ita intelligo Ferrar. omneſque alios, quos Vaſquez refert pro ſecundâ ſententiâ. Item non arbitror à Bonauenturâ, Durando aut aliis antiquioribus pro primâ ſententiâ citatis negatam talem malitiam obiectis antequam amentur; eſt enim explicatis terminis tam certum, eam eſſe in obiectis, vt incredibile ſit homines doctos eam re ipsâ negaſſe, licet, quia applicuerunt vocem *malitia* & *bonitas* ad ſolam formalem, videantur eſſe inter ſe contrarij. Hanc malitiam cùm rectè probet P. Vaſquez dari in obiectis ipſis ante actus, debuiſſet tamen iuxta dicta ſuprà eodem modo bonitatem & honeſtatem in obiectis ipſis agnoſcere.
Eſt ergo alia malitia & bonitas in actu ipſo, 20
quæ formaliter non conſiſtit in eâ, quam in obiecto agnouimus, vt præcedenti ſectione oſtenſum eſt, dum probaui obiectum non conſtituere formaliter, ſed quaſi efficienter malum ipſum actum; malitia ergo actus conſiſtit in eo, quòd ſit vitalis & liber amplexus eius malitiæ quaſi mortuæ, quæ eſt in obiecto; vnde fit vt volitio occidendi v.g. non ſit formaliter & immediatè nociua homini occidendo, ſit verò nociua ipſa occiſio; ergo malitia occiſionis non eſt ea quæ in volitione reperitur, ergo vna eſt vitalis & liber acceſſus ad malum; altera eſt malum quaſi mortuum & inanime, & phyſicè, vt ſic dicam, contrarium naturæ rationali. Hinc fit, vt, quia in ordine ad laudabilitatem & reprehenſionem, præmium & pœnam ſola ea vitalis & libera bonitas propriè conducit, quæque non eſt immediatè in ipſis externis actibus, ſed eis ab interiori volitione communicatur, nonnulli auctores, vt Bonauentura & Durandus, videantur ne-
gare

In quo conſiſtat malitia actus.

Durandus & Bonauentura explicantur.

gare obiecto omnem malitiam, & eam totam aſſerant prouenire obiecto ab actibus; cùm tamen eam primam malitiam re ipsâ non negent in actionibus externis: idem è contrario de bonitate eodem omnino modo dicendum eſt.

Actus internus dicitur malus formaliter.

Hac duplici malitiâ ſuppoſitâ apparet, poſſe meritò dici actum internum eſſe malum formaliter, quia obiectum eſt malum modo explicato, id eſt, contra naturam rationalem; item è contrario, ipſum obiectum ſeu actum externum eſſe malum denominatiuè ab actu, non quidem eâ malitiâ, quam anteà à ſe habebat; hæc enim non denominatiua, ſed intrinſeca eſt ipſi actui externo; denominatur ergo malus malitiâ illâ formali demeritoriâ & liberâ. In quo ſenſu, quidquid Vaſquez numero 48. reclamet, non dubium, quin meritò dicatur, Furtum exteriùs eſt meritorium formaliter pœnâ æternâ, & eſt formale peccatum, quia voluntas furandi eſt peccatum & meritoria pœnæ æternæ; nam iam oſtendi actionem externam non eſſe primariò dignam pœnâ æternâ, licet habeat malitiam aliquam mortuam, & non demeritoriam.

actus externus denominatiuè à malitiâ formali interioris.

21

Malitia formalis priùs reperitur in actu interiori.

Porrò hanc malitiam formalem Primò eſſe in actu interno, imò ibi ſolùm, inde meo iudicio de nouo oſtendo manifeſtè, licet ex dictis ſatis ſit clarum: nam omnes fatentur, etiam ipſe Vaſquez, actum, qui amaret obiectum ſeu actionem externam alioquin in ſe bonam, hîc tamen & nunc inuincibiliter iudicatam malam, futurum malum. Vnde ſic argumentor: Ibi eſt malitia in eo actu verè & propriè, non ab actu externo deriuata, ergo quæ primariò eſt in interno. Probo minorem; nam actus externus nullam verè habet, ergo non poteſt ab ipſo diriuari, quia nemo dat quod non habet. Reſpondebis, Eſt malitia iudicata, ſeu exiſtimata. Sed contrà, quia in actu interiori non ſolùm exiſtimata, ſed vera & realis eſt malitia, ergo ea formaliter non poteſt deſumi ab alterâ, quæ non eſt vera, ſed ſolùm ficta ſeu apparens.

Obiectio.

Dices, hoc argumentum etiam eſſe contra nos; etenim ſaltem debet eſſe in obiecto prior illa malitia, à quâ diximus deſumi hanc ſecundam non quidem formaliter, ſed quaſi efficienter; quod non poteſt intelligi, ſi ea bonitas ſit ſolùm ficta. Ex ſolutione huius obiectionis clariùs conſtabit vis argumenti & claritas noſtræ doctrinæ.

Solutio.

Reſpondeo ergo, Quando aliqua res quaſi intrinſecè & per ſeipſam componit aliam, omnino repugnat, vt ſi ea ſit ficta ſeu non vera, ſed præcisè apparens, totum tamen compoſitum ſit non tantùm apparens, ſed verum & reale; non enim poteſt totum aliquod reale & verum conflari ex partibus non veris, quia totum & partes idem omnino ſunt; ergo ſi malitia eadem, actionis exterioris eſt, quæ formaliter actum interiorem conſtituit malum, & interior non habet aliam ſuam propriam & diſtinctam, repugnat omnino malitiam interioris eſſe veram, alterius verò ſolùm apparêtem. Aliter ergo poteſt aliquid requiri per modum termini, prout obiectum requiritur ad actum; & tunc quia terminus eſt extra totam eſſentiam actus, poteſt optimè fieri
22 vt actus ſit verus & realis, terminus verò ſit purum nihil: ſic enim actus quo dico, *Negatio eſt nihil*, eſt veriſſimus actus, entitas realis, poſitiua, & tamen obiectum illius non eſt niſi purum nihil. Hinc dico, Cùm nos ponamus in actu interiori propriam bonitatem & malitiam diſtinctam ab eâ quæ eſt in actu externo, & hanc ſolùm dicamus eſſe per modum obiecti in ordine ad primam, facilè explicamus, quomodo ſit vera malitia in actu, licet non ſit in obiecto; quia ſcilicet actus habet verè & realiter ex ſe vitalem acceſſum ad iudicatam malitiam: in quo ſolo acceſſu conſiſtit formaliter tota malitia actus; quod non poſſet dici, ſi non eſſet in actu interiori, niſi eadem quæ in exteriori, deriuata tamen.

Alia obiectio.

Dices, In eodem exemplo, quo immediatè vſus ſum, videtur oſtendi contrarium; etenim actus ille quo dico, *Chimæra eſt nihil*, non ſolùm eſt veriſſimus actus, vt dicebamus, ſed etiam realiter eſt verus ſeu conformis obiecto; & tamen reſpectu veritatis ipſum obiectum per ſe immediatè eſt inadæquatum conſtitutiuum, ergo poteſt reſpectu totius realis eſſe pars aliquid non reale; ergo ex hoc capite etiam poteſt malitia ficta componere intrinſecè malitiam realem eius actionis interioris; vel certè argumentum à nobis factum nullum erit.

Solutio.

Reſpondeo, In rigore ibi veritatem quà talem non eſſe realem, ſed abſolutè illum actum vocari verum; quia ſuo modo conformatur obiecto; in malitiâ verò non poſſe nos ita diſcurrere, quia illa debet neceſſariò realiter dari, vtpote quæ fundat odium Dei dignitatem pœnæ æternæ, excludit etiam gratiam Dei, &c. quæ omnia fieri non poſſunt à malitiâ ſolùm apparenter tali, & quæ reuerà non eſt malitia. & de hoc ſatis.

Quando actus externus non eſt malus nullam malitiam deriuat in actum internum.

Illud in hac quæſtione addendum; quando actus externus ex ſe non eſt malus, vt v g. ambulatio, ſed præcisè ex nequitiâ voluntatis dirigitur ad malum finem, tunc nullam omninò ſupponi malitiam in ambulatione, quæ vel quaſi efficienter deriuetur ab obiecto eo materiali in actum interiorem; ſed è contrario ex malitiâ intentionis amantis malum finem, & ordinantis medium indifferens ad illum, denominari ipſum medium ſeu deambulationem externam malam. Et hoc eſt quod D. Thomas docuit q. 20. art. 1. in corpore, dum ait eam bonitatem, quæ eſt ex fine, deriuari in actus externos ab intentione, bonitatem verò vel malitiam, quam habet actus exterior ſecundùm ſe, id eſt eam, quam nos ſuprà primo loco poſuimus, non deriuari à voluntate, ſed à ratione: per quæ vltima verba ſolùm vult dicere, neceſſariam eſſe rationem ſeu intellectum proponentem voluntati eam bonitatem vel malitiam.

D. Thomas explicatus.

Vbi cùm D. Thomas æqualiter de malitiâ ac de bonitate loquatur, miror Patrem Vaſquez per ſuam diſtinctionem putaſſe ſe rectè explicuiſſe D. Thomam; miror etiam illum reſpondere, ideò Sanctum Docto- 23
rem æqualiter de vtraque loqui, quia nondum propoſuerat ea quæ ad bonitatem requiruntur. quaſi D. Thomas non ſciuiſſet ex articulo paulò pòſt ponendo vti hîc diſtinctione, ſi eam iudicaſſet neceſſariam; certè ſæpè D. Thomas ſe refert ad dicenda ſatis inferiùs; quid ergo hîc, cùm verba ſint clara, ad tales recurrimus anguſtias?

SECTIO QVARTA.

Vtrùm actus externus addat aliquid de merito aut de demerito ſupra interiorem.

Status quæſtionis.

HÆC de re & magni momenti in præſenti occurrit diſcutienda quæſtio, vtrùm ſcilicet, quando, ſtante eadem omnino efficaci volitione in duobus hominibus, alioquin etiam paribus, vnus dat de facto eleëmoſynam v. g. alter aliunde impeditus non dat, mereatur tamen plus qui eam dat altero qui non dat, an ambo æqualiter.

SVBSECTIO PRIMA.

Statuitur vera ſententia negans.

COMMVNIOR & ferè inter omnes certa doctrina aſſerit, per ſe loquendo tales actus nullam omnino addere bonitatem & malitiam, quia non habent diſtinctam libertatem, vt ſuprà fusè probaui; bonitas autem ſeu honeſtas formalis, de quâ hîc, eſſentialiter dicit liberta-
24 tem. Neque obſtat, quòd qui prorumpit in actionem externam malam, videatur maiorem mereri pœnam; id enim locum ſolùm habet apud homines, qui exteriora facta, non actus internos iudicant; apud Deum autem, qui corda ſcrutatur, ſolùm conſiderantur actus ipſi voluntatis, à quibus actiones illæ procedunt; quid verò re ipsâ exteriùs ſecutum ſit, non perpenditur à Deo.

Actus externi ſunt ſæpè occaſio vt quis plus mereatur.

Hæc doctrina, vt dixi, communis, & valdè rationi conformis, in dubium reuocatur à nonnullis recentioribus, ideò fuſiùs quàm cogitaueram de eâ agendum erit. In primis autem concedo libenter, ipſos actus externos eſſe occaſionem vt homo plus mereatur: qui enim patitur martyrium, regulariter plus meretur, quàm qui illud, etiam efficaciter, exoptat; nam dum patitur, habet occaſionem nouos & plures & intenſiores actus internos eliciendi; vt enim dici ſolet vulgari prouerbio Hiſpanico, *A dicho ad facto eſt magnum ſpatium:* facilè enim eſt in abſentiâ dicere, Ego libenter tolerabo pro Chriſto martyrium, ignem, rotas, verbera, glaciem, &c. at cùm venitur ad factum, ad rem ipſam, & vehemens calor vrit, aut frigus torquet, aut diſcerpuntur membra, longè alia ſanè apparent ea tormenta quàm primò fuerant repræſentata; ideò libenter admitto intenſiorem, fortiorem, & conſequenter longè magis meritoriam requiri voluntatem ad ea tormenta æquanimiter perferenda, quàm fuerit ſufficiens in choro aut in cellâ coram crucifixo, ad priorem volitionem ſeu propoſitum: hoc ex terminis videtur notum, & ex hoc capite non dubium, quin executio ipſa rei honeſtæ valdè conducat ad meritum augendum; & in hoc ſenſu intelligendi ſunt SS. Patres, ſi quando dicunt, maioris meriti eſſe, actu tolerare tormenta, quàm velle ea tolerare; item dare actu eleëmoſynam, quàm proponere ſe eam daturum. hoc libenter concedo his auctoribus.

Hinc tamen nihil contra nos, quia in propo- 25
ſito caſu, maius illud meritum totum prouenit à nobiliori interiori volitione, quam ibi reperiri oſtendimus; at nos ſolùm dicimus, ceteris paribus, ſtante ſcilicet æquali difficultate operis, æquali eius propoſitione, æquè intensâ & efficaci volitione, ſolâ eâ datâ differentiâ, quòd in vno caſu ſequatur opus externum, in alio verò non, eò quòd v. g. vni defuit pecunia, quam ſe putabat habere, alteri verò non; vel quia vni defuit perſecutor infligens tormenta, qui alteri non defuit: in hoc, inquam, caſu dicimus vtrumque æqualis omnino meriti fuiſſe coram Deo. Quam ſententiam defendit D. Thomas hîc quæſt. 20. art. 4. nam licet initio articuli eam proponens videatur poſteà contra illam reſoluere; ſemper enim in ratione dubitandi reſoluit contra id quod primò dixerat; ita tamen in hoc corpore reſoluit quæſtionem, vt non alio modo maiorem bonitatem meritoriam ex actione externâ admittat quàm occaſionaliter, vt nos paulò antè diximus; admittit item nouam bonitatem phyſicam, quæ conſiſtit in ipsâ actione exteriori, quam bonam eſſe ſupponimus; at de merito & de laudabilitate nihil admittit noui.

Ceteris paribus actus externus non auget meritum vel demeritum.

Pro eadem ſententiâ citat ipſe ibi, & explicat Chryſoſtomum homil. 19. in Matth. D. Thomam ſequuntur omnes Thomiſtæ hîc, Caietanus, Conradus, & alij, Capreolus in 2. diſt. 41. quæſt. 1. art. 1. conclui. 2. eamdem alij tenent, vt Gregorius quæſt. 1. concluſ. 5. & 7. Almainus Tractat. 3. Moral. cap. 18. Bonauentura in 2. diſt. 42. art. 1. quæſt. 1. Ockam in 3. quæſt. 10. dub. 3. & quodlib. 1. quæſt. 1. Gabriel in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 1. Durandus ibidem quæſt. 1. ſum. 8. & 9. 26
qui duo vltimi licet dixerint ſecundùm extenſionem magis peccare eum qui addit opus externum, quàm qui non addit; ſolùm tamen intendunt, quod & nos ſuprà præmonuimus, ratione operis ſæpè diutiùs hominem manere in eâ volitione internâ, vel vt eos explicat P. Vaſquez, ideoque magis extenſiuè peccare, quia addit nouum ſubiectum, quod denominatur malum ab eâ priori malitiâ. Eamdem ſententiam defendit P. Suarez diſp. 10. ſectione 2. & iterùm tertio Tomo de Gratiâ cap. 6. vbi à numero 6. multos pro eâ refert. Illam tenent Valentia quæſt. 15. puncto 4. Vaſquez diſp. 76. cap. 2. & Tannerus diſput. 2. à num. 147. Pro eâ ſtat Hugo de Sancto Victore lib. 2. de Sacram. 4. puncto cap. 3.

Auctores pro communi ſententiâ.

Probari autem ſolet ex D. Paulo; cuius teſtimonium paulò fuſiùs examinandum erit. Igitur D. Paulus 2. Corinth. 8. hæc habet: *Vt quemadmodum promptus eſt animus voluntatis, ita ſit & perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta eſt; ſecundum id quod habet, accepta eſt, non ſecundùm id quod non habet.* Ac ſi dixiſſet: Deo non minùs eſt grata animi promptitudo, etiamſi re ipsâ pauca operemini, quia non poteſtis plura, quàm ſi multa; ergo ex D. Paulo ſola voluntas apud Deum meretur, non opus ipſum. Patri Vaſquez non placet hoc argumentum Primò; nam ille qui pauca dedit, eò quòd plura non habebat, tam multum coram Deo dedit, ob difficultatem eius eleëmoſynæ, quàm qui multa; tam multum enim dat,

Teſtimonium diui Pauli examinatur.

Teſtimonium D. Pauli P. Vaſquez non placet.

Impugnatio Vaſquez reiicitur.

Difficilius eſt multum quàm parum dare.

27 dat, qui ex centum aureis dat decem, quàm qui ex centum groſſis dat decem groſſos. Hæc tamen impugnatio mihi nullatenus arridet, & cenſeo eſſe contra omnium omnino hominum prudentum iudicium; nam licet haud dubiè ſit maior difficultas homini tantùm habenti centum groſſos in dandâ aliquâ eleëmoſynâ, quàm homini habenti centum aureos; eâ tamen maior difficultas non æquiualet in ordine ad meritum multiplicationi materiæ, alioquin ſi quis habens mille aureos daret omnes in eleëmoſynam, non conſequeretur maius præmium apud Deum, quàm ſi habens vnum nummum, illum daret; nam, iuxta doctrinam P. Vaſquez, reſpectiuè ad ſubiectum tam multum dat vnus quàm alter. hoc autem eſſe contra ſenſum communem inde patet, quia omnes iudicant, glorioſiorem actum eſſe, etiam reſpectiuè ad Imperatorem v. g. qui longè plus habet, fundare vnam domum religioſam, ornare templum pretioſis paramentis, candelabris, &c. quàm ſi ciuis det ſex groſſos in eleëmoſynam; licet reſpectiuè minùs fortè huic remaneat pro honeſtâ tractatione quàm Imperatori. Ideò Eccleſia in S. Carolo Borromæo valdè commendat, quòd vnâ die dederit viginti tria millia aureorum in eleëmoſynam; non ita commendatura, ſi ſanctus Alexius dediſſet vnum cruciferum tantùm etiam quando nihil aliud habebat. Ratio naturalis eſt euidens; nam plus attrahunt animum ad ſe centum millia, etiam in eo qui multùm habet, quàm vnus aureus in eo qui minùs habet; vnde ſi amittantur, grauius ille damnum patitur quàm hic; ideò haud dubiè longè eſt maius peccatum furari vnum millionem habenti etiam tres milliones, quàm furari vnum cruciferum pauperi habenti ſolos tres cruciferos. nec in peccato auderet P. Vaſquez aut vllus alius id negare; vnde ego è contrario infero, Ergo in alienatione à ſe multò etiam plus efficit ille qui daret è tribus millionibus vnum, quàm qui è tribus cruciferis vnum; & plus qui mille florenos daret ex decem millibus, quàm qui vnum cruciferum ex decem.

Teſtimonium Chriſti explicatur.

28 Neque obeſt, quod Chriſtus Dominus apud Marcum cap. 12. & Lucam 21. viduam ob duo illa minuta plus laudauerit, quàm alios diuites; non, inquam, obeſt, quia non nego ex paupertate dantis creſcere meritum eleëmoſynæ; ſed dico non creſcere cum eo exceſſu & proportione, quam P. Vaſquez ponit. Fateor ergo, plus eſſe reſpectu pauperis, qui non habet niſi duo minuta, dare illa, quàm ſi diues daret ſex, octo florenos, at non propterea ad quamlibet ſummam licet aſcendere in eâ comparatione, vt dictum eſt; in eo autem caſu quo Chriſtus dixit, etſi diuites illi abſolutè plus dederint quàm vidua, non tamen ad eum magnum exceſſum & comparationem, de quâ Vaſquez; nullus enim dedit quantum habebat, ſed ſicut ordinariè ſolent fieri ſimiles eleëmoſynæ etiam à valdè diuitibus, vt v. g. duo, ſex, ſummùm octo groſſi donentur; cùm tamen haud dubiè incomparabiliter longè plus habuerint.

Alia ratio Vaſquez reiecta.

Secundò idem teſtimonium Vaſquez reiicit, quia D. Paulus ſolùm loquitur quaſi de obligatione præcepti, quòd Deus non exigat à nobis eleëmoſynam vltra noſtras vires. Verùm licet huic explicationi faueat Chryſoſtomus, videtur tamen eſſe contra textum; immediatè enim anteà dixerat ſanctus Paulus, *Non quaſi imperans dico*, &c. *Et conſilium in hoc do*, &c. ergo non eſt ſermo de eleëmoſynâ ex obligatione, vt ait Vaſquez; neque neceſſum fuit D. Paulo dicere, Deum non imperare vt demus eleëmoſynam ex his quæ non habemus; id enim impoſſibile eſt; & ex terminis apparet, Deum ad id non obligare; ergo ibi aliquid aliud voluit D. Paulus innuere.

Teſtimonium D. Pauli non facit ad rem præſentem.

Crediderim tamen adhuc, hoc teſtimonium non eſſe pro noſtro intento; nam ibi non loquitur D. Paulus de eo caſu, quo omnes æqualiter voluerint dare; vnus autem reipsâ plus dederit, quia plus potuit: neque enim ibi ad eas 29 æquales volitiones internas ex parte obiecti & intenſionis D. Paulus recurrit; nos autem in præſenti ſolùm loquimur, caſu quo duo idem omnino voluerint, & æquè intenſè; vnus autem non potuerit exteriùs id exequi, alter verò potuerit, vt ſuprà inſinuaui; ergo locus ille non eſt ad intentum noſtrum. Quid autem D. Paulus ibi intenderit, poſſet hîc omitti, quia non eſt ad rem noſtram. Cenſeo, illum voluiſſe hortari Corinthios, vt, etiamſi eſſent valdè pauperes, adhuc darent aliquam eleëmoſynam; quia illa ſæpè ob bonum animum, & ob difficultates tam accepta eſt Deo, quàm alia longè maior in diuite; per quod tamen nec innuit eam comparationem geometricam, de quâ ſuprà P. Vaſquez, neque item recurrit ad caſum quaſi metaphyſicum noſtræ quæſtionis, vt paulò antè obſeruaui; ergo teſtimonium hoc non eſt pro nobis.

Explicatur locus diui Pauli.

SVBSECTIO SECVNDA.

Probatio efficax eius doctrinæ.

Ex SS. Patribus benè noſtram ſententiam probat P. Vaſquez ſuprà. Auguſtinus enim expreſsè eam tradit in peccato 1. libro de Libero arbitrio, cap. 3. inquiens, eum qui præciſè, quia non valet, non concubat cum alienâ vxore, non minùs eſſe reum, quàm ſi de facto concubaret. Epiſtolâ 49. idem expreſsè docet. Gregorius item homil. 5. in Euangelia ait de Deo, *Cor namque, non ſubſtantiam penſat.* Addo Leonem Papam, qui Sermone 40. de ie- 30
iunio decimi menſis hæc habet: *Subinde æquatur merito, qui diſtat impendio; quia poteſt par eſſe animus, vbi diſpar eſt cenſus.* Vbi ſanctus Leo clarè ad ſtatum noſtræ quæſtionis recurrit, æqualitatem in animo, inæqualitatem in externo opere conſtituens. Theophylactus idem docet ad hunc locum D. Pauli, *Qui habet, opus impleat; qui non habet, iam ſuâ voluntate opus impleuit.* Eamdem doctrinam Cornelius noſter defendit ad citatum locum D. Pauli.

Ratione verò probata eſt iam ſuprà, quia actio exterior non eſt formaliter libera, niſi ſolùm denominatiuè ab interioris libertate; ergo ſolùm eſt meritoria denominatiuè ab interioris merito. Ad hanc rationem reducenda eſt, quæ traditur à Vaſquez aliis terminis, quòd ſcilicet eadem ſit bonitas actionis interioris & exterioris, ab vnâ in alteram deriuata. Facilè enim negarent aduerſarij antecedens, ſi in eâ boni-

tate non includeretur libertas; quam certum eſt non eſſe immediatè in actione exteriori, ſed in interiori, ergo ad libertatem debemus recurrere, vt ſolidè procedamus.

Defectus libertatis tollit meritum.

Porrò defectum eius libertatis efficere, vt actus externus non habeat nouum meritum, multis inſtantiis probari poteſt: nam ſi quis iaculetur animo occidendi alium, non redditur minùs reus coram Deo ex eo, quòd alter ſubtraxerit corpus, & ſic effugerit ſagittam, quàm ſi non ſubtraxiſſet. Quid enim coram Deo magis aut minùs mereri aut demereri poſſum ex actione illius? ergo poſitâ volitione efficaci interiori, nihil auget aut minuit de merito vel demerito, quod ſequatur vel non ſequatur opus externum volitum, nempe occiſio.

Obiectio.

31 Dices fortè, In eo caſu iam datur actio mea exterior, nempe ſagittatio, quæ eſt meritoria diſtincto merito à volitione ipsâ; mors autem poſteà ſecuta non eſt actio mea; quid ergo mirum, ſi non habeat nouum meritum? Sed contrà, quia ea volitio non eſt mala à ſagittatione præcisè, ſed à morte per ſagittationem intentâ, quam cauſſare volebat mediatè ſaltem: ergo ſi volitio eius mortis eſt æquè mala, ſiue mors ſequatur, ſiue non, eâ ſola ratione id erit verum, quòd mors non aliter nobis eſt libera quàm in volitione de ipsâ; ergo eodem modo volitio efficax dandi eleëmoſynam erit æquè bona, ſiue actu ſequatur eleëmoſyna, ſiue ex defectu pecuniæ non ſequatur; quia non minùs neceſſariò ſequitur per ſe loquendo ea datio eleëmoſynæ ex volitione efficaci illius, quàm mors ſequatur ex ſagittatione; & non magis aut minùs, poſtquam habui eam voluntatem, poteſt mihi exprobrari, *Cur occidiſti?* quàm, Cur, ſuppoſitâ ea voluntate, dediſti ictum? tam enim neceſſariò ex eâ voluntate ſequitur ictus aut ſagittatio, quàm ex ſagittatione mors, quàm ex voluntate efficaci datio eleëmoſynæ.

Solutio.

Declaratur amplius ſolutio obiectionis.

Vt verò magis vrgeamus, pone duos, qui æquali omnino volitione internâ volunt alium confodere: vnus dum manus vult eleuare pro ictu diuinitus detinetur, ideoque non prodit in actionem ſuam propriam; alter eleuat, quia non detinetur: qualem, quæſo, hic ſecundus maiorem habebit culpam præ illo? nam motus hic ſuppoſitâ eâ volitione non potuit ab eo cohiberi, nec Deus poterit poſt reprehenſam volitionem reprehendere de nouo motum, quia ille reſponderet: Suppoſitâ volitione non potui aliter, ergo ſuppoſitâ volitione non ſum reprehenſibilis: in reprehenſione autem volitionis tam malus eſt ille quàm ego; cur ergo ego debeo plus puniri? Certè hæc reſponſio tam hìc habet locum quàm
32 in illo, qui poſt ſagittationem de facto occidiſſet, comparatiuè ad alium, qui poſt æqualem ſagittationem de facto nemini nocuiſſet; ergo non poteſt dici ob eam actionem exteriorem magis vnus demereri quàm alter.

Confirmatur ſolutio.

Confirmo euidenter, quia ſi vnus die Iouis putet omnino eſſe diem Veneris, & comedat carnes, non minùs peccabit quàm ſi reuerà eſſet dies Veneris: idem eſt, ſi quis alteri dicat, *Superior mandat tibi in virtute ſanctæ obedientiæ vt ores* v.g. *duo roſaria*; ille verò credens eſſe mandatum, negligit orare, certè non grauiùs aut leuiùs peccat ex eo, quòd qui intimauit mandatum mentitus ſit, aut veritatem dixerit: quòd ſi Superior re ipsâ mandauerat, vt oraret vnum, qui intimauit verò addidit falsè alterum, non minùs qui obedire non vult peccabit negligendo vnum, quàm negligendo alterum roſarium, vt per ſe conſtat: atqui in prædicto caſu vnus non tranſgreditur re ipsâ præceptum, ſed ſolùm affectiuè, quia ſupponimus nullum eſſe præceptum; alter verò re ipsâ & effectiuè; & tamen non ſunt in demerito inæquales, ideò præcisè, quòd in volitione æquales fuerunt; ergo demeritum non conſideratur ſecundùm actionem externam, ſed præcisè ſecundùm internam.

Replica.

Reſpondebis fortè, in eo caſu fuiſſe creditum præceptum, etiamſi reuerà non fuiſſet, ideoque ob eam cognitionem fuiſſe omnino voluntariam tranſgreſſionem. Sed contrà; nam cùm illi duo interiùs omnino fuerint æquales tam in cognitione quàm in volitione, quia ambo reputant eſſe tale præceptum, profectò in eo ſolùm differunt, quòd vnus reuerà exteriùs non tranſgreditur præceptum, alter tranſgreditur, vndecumque id proueniat, dummodo non ſit ex vo- 33
luntate ipſorum, &c. tamen vnus demeretur æquè ac alter; ergo benè infertur, Si duo volunt dare eleëmoſynam æquè intensè, &c. & vnus reuerà exteriùs non dat, vel quia dum putat ſe dare pecuniam, dat aliquid aliud nullius momenti; vel quia non potuit pecuniam inuenire, vel quia impeditur alio modo (quicumque ille ſit, dummodò à volitione non proueniat) eodem modo merebitur ac alter qui dat. Sicut è contrario in demerito æqualiter peccat, qui ſolo affectu tranſgreſſus eſt legem, quam qui etiam effectu; nam eodem modo in hoc caſu vnus exteriùs non ponit opus, ſicut in altero caſu exteriùs non ponit eleëmoſynam; & ſicut ille non ex volitione neque ex ſcientiâ ceſſat ab exteriori tranſgreſſione, ita (vt ſupponimus) hic non ceſſat voluntariè à datione eleëmoſynæ; ſed quia ignorat, ſe eam non dare, vel quia à fortiori agente impeditur, vel quia nihil inuenit quod daret.

Soluitur.

Nec poteſt probabiliter reſponderi, illum eo caſu mereri dum manum applicat crumenæ, etiamſi nihil inueniat; eò quod applicatio illa eſt actio exterior illius; hoc, inquam, non poteſt apparenter dici; nam ſi illi antequam applicaret manum diceretur, *Nihil habes in ſacco*, ideoque non applicaret manum, ſanè non propterea minùs eſſet laudabilis, quàm ſi putans ſe habere applicaret; quid enim ille motus exterior facit ad rem? ergo dicendum eſt, actionem exteriorem vt talem nihil addere meriti vel demeriti ſupra interiorem.

34 *An allata doctrina ſe extendat ad actus malos.*

Rogabis Primò, Vtrùm hæc doctrina ſit intelligenda tam de actibus bonis quàm de malis. Non enim defuêre qui iudicarunt, bonitatem quidem non eſſe in actibus exterioribus niſi per denominationem, quia bonitas debet amari propter ſe; actio autem exterior non eſt propriè amor, ergo in illâ non poteſt eſſe formalis bonitas; malitiam tamen è contrario propriè reperiri in actu exteriori, eò quòd ad illam non requiratur voluntarium directum, ſed ſufficit, ſi indirectè & virtualiter ametur, quatenus actio illa tendit in obiectum turpe ſeu rationi contrarium: qui videntur conſequenter dicturi, actum exterio-

exteriorem augere malitiam, licet non augeat bonitatem.

Dico tamen, hanc diſtinctionem non eſſe vllius momenti, ideoque eodem omnino modo de malitiâ ac de bonitate diſcurrendum; id quod rationes hucuſque factæ, ſi benè conſiderentur, manifeſtè demonſtrant: in eis enim ſpeciale nihil eſt, quod magis de bonitate quàm de malitiâ probet, ſed vniuerſaliter & in genere ex conceptu actus humani liberi deſumuntur.

Defenditur affirmatiua

Iam autem ſpecialiter id poteſt ſuaderi; nam contrariorum ſolet eſſe ſemper eadem ratio, & idem
35 ſubiectum; ſed bonitas non poteſt eſſe propriè niſi in actibus voluntatis, ergo neque malitia eius contraria. Id magis declaro reſpondendo rationi factæ in contrarium, quæ fuit P. Vaſquez; ob quam fuſiùs cum ipſo egi ſuprà. Admitto ergo illi libenter eam differentiam inter bonitatem & malitiam; at ex his, quæ argumentum ipſum ſubſumit, ei reſpondeo; nam ſaltem admittit requiri ad malitiam vt indirectè & virtualiter ametur, atqui actio exterior nec virtute nec formaliter eſt amor, neque libertatem habet, ſed purè putè eſt terminus ſeu obiectum amoris, eo ferè modo, quo lapis à Deo productus eſt effectus & terminus volitionis liberæ diuinæ, quâ illum lapidem produxit. Quòd enim ambulatio recipiatur in homine volente ambulare, nihil prodeſt; nam ea receptio phyſica non facit vbicationem magis eſſe in ſe liberam, quàm ſi non reciperetur in quocumque alio ſubiecto; non item facit eam vbicationem magis eſſe ſui amantem, quàm ſit lapis extrinſecè reſpectu Dei producentis. Atqui licet lapis proceſſerit ex volitione liberâ Dei, non ideò in ſe vllo modo eſt propriè liber niſi denominatiuè; nec poteſt dici volitiuus virtualiter & interpretatiuè vllius malitiæ aut bonitatis; ergo idem erit de actionibus noſtris externis, licet recipiantur in nobis; quod (vt dixi) cauſſat quidem in eis aliquam denominationem ab actu, intrinſecè tamen tam vnus quàm alter eſt quid omnino in ſe libertate carens, & vi amatiuâ aut volitiuâ; ergo tam vnus quàm alter nihil habet de formali & proximâ moralitate.

An actus interni appetitus habeant propriam malitiam.

Rogabis Secundò, an ſaltem interni actus appetitus aut ſenſus communis habeant propriam malitiam intrinſecam. Nam ſaltem peccato hæreſis, prout in intellectu denotat ipſum actum erroris, videtur eſſe propria malitia; item motibus carnis in appetitu vera & propria ineſt malitia; ideò etiamſi non accedat voluntatis conſenſus, ſunt peccaminoſi, ergo habent propriam malitiam.

Actus intellectus non habent propriam malitiam.

Reſpondeo, ex immediatè antè dictis quoad actus intellectus euidenter conſtare, non poſſe eos habere malitiam, quia non ſunt vllo modo in ſe liberi, ſed denominatiuè à voluntate. Secundò, quia tam non ſunt volitiui eius obiecti mali, quàm de lapide paulò antè dicebam. Ideò reſpondeo, hæreſim, ſeu errorem, vt ſe tenet ex parte intellectus, eſſe intrinſecè malum phyſicè ipſi intellectui, illumque prauè etiam phyſicè diſponere, non tamen habere vllam aliam malitiam moralem quàm denominatiuè ab actu voluntatis, à quo imperatur.

Actus appetitus ſi eſſent liberi haberent

Propriam malitiam & bonitatem.

Quoad actus verò appetitus ſeu partis ſenſitiuæ, quia illi verè ſunt appetitiui & eo ſenſu volitiui, fateor, ex eo capite eis non repugnare propriam malitiam, imò neque propriam bonitatem; quia verò carent propriâ libertate, non poſſunt habere propriam malitiam niſi denominatiuam, vt ſufficienter in præcedentibus oſtenſum eſt, & fuſiùs infrà, dum de ſubiecto pec-
catorum. Ad rem ergo dico, delectationem illam, 36
etiam non accedente conſenſu voluntatis, eſſe malam quaſi obiectiuè; nam voluntas tenebatur eos motus compeſcere, quia verò id omiſit peccat, ideò peccatum illud propriè eſt omiſſionis: ſi enim reſiſtente voluntate illi non ceſſarent, nullum omnino fuiſſet peccatum; niſi fortè velis aliter reſpondere (quod tamen in idem recidet) tunc voluntatem videntem ſe teneri vitare eos motus, & nihil tamen contra illos agentem, interpretatiuè illos amare, ſeu conſentire in illos. qui enim tacet conſentire videtur. Sicut etiam Nauarchus videns nauim ex ſuâ omiſſione demergi in profundum, & tamen nihil agens omnino peccat; non quia ſubmerſio ipſa ſit in ſe intrinſecè peccatum; id enim non niſi abſurdiſſimè dici poterit; ſed quia eſt ei ea ſubmerſio virtualiter & interpretatiuè voluntaria. quòd eodem modo in præſenti de motibus his dicendum eſt, datâ eâ obligatione illos compeſcendi, de quâ infrà.

Nullus actus carens libertate auget meritum vel demeritum.

Conſtet ergo ex dictis, vniuerſaliter & ſine vllâ exceptione diſcurrendum tam quoad malitiam quàm quoad bonitatem de omnibus omnino actibus à voluntate non prouenientibus, ſeu non habentibus immediatam & propriam libertatem, ſcilicet, eos nihil de merito aut demerito addere ſupra actum illum voluntatis liberum à quo procedunt. Videamus iam quid contra hanc doctrinam vniuerſaliter obiici poſſit.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ ſolutæ.

Prima obiectio ex S. Auguſtino.

PRIMA obiectio ſit ex Auguſtino, qui 3. de 37
Trinitate cap. 5. hoc habet: *Mala voluntate quiſque miſer efficitur, ſed miſerior poteſtate, quâ deſiderium malæ voluntatis impletur.* Ergo ſentit Auguſtinus ipſam actionem exteriorem reddere hominem miſeriorem.

Solutio mentem D. Auguſtini explicat.

Reſpondeo, de mente Auguſtini in contrarium ſatis ſuprà conſtare. In præſenti ergo loco ſolùm voluit docere, poteſtatem adimplendi ideò facere hominem miſeriorem, quia dat illi occaſionem vt frequentiùs & efficaciùs id velit: qui enim non poteſt rem obtinere, ſolùm habet aliquam complacentiam ſimplicem in tali obiecto; quia verò vires deſunt, ceſſat ſæpè ab eâ cogitatione; ideò etiam nos diximus ſuprà, opus externum indirectè ſæpè iuuare ad meritum, quia eſt occaſio plurium actuum interiorum.

Secunda obiectio.

Secunda obiectio ſit, quia per ſe à rectâ ratione prohibentur actiones exteriores; habent enim difformitatem cum naturâ rationali; ergo habent propriam malitiam. Confirmatur, quia in Decalogo diuerſo præcepto prohibetur deſiderium rei alienæ & vxoris alienæ, & diuerſo ipſe actus furandi & fornicandi, ergo ſunt diuerſæ malitię.

Solutio.

Reſpondeo facilè, malitiam actionis exterioris eſſe contra naturam rationalem quaſi phyſicè, & (vt ſuprà dixi) mortuo modo;

modo; quod alijs verbis dici ſolet eſſe obiectiuè malitiam: quibus verbis non negatur illis malitia aliqua formalis, ſed innuitur, eam in genere moris non eſſe formalem, hoc eſt, non eſſe peccatum proprium & formale. Ad confirmationem reſpondeo, Eò quòd poteſt aliquando actus interior eſſe ſine exteriori, bis prohiberi interiorem, ſemel cum exteriori, & ſemel ſolum; quo non denotatur diſtincta in exteriori actu
38 malitia; ſed declaratur, interiorem actum & ſolum & aſſociatum eſſe malum; ne quis putaret, non eſſe peccatum velle fornicari, niſi actu re ipsâ fornicaretur.

Tertia obiectio.

Tertia obiectio ſit, Videtur ſequi ex noſtrâ ſententiâ, fruſtrà perſuaderi opera externa, ſi totum meritum conſiſtit in ſolâ interiori volitione. Reſpondeo negando ſubſumptum; nam interior efficax volitio perſuaderi non poteſt, niſi ipſum opus externum perſuadeatur; nec aliter perſuaderi poteſt opus quàm perſuadendo efficacem illius volitionem, quæ eſt cauſſa operis illius; ideò niſi per accidens impediatur volitio efficax, neceſſariò cauſſat ſuum obiectum.

Solutio oſtendens, quomodo requirantur opera externa.

Quarta obiectio.

Quarta, Ergo non eſt neceſſarium confiteri peccata externa, ſed ſufficiet dicere, ſe efficaciter ea voluiſſe efficere; non enim tenemur confiteri niſi id quod eſt formaliter malum; atqui certum omnino eſt neceſſariò ea peccata confitenda, ergo habent malitiam ſpecialem. Reſpondeo negando conſequentiam; non enim ideò, quia nouam habeant malitiam, debent in confeſſione explicari, ſed quia verè ſunt peccata, licet denominatiuè ab interiori voluntate. Secundò, quia per ſe loquendo ex ipſo opere noſcitur meliùs à confeſſario ea intentio. Tertiò, quia ad ſatisfactionem aut pœnitentias imponendas valdè eſt neceſſaria ea declaratio. de quo fuſiùs in materiâ de Pœnitentiæ Sacramento.

Solutio.

Ratio cur ſint confitenda peccata externa.

SVBSECTIO QVARTA.

Difficilior obiectio ſoluitur.

39 *Quinta obiectio.*

QVINTA & difficilior obiectio ſit, Ergo ſi quis vellet dare quantum ex ſe eſt infinitam eleëmoſynam, mereretur infinitum. quod eſt abſurdum. Sequela probatur, quia ſi de facto eam daret, haberet meritum infinitum; ergo ſi actio exterior non addit bonitatem, perinde merebitur infinitum qui eam vult ac qui eam dat.

Retorquetur argumentum.

Reſpondeo Primò, hoc argumento tam premi aduerſarios quàm nos; ſiue enim tantum valeat ſola interior volitio quàm eadem ſimul cum opere exteriori, ſiue minùs; de quo puncto hîc præcisè agitur; illud tamen apud omnes debet eſſe certum, ipſam interiorem volitionem eò eſſe meliorem quò habet nobilius obiectum; & conſequenter voluntatem dandi eleëmoſynam vt vnum, licet non exeat in actum exteriorem, eſſe meritoriam, & voluntatem dandi duo, licet non exeat in actum, magis eſſe meritoriam quàm voluntatem dandi vnum, non prodeuntem in actum: ergo voluntas dandi infinitum erit infinitè meritoria, etiamſi non exeat in actum; ac proinde etiamſi non mereatur tam infinitum præmium, quàm ſi ſimul in eum actum exiret. Vides ergo argumentum eſſe commune, ideóque fieri poſſe ad probandum, ex obiecto non deriuari bonitatem in actum, vt & ſuprà agens de eâ bonitate notaui, remittens huc eiuſdem ſolutionem.

Solutio P. Coninck.

Huic argumento reſponderi poſſet Primò ex Patre Coninck Tomo de Fide diſp. 3. dub. 7. eum qui dat eleëmoſynam v.g. non mereri, niſi ſe priuet re aliquâ ſibi commodâ; vnde ait, Si quis habeat decem millia, & vix non poſſit vllo modo niſi mille, donet autem omnia in eleëmoſynam, non habebit præmium niſi mille. Quòd ſi obijcias ei, Ergo Deo non debemus gratias pro beneficijs nobis collatis, quia ſine vllâ difficultate ea nobis donat. Reſpondet negatâ conſequentiâ, quia ea dona offert Deus ex maiori affectu. Cenſeo tamen hanc ſolutionem & inſufficientem eſſe, & falſam continere doctrinam: inſufficientem, quia argumentum poteſt fieri in aliâ materiâ, vbi ea doctrina non habeat locum. Nam ſi quis haberet voluntatem efficacem ex ſe tolerandi pro Deo infinitos dolores, ſequeretur ibi illud præmium infinitum, nec poſſet applicari ea ſolutio, vt per ſe patet Quòd verò falſam doctrinam contineat 40
patet: etenim licet meritum creſcat ſæpè ex operis difficultate, ea tamen difficultas neceſſaria non eſt vllo modo ad meritum. Nam Angelus, qui nullam habet difficultatem in operibus honeſtis eliciendis, poteſt habere meritum. & idem eſt de ceteris beatis. Et licet aliqui dicant, beatitudinis ſtatum eſſe ex naturâ rei incapacem meriti, non tamen id probant ex eo, quòd beati non habeant difficultatem in bonis operibus; id enim nemo ad meritum requirit; ſed quia iam ſunt in ſtatu præmij. Adde, ipſum P. Coninck docere, ex ſe illum ſtatum eſſe capacem meriti. Ratio à priori totius doctrinæ; quia eſto mihi pecunia ſit otioſa, nihilominùs tamen honeſtum eſt me eâ vti ad leuandam miſeriam Petri, & non velle eam relinquere incluſam in arcâ, aut in fluuium proijcere. Neque video quî poſſit hoc principium ab vllo negari. Pone me ſine moleſtiâ poſſe producere quamcumque velis pecuniam (vnde nullum detrimentum patiar producendo decem aut mille aureos) quis prudens negabit, me honeſtiſſimè operaturum, ſi dicerem, Ne Ioannes moriatur fame ob defectum pecuniæ, ego volo eam producere eique dare? Eodem modo honeſtiſſimum eſt, porrigere manum v. g. infanti iamiam caſuro & fracturo caput, etiamſi non ſim ideò aut vllo modo defatigandus, aut ab alio negotio impediendus. id quod poſſet in alijs exemplis oſtendi. Et ſanè inſtantia è Deo allata benè id ipſum probat: quod enim reſpondet Coninck, Deum ex maiori affectu ea dona dare, non ſatisfacit vllo modo; etenim ſi ea dare non eſt laudabile, nihil profectò iuuabit maior affectus. Sicut ſi dicamus, leuare feſtucam eſſe ex ſe obiectum omnino indifferens; nihil conducet, quòd ego id amem maiori aut minori affectu. Deinde id ipſum in creaturis dicam; ſuppono enim eum, qui daret eleëmoſynam etiam ex rebus omnino ſuperfluis, habiturum affectum ſubleuandi miſeriam; & quia quò plus & pluribus perſonis ex eodem affectu daret,

Reiicitur.

ret, eò maiorem ſaltem extenſiuè affectum ha-
beret ad honeſtatem, eo ipſo magis mereretur;
ergo ſi vellet dare infinitum, mereretur infini-
tum. Vides adhuc argumentum eſſe inſolutum?

41 *Alia ſolutio obiectionis. Reiicitur.*

Et Secundò poteſt reſponderi, Eò quòd
ille actus confuſè feratur in eam infinitatem
non eſſe valoris infiniti. Meritò à P. Vaſquez
ſolutio hæc reiicitur. Nam ſi ego confuſè volo
dare centum hominibus centum aureos, perin-
de mereor ac ſi illos darem, nominando quem-
libet ex illis diſtinctè & in particulari. Secundò
idem vrgeo, quia velle dare decem etiam in
confuſo magis eſt meritorium, quàm velle dare
ſex etiam in confuſo, licet vterque actus non
eſſet tam bonus, quàm ſi diſtinctè ferretur in
eam bonitatem; ergo dare centum in confuſo
adhuc erit melius, & ſic velle dare infinitos,
erit infinitè melius.

Tertia reſponſio reiecta.

Tertiò alij reſpondent, eum actum, quia vni-
cum, non eſſe infinitè meritorium. Verùm ne-
que hæc ſolutio placet, quia tam bonum eſt
vno actu velle dare duos aureos pauperibus,
quàm vno actu vnum, alio actu alterum. Se-
cundò, Eſto, ceteris paribus, melius ſit, velle
illum magnum numerum diſtinctis actibus
quàm vno, tamen quia melius eſt etiam vno
actu velle duo quàm velle vnum, & melius
velle tria quàm velle duo, ſequitur, futurum
infinitè meritorium actum qui vult infinita.

Solutio P. Vaſquez.

Quartò Vaſquez reſpondet, illam volunta-
tem non poſſe eſſe efficacem, quia agnoſcitur
obiectum impoſſibile, in ſimplici autem com-
placentiâ non habere locum eam obiectionem.
Quòd ſi replices, Simplex complacentia de
dandis duobus aureis eſt melior ſimplici com-
placentiâ de dando vno tantùm, & voluntas
ſimplex dandi tres eſt melior voluntate dandi
duos, & ſic aſcendendo, ergo voluntas etiam
ſimplex dandi infinitos erit infinitè melior;
42 reſpondebit Primò, volitionem inefficacem de
obiecto infinitè bono non continuò eſſe infini-
tam, vt patet in amore Dei ſuper omnia; qui
licet habeat obiectum infinitè perfectum, non
tamen ideò eſt infiniti meriti. Secundò reſpon-
det, in exceſſu finito augeri poſſe voluntates in-
efficaces, iuxta augmentum eleëmoſynæ voli-
tæ, v. g. quia hæ voluntates poſſunt ex ſe fieri
efficaces; quantitas enim illa finita poſſibilis eſt;
aſt in materiâ infinitâ non habere locum eam
calculationem; cùm enim illa materia ſit impoſ-
ſibilis, non habet proportionem cum reliquis
finitis, ſed affectus ille verſatur circa eam ma-
teriam, non aliter quàm ſi verſaretur circa ob-
iectum alterius ordinis, v. g. Deum; ex quo
non ſequitur meritum infinitum.

P. Vaſquez non ſatisfacit difficultati.

Duplex hæc ſolutio, quæ in vnam videtur
poſſe reduci, quòd ſcilicet ex obiecto altioris
ordinis, etiamſi infinito, non habeat actus infi-
nitam perfectionem, habet adhuc maximam
difficultatem; nam licet (vt ſæpè dixi ſoluens
ſimile argumentum calculatorium) non rectè
inferatur infinitas eſſentialis actus ex infinitate
obiecti; quia licet creſcat actus à perfectiori
obiecto, ſemper tamen creſcit habendo ſimul
admixtas imperfectiones magnas, ſcilicet quòd
ſit creatura accidentalis, defectibilis, &c. vnde
non poteſt fieri vt, etiamſi reſpiciat infinitum
obiectum, ſit infinitus in genere entis: nam in-
finitum in genere entis excludit omnes omnino
imperfectiones: licet, inquam, quoad infinita-
tem in genere entis hæc ſolutio facilis ſit, in or-
dine tamen ad meritum infinitum locum non
habet; nam infinitum meritum eſſe poteſt in
actu finito in genere entis; vt patet in actibus
Chriſti Domini. Similiter ſi quis haberet actum 43
infinitè intenſum, qui nullatenus (iuxta proba-
biliorem ſententiam) repugnat in ordine ad
potentiam abſolutam, haud dubiè mereretur
præmium infinitum, etiamſi actus ille finitus
eſſet in genere entis, & ſolùm ſecundùm quid
infinitus.

Hoc poſito argumentum præcedens ſic vr-
getur: Siue poſſibilis ſit ea materia infinita ſiue
non, videtur tamen manifeſtum, ſi poneremus
vnum actum qui diceret, Ego vellem dare eleë-
moſynam infinitam ſicut tu, vno tamen aureo
minùs, & ſic inter infinitos homines ſemper
deſcendendo in minus & minus, ſine dubio il-
los actus fore minoris & minoris meriti in infi-
nitum, etiamſi omnes eſſent finiti in genere en-
tis; ergo ille ſupremus excederet infinitos inæ-
quales; & quia exceſſus ille eſſet quaſi gradua-
lis in ordine ad plures & plures partes præmij,
haberet valorem ad præmium infinitè intenſum.
Et quoad hoc eadem eſt difficultas in amore
Dei ſuper omnia, vt in materiâ de charitate dixi;
& vrgetur hoc modo: Si poneremus infinita
obiecta moralia bona inæqualia inter ſe, quæ
poſſunt eſſe inter eleëmoſynam & Deum ip-
ſum, & poneremus infinitos actus, quorum
vnus ad vnum, alius ad aliud obiectum termi-
naretur, certò certius eſt, primum actum v. g.
mereri medium gradum gratiæ; ſecundus ergo
merebitur integrum, tertius medium amplius;
ergo cùm vſque ad amorem Dei ſint gradus
actuum infiniti, & in quolibet addatur noua
pars præmij, erunt infinitæ additiones, & con-
ſequenter amor Dei, etiamſi finitus ſit in gene-
re entis, merebitur tamen præmium infinitum.

Hæc obiectio eſt, vt dixi, valdè difficilis, quæ 44
tamen non magis impugnat difficultatem præ-
ſentem, quàm omnem omnino acceptionem bo-
nitatis in actu ex obiecto; vt ſuprà notaui. Imò
vndecumque dicatur accipi bonitas moralis
actus, argumentum videtur habere locum, quia
inter eos actus, vndecumque ſint boni, ſunt
poſſibiles infiniti inæquales; & eorum ſupre-
mus haud dubiè ex ſe eſt amor Dei ſuper om-
nia, qui iam eo ipſo videtur habiturus infini-
tum præmium ob calculationem immediatè
antè factam.

Solutio P. Suarez.

Tetigit etiam Suarez hoc argumentum
diſp. 6. de bonitate actus, ſect. 2. agens de cir-
cumſtantijs; reiectiſque aliorum ſolutionibus
ait, illum actum habere vnam indiuidualem bo-
nitatem meliorem ceteris, quæ non infert
perfectionem infinitam, quia tota illa entitas eſt
finita ſimpliciter tam intenſiuè quàm extenſi-
uè, quia non æquiualet infinitis actibus quoad
entitatem, neque quoad meritum: etenim me-
liores ſunt infiniti actus quilibet circa vnum
obiectum quàm vnus circa infinita; multitudo
enim actuum valdè conducit ad meritum: ſicut
qui vnico actu vult exercere centum actus pa-
tientiæ, non tam multùm meretur quàm ſi eos
omnes exerceret.

Verùm

Digitized by Google

Non ſoluis difficultatem.

Verùm neque hæc ſolutio ſatisfacit. Primò, quia dicit idem per idem, dum ait, illum actum non eſſe infinitum, quia eſt ex omni parte finitus. de hac enim finitate aut infinitate eſt tota præſens quæſtio. Secundò, quia eſto plus valerent infiniti actus quàm vnus, adhuc tamen ſemper vrget ratio; quòd ſcilicet ſi fiat compa-

45 ratio cum vno qui habeat pro obiecto decem, ille plus meretur quàm qui habet nouem, & ſic aſcendendo vſque ad mille; cùmque illud augmentum meriti fiat per partes determinatas præmij, vt dictum eſt, ſemper videtur futurum infinitum. Quod de actibus patientiæ addit non eſt ad rem, quia ego non volo probare actum eſſe tam bonum quàm obiectum, ſed præcisè debere eſſe meritorium infinitè propter calculationem factam.

Solutio auctoris multiplex.

Huic argumento, quod attinet ad actum charitatis, in quo etiam videtur eſſe meritum infinitum, reſpondi, dum tradidi materiam de charitate, vel non eſſe poſſibiles infinitas virtutes intermedias inter charitatem & infimam, quæ iam datur, ideoque non poſſe eſſe illum exceſſum infinitum, vel certè poſſibiles eſſe etiam gratias infinitas, & viſiones Dei, ſpecie aut numero minores quàm ſint hæ, quæ de facto dantur; ideoque ſine infinitâ intenſione in præmio poſſe explicari, quomodo mereatur nunc actus charitatis plus quàm illi actus omnes intermedij; quia ſcilicet, ſicut ipſe actus charitatis excedit infinitos intermedios actus, ita ille gradus ſecundus, quem ipſe actus ampliùs meretur, excedit infinita illa præmia intermedia inæqualia poſſibilia. Secundo etiam reſpondi, fortè non ex quolibet indiuiſibili exceſſu in obiecto amato actum eſſe magis meritorium; nam ille exceſſus moraliter conſideratur ac ſi nihil eſſet.

Hinc Tertiò dico ad præſentem voluntatem dandi eleëmoſynam infinitam, non accipere nouam bonitatem ex qualibet parte illius eleëmoſynæ; quia omnia ea confuſe & ſine diſtinctione homo concipit, non vt dicebat prima ſolutio ſuprà à P. Vaſquez reiecta, eâ præcisè ratione, quòd non dicat, Volo vnum, duos, tres, &c. iam enim oſtendi idem eſſe dicere, *Volo dare centum aureos*, ac dicere centies diſtinctè, Volo hunc, volo illum, &c. vſque ad centum. Aliter

46 ergo accipio in præſenti *τὸ confuſè*, ſcilicet ratione infiniti: ſicut enim non poteſt veniri adſcendendo ad aliquem numerum, cui ſi alia vnitas ſola addatur, fiat multitudo infinita; nam finitum additum finito non facit infinitum; & eodem modo è contrario non poteſt deſcendendo ab infinito numero, auferendo vnum & vnum, veniri ad talem numerum, à quo ſi vnus auferatur, iam non maneat infinitus, ſed debemus ibi confusè percipere vnum aſcenſum à finito ad infinitum ſine vllo numero; in quo aſcenſu nulla poteſt eſſe calculatio maioris & minoris meriti, vnde nec poſſumus concipere duos actus ſibi immediatos, quorum vnus ſit meriti finiti, ex eo quòd habeat obiectum finitum, alter verò, qui, addendo vnum obiectum amplius ſupra præcedentis obiectum, iam habeat infinitum, & mereatur etiam præmium infinitum; ideò debemus illum tranſitum conſiderare perinde, ac ſi duo illa obiecta inter ſe ſpecie differrent, & vnum eſſet in altiori, alterum in inferiori ordine. quod vltimum benè Vaſquez notauerat ſuprà. Fateor rem hanc eſſe vtcumque difficilem, hoc tamen addo, difficultatem totam quantam prouenire ex ipſo conceptu obiecti infiniti, in quo vix poſſe nos perceptibiliter diſcurrere dixi in Phyſicis diſp. 13. num. 46.

Reſpondetur argumento calculatorio.

Hinc dico ad eam calculationem paulò antè poſitam, Si eſſet vnus actus, qui diceret, Vellem dare in eleëmoſynam infinitos aureos, vno tamen minus quàm tu; & iterùm alius, qui adhuc vno minus, &c. ille ſupremus excederet infinitos, & conſequenter haberet infinitum meritum; ad hanc, inquam, calculationem dico, eam eſſe implicatoriam, quia non poteſt eo modo deſcendi vſque ad actum habentem pro obiecto finitam eleëmoſynam; nam inde fieret in obiecto ipſo dari duos numeros immediatos, vnum finitum, alterum infinitum; quod omnino repugnat; nam finitum additum finito non facit infinitum. Quia ergo actus qui dicit, Darem infinitam eleëmoſynam, ſi poſſem, non diſtinguit cogitatione, nec ſufficienter apprehendit eam differentiam, ſed valdè in confuſo facit vnum quaſi ſaltum à finito ad infinitum, perinde ac ſi ad obiectum alterius ordinis aſcenderet, ideò non habet inde infinitum meritum, ſed aliud maius quidem, quàm ſi obiectum finitum amaret, ſemper tamen finitum. Quòd ſi à parte rei quis haberet in ſuâ poteſtate rem valoris infiniti, eamque daret in eleëmoſynam, tunc haberet fortè infinitum meritum, quia per ipſam actualem poſſeſſionem magis cognoſceretur valor ille infinitus, & abalienatio illius eſſet grauiſſima.

DISPVTATIO DECIMASEPTIMA.

De Circumſtantijs.

1 POST obiecta, vt dantia bonitatem vel malitiam actibus, antequam de ipſâ formali bonitate & malitiâ actuum diſputemos, agendum eſt de circumſtantijs; quia & illæ ſæpè ſe tenent ex parte obiecti, & apprehenduntur non vt pars intrinſeca bonitatis & malitiæ, ſed vt id, vnde quaſi efficienter vtraque deriuatur; quod ſaltem de multis circumſtantijs verum eſt; in quibus autem locum non habeat ea doctrina, ex dicendis totâ hac diſputatione conſtabit. De circumſtantijs fusè diſputant Theologi, Iuriſperiti & Rhetores; pertinent enim tum ad malitiam & bonitatem augendam & minuendam, de quâ agunt Theologi; tum ad contractus ciuiles immutandos vel confirmandos, de quibus Iuriſperiti; tum ad accuſationis, defenſionis, reprehenſio-

henſionis & exornationis materiam, de quâ Rhetores; ferè autem eædem ab omnibus enumerantur, vel certè diuerſitas vix eſt vllius momenti.

SECTIO PRIMA.

Quid in hac re ſenſerit Ariſtoteles.

Doctrina P. Vaſquez. ANTEQVAM eas explicem circumſtantias, quæ ad Theologum pertinent, obſeruo, Patrem Vaſquez diſp. 30. cap. 2. conari probare, Ariſtotelem 3. Ethicorum cap. 1. non locutum fuiſſe vllo modo (quidquid D. Thomas cæterique Theologi in contrarium dicant) de circumſtantijs, prout in præſenti eas vſurpamus; ſed licet poſuerit ſex particulas vocetenus ſimiles ijs, quibus Theologi circumſtantias nominant, non tamen aliud re ipsâ intendiſſe, quàm declarare ſubſtantiam ipſam actionis per ſex quaſi partes illius, non quidem componentes ipſam actionem; ſed tamen ex quibus tam- 2
quam ex obiecto ſeu termino ſpecificatur eſſentialiter actio; quod ait magno labore à ſe deprehenſum ex ipſis exemplis, quæ ibidem Ariſtoteles adducit in explicationem earum circumſtantiarum, quas vocat ſingula. Cap. verò 3. probat etiam in eodem ſenſu locutos Damaſcenum & Niſſenum, etiamſi circumſtantias aſſignauerint diuerſas ab eis quas Ariſtoteles poſuit.

Diſcutitur. Ego in hoc puncto primùm cenſeo Patrem Vaſquez in eâ deductione ſatis probabiliter diſcurriſſe. Secundò tamen addo, non ita clarum eſſe, Ariſtotelem in eo ſenſu locutum, vt non habeat aliquot graues difficultates explicatio; id quod facilè poſſem per omnia illa ſex ſingula diſcurrendo probare, ſi id quod paulò pòſt dicam me non retardaret ab hoc labore; breuiſſimè tamen ex primâ particulâ id oſtendo; ea autem eſt *Quis*. P. Vaſquez dicit per eam ſignificari ſubſtantiam ipſius operantis, quam haud dubiè eſſentialiter reſpicit actio. D. Thomas cæterique Theologi dicunt, ſignificari ab Ariſtotele dignitatem accidentalem ipſius perſonæ, quæ propriè eſt circumſtantia. Vrget Vaſquez: Ariſtoteles eo loco dicit, circumſtantiam perſonæ non ignorari niſi ab inſano; vnde probat, Ariſtotelem non de dignitate ſeu ſtatu accidentali perſonæ, qui ſæpè à non inſano ignoratur, aut ſaltem non occurrit homini actu operanti, ſed ſolùm de ipsâ ſubſtantiali dignitate perſonæ locutum, ſcilicet quòd ſit homo; id enim niſi inſanus nemo ignorat. Omitto hîc ſolutiones P. Suarez, quas ſuppreſſo nomine ex manuſcriptis Vaſquez refutat; non enim fuiſſet operoſum eas defendere. videatur ipſe Suarez diſp. 5. ſect. 1. num. 14. per totum. Hanc ego tantùm rationem quaſi prudentialem affero, ad oſtendendum ibi Ariſtotelem non ſubſtantiam ipſam hominis intellexiſſe, ſed aliquid aliud. Nam Ariſtoteles ea poſuit nomine ſingulorum, in quibus poteſt eſſe varietas aliqua; vt ex alijs quinque ſingulis patet, *Quod, Circa quid*, &c. an res eſſet prohibita, an non, vt ait Va-
3 ſquez; *Quo inſtrumento*, an ferro, an ligno; *Quo fine*, an vt ſanaret, an vt occideret, &c. ergo etiam in eâ primâ particulâ debuit ponere aliquid, in quo poſſet eſſe diuerſitas, id eſt, an hic operans ſit Rex, an ſubditus, &c. & non præcisè rationem ipſam hominis, quæ omnibus omnino de quibus Ariſtoteles loquebatur erat communis.

Explico: Particula illa *Quis* eſt interrogatoria, ergo ſupponit aliquam rationem dubitandi, an hic, an ille fecerit; ergo cùm Ariſtoteles ageret ſolùm de actionibus humanis, quas per ſe notum eſt ab homine fieri, impertinenter diceret per modum dubij, *Conſiderandum eſt quis fecerit*, id eſt, an homo, an lapis: tale enim dubium eſt ridiculum circa actionem humanam, quia iam ſupponitur per ſe quod fiat ab homine. Neque poteſt quis dicere, Ariſtotelem ibi interrogaſſe, Quis fecit, an homo, an Angelus; id, inquam, dici non poteſt; nam Ariſtoteles nec per ſomnium tunc de Angelis cogitauit, ſed ſolùm de actionibus egit humanis, & in eis ſuppoſitâ ratione hominis, quæ per ſe in actione humanâ includitur, inuenit quod interrogaret in eâ circumſtantiâ, *Quis fecit?* ergo de dignitate egit accidentali, in quâ eſt inter homines varietas, an ſubditus, an ſeruus, an liber, &c. Nam aliæ diſtinctiones numericæ, v. g. an Socrates, an Plato, an Petrus, an Antonius, ſi non conſideratur diuerſitas aliqua accidentalis doctrinæ, dignitatis, probitatis, &c. nullatenus immutant actionem; vt per ſe patet. Vides ergo quàm facilè defenditur explicatio communis contra ſingularem Patris Vaſquez in hac circumſtantiâ.

Confirmo id vlteriùs euidenter, quia enumeratis his ſex, Ariſtoteles ait, *Cùm in omnibus igitur his, in quibus eſt actio, ignorantia contingat*; ergo ſenſit Ariſtoteles poſſe eſſe ignorantiam etiam circa τὸ *Quis*; quod erat vnum ex ſex: at ſi ſolùm τὸ *Quis* denotaret ſubſtantiam hominis, in eâ non poſſet eſſe ignorantia, iuxta Ariſtotelem, vt fatetur ipſe Vaſquez; ergo intellexit Ariſtoteles per τὸ *Quis* aliquam accidentalem operantis perſonæ dignitatem. hæc enim benè poteſt ſæpè ignorari. 4 *Ariſtoteles defenditur.*

Quod autem obiicit Vaſquez ſuprà, ab eodem Ariſtotele dictum, neminem niſi inſanum ſe ipſum ignorare, in primis ab ipſo Vaſquez debet explicari, cùm verba à nobis allata dicant manifeſtè, poſſe in omnibus illis ſex eſſe ignorantiam. Vrgeo & retorqueo obiectionem Patris Vaſquez; nam cùm Ariſtoteles illa ſex enumeraſſet, & in eis primo loco *Quis*, ac dixiſſet, *Hæc omnia, niſi inſanus ſit, nemo ignorat*, addit, *ſed neque ipſum agentem*: quæ aduerſatiua cum copulatiuâ negatiuâ *neque* manifeſtè oſtendunt, Ariſtotelem aliud intellexiſſe per τὸ *Quis*, & aliud per *agentem, quem nemo ignorat*; nam ſi agentem in primâ circumſtantiâ incluſiſſet, ſenſus eſſet, *Agentem nemo ignorat*; *ſed neque agentem*. qui ſenſus non poteſt Ariſtoteli tribui. Vnde infero, maiorem habuiſſe D. Thomam rationem explicandi Ariſtotelem in verbo *Quis* de circumſtantiâ perſonæ, quam poteſt quis ignorare, quàm Vaſquez de ſubſtantiâ ipſius perſonæ, quæ cùm in eâ aduerſatiuâ vt nouum quid contineatur, non ſignificabatur per priorem.

Solùm reſtat conciliare ea duo loca Ariſtotelis, quæ videntur contraria. Reſpondeo ergo,

in vltimo, quando dicit, *Quòd circa hæc omnia poſſit eſſe ignorantia*, loqui de omnibus diuiſiuè, id eſt, iam hoc, iam illud ignorari poſſe; in primo verò quando dicit, *Hæc omnia niſi ab inſano non ignorantur*, loqui de omnibus collectiuè; quia videtur moraliter impoſſibile, vt omnes omnino circumſtantiæ ſimul ignorentur. Ergo Ariſtoteles propriam circumſtantiam ibi intellexit. & idem de alijs quinque oſtendere poſſem facilè, ni timerem moleſtus eſſe.

5 *Quæſtio mota à P. Vaſquez nil facit ad rem præſentem.*

Dico enim Tertiò: Res hæc nullius eſt planè momenti, nec ad praxim, nec ad ſpeculationem ſcholaſticam deſeruiens: ſiue enim Ariſtoteles ibi enumerauerit proprias circumſtantias, ſiue eſſentialia actionis, re ipsâ certum eſt, dari ea eſſentialia actioni, & dari inſuper circumſtantias; neque ab Ariſtotele hoc vltimum negatum eſt, etiamſi dicamus, eo loci non fuiſſe id traditum: vt quid ergo tam operosè de intento Ariſtotelis in eo loco diſcutiendum, cùm inde nulla noua oriatur doctrina, nullum præiudicium, aut confirmatio alicuius antiquæ opinionis deducatur? Malo ergo illum cum D. Thomâ & ceteris de proprijs circumſtantijs intelligere, quàm in eâ ſingulari explicatione ſine fructu deſudare.

Obiectio.

Obiicies: Agebat Ariſtoteles de circumſtantijs quæ primò reddunt totam actionem malam, ergo non in ſenſu ſcholaſtico; nam iuxta Theologos, circumſtantiæ propriæ ſemper ſupponunt aliam malitiam.

Solutio Prima.

Reſpondeo Primò, contrarium potiùs ex Ariſtotele colligi: agens enim de ſecundâ circumſtantiâ *Quid*, ponit exemplum in eo qui volens occidere hoſtem, occidit filium creditum hoſtem; quo caſu illa circumſtantia filij cognita non reddidiſſet primò malam eam actionem; nam licet addidiſſet malitiam filicidij, homicidij tamen independenter ab eâ circumſtantiâ habuit; non aliter quàm Iudæ Patriarchæ fuit voluntaria fornicatio, ſecundùm quod erat contra ſextum præceptum, licet quoad punctum affinitatis, quòd ſcilicet eſſet cum Thamar nuru ſuâ, fuerit ignorata, ideoque non contraxerit inde ſpecialem malitiam: cùm ergo P. Vaſquez hanc circumſtantiam conſanguinitatis propriam vocet circumſtantiam in ſenſu Theologorum reſpectu fornicationis; & idem eſt de circum-
6 ſtantiâ filij reſpectu homicidij; in exemplo ab Ariſtotele poſito debebit fateri, Ariſtotelem hîc locutum in eâ ſecundâ circumſtantiâ tam benè iuxta ſenſum communem Theologorum quàm iuxta nouum à Vaſquez illi tributum; vnde colligitur, quod paulò antè dixi, etiam in alijs circumſtantijs ſeu ſingulis idem oſtendi poſſe quod in primâ.

Secunda. Etiam circumſtantia ignorata reddit actionem inuoluntariam.

Abſolutè reſpondeo Secundò, etiam circumſtantiarum ignorantiam aliquando reddere actionem inuoluntariam circa malitiam inde prouenientem; item è contrario ea, quæ vocat Vaſquez ſubſtantiam, ſi ignorentur, non reddere omnino inuoluntariam actionem, niſi quoad punctum ignoratum; ideò quoad hoc eadem eſt de circumſtantijs ac de ſingulis ratio, vt benè notauit Pater Suarez ſuprà in fine eius numeri; & in exemplo ab Ariſtotele poſito de Merope filium loco hoſtis occidente patet: non enim vindicta & homicidium illi fuit inuoluntarium, ſed ſola, vt ſic dicam, ratio impietatis, vocemus ſic obligationem ſpecialem parentis erga filium. Neque placet quod Vaſquez inſinuat, vt probet, quòd ſit filius aut parens is qui occiſus eſt, non eſſe circumſtantiam veram homicidij; ait enim prædictum homicidium ſolùm eſſe in vnâ ſpecie peccati, ſcilicet impietatis; vnde infert, ignorantiam eius, quòd eſſet filius, feciſſe totam actionem inuoluntariam. Antecedentis probationem ait ſe inſinuaſſe primâ parte diſp. 85. cap. 5. Verùm ab hoc vltimo incipiendo, eo loco ſolùm docet, occidere parentem eſſe contra pietatem; vtrùm autem ſimul ſit contra aliquam aliam virtutem, contra quam eſt quodlibet homicidium, de quo iam quærimus, nec ibi negat, nec poteſt vllo modo negari. Ad rem verò ipſam dico, me non videre, cur ſicut fornicationi cum ſorore adeſt duplex malitia, vna generica ſeu communis fornicationis, altera ſpecialis contra affinitatem, non eodem modo in parricidio reperiatur & communis homicidij & particularis contra pietatem? nec niſi rem ad voces reducendo poteſt in hoc puncto aſſignari diſparitas.

Parricidium duplicem habet malitiam.

Quòd ſi inter filium & patrem eas duas negaueris, certè inter fratrem & fratrem negari nullo modo poteſt. 7
Nam licet dicas, inter patrem & filium non poſſe eſſe iuſtitiam; ex quo capite illam duplicem malitiam in parricidio aliquis negaret; ſaltem inter duos fratres emancipatos hanc iuſtitiam non poſſumus negare; & ex eo capite, occidere fratrem continebit duas malitias; ergo cùm reſpectu intenti Ariſtotelis idem eſſet, dum putat quis hoſtem, mactare fratrem, ac ſi mactaſſet parentem ſeu filium loco hoſtis, manifeſtè colligitur, eum egiſſe de verâ circumſtantiâ in ſenſu Theologorum. Addo denique, quidquid ſit de voce *iuſtitia* inter filium & parentem, ita certum debere eſſe apud omnes benè ſentientes, vt non liceat eâ de re nec quidem dubitari, totam quantam malitiam homicidij, quæ reperitur in occidendo alio homine, reperiri in occidendo parente, fratre, filio, &c. nam licet in bonis communicemus, in vitâ tamen, cuius nec parens nec ego ſumus domini, ſed Deus ſolus, non communicat filius cum parente; vel licet communicet, ſicut quilibet communicat circa ſuam vitam, non tamen ideò excuſatur à peccato homicidij; & ex eo capite eiuſdem ſpeciei, quo parentem & quo alium occidit: præter eam autem communem rationem homicidij, reperiri ibi ſpecialem malitiam aut grauitatem ratione conſanguinitatis, quæ ſecunda meritò dici poteſt & debet circumſtantia prioris, niſi nodum quæramus in ſcirpo. Sed de his hactenus, ad oſtendendum potuiſſe Patrem Vaſquez acquieuiſſe explicationi textus Ariſtotelici traditæ à D. Thomâ & Scholaſticis omnibus.

In parricidio reperitur malitia homicidij.

SECTIO SECVNDA.

An re ipsâ dentur aliquæ circumſtantiæ.

HOC poſito, difficultas prima fortè de ſolo nomine eſt, vtrùm Theologi omnes conuenerint in agnoſcendis aliquibus proprijs circumſtantijs. 8

Prima

Prima ſententia.

Prima docet, actum humanum poſſe conſiderari in eſſe naturæ, & vt ſic admittit ea ſententia, illum eſſe capacem circumſtanriarum; nam occiſioni aut furto, vt actioni phyſicæ, haud dubiè eſt accidenrale, & conſequenter circumſtantia, quòd fiat in templo, aut in loco ſacro, aut quòd res furto accepta ſit ſacra. Addit ea ſententia, Si actio, vt poteſt, conſideretur in eſſe moris, eam omnino eſſe incapacem circumſtantiæ, quia tunc illæ omnes circumſtantiæ tribuunt nouam ſpeciem actioni moraliter, ergo rranſeunt in partes eſſentiales, & non ſunt propriè circumſtantiæ. Pro eâ ſententiâ citat Suarez ſuprà ſect. 1. Durandum & Nauar. quos Vaſquez iudicat ei non fauere. Ego non multùm curo, quid in hoc puncto hi Doctores ſentiant; nam, vt ſtatim oſtendam, ſolâ voce hæc ſententia diſcedit ex reliquis.

Secunda.

Secunda diſtinguit inter actum externum & internum; illum admittit poſſe habere circumſtantias. quo ſenſu videtur non differre à præcedenti; nam actio illa exterior ſecundùm ſe, & vt præciſa ab interiori, tantùm conſideratur in eſſe naturæ; vt ergo differentiam aliquam aſſignemus inter eas ſententias, crediderim, hanc ſecundam docere, etiam actum exteriorem conſideratum vt malum, v. g. vt homicidium iniuſtum, habere poſſe circumſtantiam, ſcilicet quòd ſit in templo, &c. nam illi actui etiam vt homicidium malum eſt non eſt eſſentiale, quòd ſir in templo; & idem de furto, &c. loquendo verò de actu interiori, negat hæc ſententia poſſe in eo reperiri circumſtantias; quia omnis ma-
9 litia ab illis circumſtantijs proueniens eſt actui interno eſſentialis; ergo non debet iudicari vt circumſtantia. Confirmatur: Omnes circumſtantiæ conſtituunt integrum vnum obiectum, quia vt dent malitiam debent eſſe voluntariæ, & conſequenter debent eſſe volitæ, ergo non vt circumſtantiæ actus, ſed vt ſubſtantia illius obiecti reſpectu actus amantis illud. Pro hac ſententiâ citantur à Suarez ſuprà Gabriel & Ockam; fauere etiam illi putat D. Thomam 1. 2. quæſt. 19. art. 2. Verùm eo loci, fine corporis, dixit expreſsè, à circumſtantijs actum non accipere bonitatem vllam; vnde potiùs innuit tertiam aliam ſententiam, quòd ſcilicet circumſtantiæ ſe habeant per accidens omnino in ordine ad malitiam & bonitatem, quàm quòd tranſeant in rationem obiecti, quod ſecunda ſententia, in quâ ſumus, docet: in quâ etiam multùm latere de nomine diſputatione præcedenti dixi; aliquid tamen de re videtur inſinuari, de quo paulò pòſt.

Tertia.

Sit ergò tertia ſententia diſtinguens inter circumſtantias mutantes ſpeciem, vt in fornicatione, quòd ſit coniugatus; & in furto, quòd ſit rei ſacræ; & has omnino negat eſſe propriè circumſtantias, quia dant ſpecificam malitiam; ſpecifica autem malitia neceſſariò eſt eſſentialis, & inter illas, quæ non mutant, ſed aggrauant ſpeciem; & has agnoſcit vt proprias circumſtantias, quia ſunt quaſi differentiæ indiuiduales, quæ logicè conſiderantur vt accidentales.

10 Multùm hîc miſceri de nomine paulò antè dixi, ideò breuiter diſtinguendæ ſunt voces à re ipſâ; & in primis omnino videtur certum, actum aliquem tam internum quàm externum poſſe conſiderari etiam in indiuiduo ſecundùm eſſe phyſicum, abſtrahendo ab eſſe morali: quod in noſtrâ ſententiâ, quam ſuprà tradidimus, locum habet, quòd ſcilicet moralitas ſit ex parte accidentalis actui; nam qui dicunt & bonitatem, & malitiam, & libertatem eſſe eſſentialem actui, neceſſariò debent eodem modo de circumſtantijs in eſſe naturæ ac in eſſe moris loqui reſpectu actus in indiuiduo, imò & in ſpecie. Ratio eſt, quia in eorum ſententiâ ſpecificè phyſicè differt actus liber à non libero, & bonus moraliter à non bono moraliter; idem eſt de malo, licet omnes conueniant in genere actus voluntatis. Loquor de actu interno; nam externo nemo poteſt prudenter negare eſſe accidentalem malitiam & bonitatem, poſſéque eſſe eamdem numero phyſicam comeſtionem carnis, ſiue ſit prohibita, ſiue non. In hac ergo doctrinâ non habet locum ea diſtinctio, quam prima ſententia ſuprà poſuit de actibus voluntatis in eſſe naturæ, aut in eſſe moris.

Poteſt quiuis actus conſiderari ſecundùm eſſe phyſicum, abſtrahendo à morali.

Sententia Caietani.

Vbi aduerte, Caietanum varijs in locis docere, circumſtantias ex parte obiecti ſe tenentes non dare malitiam, niſi ſint volitæ ſaltem vt obiectum materiale: fundamentum illius eſt, quia ſi non eſt neceſſarium vt amentur, ſequitur, in quolibet peccato futuras multas malitias ſpecie diſtinctas. V. g. in furto eſſet malitia iniuſtitiæ, item contra propriam charitatem, quia animam ſuam occidit, contra obedientiam, contra proximum, ſi ſit ſcandaloſus actus; ergo vt hæ malitiæ contrahantur, neceſſum eſt eas amare ſaltem vt obiectum materiale; quod quia non fit ordinariè, ideò neque ordinariè contrahuntur. Alij verò addidêre, etiam vt motiuum debere eas malitias amari.

11 Verùm neutra ex his ſententijs vera eſt, & quidem hæc vltima improbabilis eſt omnino; nullus enim intendens ad malum operatur, ergo non eſt neceſſum, imò repugnat, vt intendens ad illas malitias operetur. Fortè in aliquo caſu aliquis perditiſſimus homo poſſet dicere, *Vt grauiùs peccem, hoc intendo.* Verùm adhuc ſiſtere ille ibi non poteſt, ſed neceſſariò debet habere aliud motiuum, quod vt bonum phyſicè ei proponatur; v. g. ſe de Deo vindicare, vel aliquid ſimile; ergo malitia quà talis numquam poteſt eſſe verum motiuum; & in ordinarijs peccatis (quidquid ſit de eo caſu extraordinario) apertè id cernitur, cùm tamen haud dubiè, qui rem ſacram furatur, ſciens eſſe talem, peccet contra religionem; & qui ad vxorem alienam accedit, ſi id nouit, peccet contra iuſtitiam.

Poteſt circumſtantia dare malitiam actui, etſi non ſit volita.

Iam verò oſtendo etiam Caietani ſententiam falſam eſſe; nam licet fortè vera ſit illorum ſententia qui dicunt, actum malum etiam phyſicè differre à non malo, nullus tamen ex illis dixit, debere illum actum velle expreſsè contrahere illam malitiam; v. g. in eo, qui ad vxorem alienam accedit; licet in illorum ſententiâ neceſſum ſit, vt actus ille dicat, *Volo accedere, etiamſi ſciam alienam eſſe*; & conſequenter non queat talis actus eſſe, etiam phyſicè, ſine eâ malitiâ iniuſtitiæ; non tamen propterea actus ille debet dicere expreſsè, Volo eam malitiam habere; eo enim ipſo quòd dicat, Volo ad eam quam ſcio alienam accedere, neceſſariò debet con-

contrahere iniuſtitiæ malitiam; ergo non eſt neceſſum vt eam reſpiciat tamquam obiectum

Ratio à priori.

materiale. Et ratio à priori huius eſſe poteſt, quia non aliud habet obiectum materiale voluntas, quàm quod amat vt medium vtile ad finem intentum; atqui ad finem delectationis carnalis, quam adulter intendit, non eſt medium

12 vtile, quòd ea femina ſit aliena vxor, ergo non poteſt eam malitiam aut circumſtantiam, nec quidem vt obiectum materiale, amare; imò contrarium ordinariè contingit, quòd ſcilicet talis doleat illam eſſe alienam, & vellet vt eſſet propria. Idem dici poteſt de eo qui furatur rem ſacram; non enim libenter habet quòd ſacra ſit, imò neque quòd ſit aliena, ſed vellet vt eſſet propria, & non eſſet neceſſarium ſibi eam cum periculo & peccato furari.

Etiam circumſtantia dans primam malitiam non eſt opus vt ſit volita.

Addo iam, totam hanc doctrinam, etiam de eâ circumſtantiâ, quæ dat primam malitiam, debere intelligi; etenim ille qui cum feminâ fornicatur, non gaudet, quòd illa non ſit propria vxor, & conſequenter non amat malitiam illam primam, quin potiùs dolet ſe tunc peccare; habet enim ſolam delectationem phyſicam pro motiuo, & voluiſſet ſine damno ſpirituali eam habere.

Soluitur fundamentum oppoſitæ ſententiæ.

Ad obiectionem illam Caietani de malitijs vniuerſalibus facilè reſpondeo, illas eſſe tranſcendentales ad omnia peccata, quæ non addunt ſingularem grauitatem; nam formaliſſimè, eo ipſo quòd peccatum ſit mortale, eſt mors animæ, ergo non debet ibi vna malitia concipi quaſi diſtincta ab aliâ; & idem dico de ratione generali inobedientiæ; imò peccatum vt peccatum conſiſtit in eò quòd ſit inobedientia, hoc eſt, quòd ſit dictum, factum contra legem æternam Dei: & ex hoc capite habet, vt dicemus infrà, totam ſuam grauitatem & dignitatem ad pœnam æternam; nam ſi conſideretur præciſè, quatenus amplectitur obiectum naturæ rationali contrarium, non habet tantam malitiam, ideò quoad hoc, libenter concederem, præter malitiam, quam habet ex ratione iniuſtitiæ, quamque retineret, etiamſi Deus non eſſet, aut inuincibiliter ignoraretur, accipere grauitatem ab eâ ratione inobedientiæ, non tamen ideò ea ſpecialiter debet in confeſſione dici, quia iam ſupponitur de facto communis omnibus peccatis. de malitiâ verò ratione ſcandali quando contrahatur dicam alibi.

13 Illud hîc ſupereſſe videbatur, vtrùm, licet non tamquam motiuum aut obiectum materiale, ſaltem debeat amari eo modo quo dixi, *Volo hoc, licet ſit prohibitum.* Verùm hæc difficultas aliò ſpectat, vtrùm ſcilicet malitia debeat eſſe eſſentialis actui, de quâ egi nonnihil ſuprà; & nunc breuiſſimè confirmo quod ſæpè inſinuaui, id non eſſe neceſſarium; nam ſi daremus, hominem ſcientem illam eſſe alienam vxorem, illum velle accedere, nihil dicendo de illâ conditionali, etiamſi ſit aliena, ſed circa hoc quaſi purè omittendo, & ſolùm volendo id directè, quod voluiſſet, ſi non ſciuiſſet eſſe alienam: neque enim ad actionem externam ipſam requiritur vt volitio dicat, *Etiamſi ſit aliena*; ſeu, *Volo ad alienam*; ſufficit enim ſi dicat, *Volo ad Franciſcam*; non eſt dubium, quin ille peccet etiam contra iuſtitiam; ergo nullo modo requiritur, vt volitio illa connexa ſit eſſentialiter cum eâ malitiâ vllo modo.

Non eſt opus ad peccatum velle rem quia prohibitam.

Quomodo id probet P. Suarez.

Hoc idem intentum aliter probat P. Suarez, licet non videatur directè loqui, niſi contra Caietani ſententiam; argumentum tamen directè probat vltimam hanc concluſionem. igitur ſic diſcurrit: Peccatum factum ex ignorantiâ culpabili eſt idem cum facto ex ſcientiâ, ergo non requiritur directa voluntas ad contrahendum malitiam; nam ſine ſcientiâ non poteſt eſſe directa voluntas. Antecedens patet in iaculante ſine debitâ conſideratione, & occidente hominem; eſt enim illud peccatum eiuſdem ſpeciei cum eo, quòd fieret ex ſcientiâ de hominis exiſtentiâ.

Reijcitur probatio P. Suarij.

Ego tamen, licet in ſententiâ cum Suarez conueniam, non puto poſſe illam propoſito argumento probari. Primò, quia vt in prædicto caſu contrahatur malitia homicidij (idem eſt in quocumque alio peccato ex ignorantiâ culpabili) neceſſum eſt vt occurrerit ſaltem dubitatio aliqua de eâ malitiâ; v. g. *Quid ſi ibi eſſet homo?* alioquin, vt ſuo loco oſtendi, repugnaret illum peccare; nam ignorantia inuincibilis omnino excuſat. Atqui eo ipſo quòd ſub dubio eo modo fuit propoſita, dicere potuit voluntas, *Volo iaculari, etiamſi occidam hominem:* qui actus eſſentialiter malus eſt, ergo etiam tunc potuit eſſe directa voluntas eius malitiæ. 14

Reijcitur Secundò.

Secundò, ideò non vrget hoc argumentum, quia ſi, vt in eo ſupponitur, non eſt cognita ea malitia vllo modo, ergo non poterit eſſe voluntaria, nec quidem indirectè; quod ſaltem requirit P. Suarez, vt malitia contrahi poſſit. Conſequentia patet, quia omne voluntarium quà tale requirit cognitionem; hoc ergo argumento omiſſo, ſtandum noſtro paulò antè facto. & hæc circa primum punctum, quomodo malitiæ ex circumſtantijs ſint actui in eſſe phyſico eſſentiales.

Ea quæ requiruntur ad moralitatem actus non ſunt circumſtantia.

Iam Secundò, in noſtrâ ſententiâ de moralitate certum omnino videtur, ea quæ ſunt neceſſaria, vt actus dicatur moralis, v. g. quòd ſit liber, quòd ſit ex conſideratione bonitatis, malitiæ aut indifferentiæ obiectiuæ, non poſſe dici accidentia, ſeu circumſtantias in genere moris, licet ſint in genere naturæ. Ratio eſt clara, quia per eas eſſentialiter conſtituitur prima moralitas, ergo non ſunt accidentia vllius moralitatis, quia ante ſe nullam ſupponunt, cui dicantur in eo genere accidentales, & conſequenter non ſunt propriæ circumſtantiæ in genere moris; nam per circumſtantias idem intelligo quod accidentia in eo genere; & in hoc ſenſu intelligenda eſt prima ſententia, ideò ſuprà dixi, in eâ aliquid de modo loquendi contineri.

Actui morali vt tali multa accidunt quæ non ſunt illi eſſentialia.

Tertiò videtur certum, etiam accipiendo actum in genere moris, aliqua poſſe eſſe quæ non ſint eſſentialia illi ad moralitatem ſimpliciter; hîc tamen & nunc aliquam tribuunt nouam; nam vt actus furti ſit moralis, ſufficit ſi ſit liber, & cum aduertentiâ ad malitiam furti, licet careret intenſione magnâ; item licet nòn eſſet circa rem ſacram, &c. In hoc puncto nullum poteſt eſſe inter auctores diſſidium de re. Dixi *ad moralitatem ſimpliciter*; iam enim non diſputo, vtrùm in indiuiduo omnes illæ moralitates ita ſint quaſi identificatæ, vt vna ab alterâ ſeparari nequeat; de quo ſtatim: quidquid enim de hoc ſit, 15

ſit, poteſt moralitas quaſi generica ſeparari per intellectum in eo actu ab alijs circumſtantijs. Hæc de re; vtrùm autem, eò quòd, quaſi logicè loquendo, differentiæ illæ ſint extra conceptum moralitatis vt ſic, dicendæ ſint accidentales, ſeu circumſtantiæ in genere moris, caſu quo in indiuiduo eſſent omnino identificatæ & inſeparabiles, quæſtio eſt de modo loquendi, & parui momenti. Ego non video, cur eo modo, ſicut differentias phyſicas dicimus accidere generi phyſico, non etiam poſſimus hîc de moralibus dicere, eas accidere generi moris, ſeu moralitati vt ſic; neque in hoc puncto quoad rem ipſam crediderim ſecundam ſententiam ſuprà relatam eſſe poſſe nobis contrariam, quomodolibet eius auctores loquantur.

SECTIO TERTIA.

An prima malitia poſſit à circumſtantiâ vt tali in genere moris oriri.

16 De hac difficultate, quæ ex dictis ſectione præcedenti oritur, fusè agit P. Vaſquez diſp. 53. cap. 2. vbi ſuppreſſo nomine quoſdam refert, qui affirmant id, quod tribuit malitiam primam aut bonitatem, poſſe dici circumſtantiam in genere moris. Quorum fundamentum eſt: Actioni ex ſe indifferenti, & conſequenter iam conſtitutæ in genere moris, poteſt apponi circumſtantia reddens illam primò malam; ergo tunc ea malitia cadit veluti accidens ſupra moralitatem illius actus; idem contingit, quando actio, quæ erat anteà bona, redditur mala ex circumſtantiâ: hæc enim dans primam malitiam aduenit actioni iam anteà conſtitutæ in genere moris. Argumentum hoc futile iudicat Vaſquez, & hanc ſententiam recentiorum ſic refutat, quia in prædictis caſibus non remanet moralitas antiqua, ſed mutatur in aliam; neque enim manet actus indifferens, multò minùs bonus, prout anteà erat; ergo noua moralitas adueniens non eſt accidens prioris, quia accidens non debet deſtruere ſubſtantiam, ſupra quam cadit, ſed eam perficere.

Fundamentum ſententiæ affirmatiuæ.

Negat Vaſquez.

Quæſtio hæc multùm fortè habet de nomine; in eâ tamen meo iudicio euidenter poteſt oſtendi veram eſſe eam ſententiam recentiorum; neque argumentum P. Vaſquez eam debilitat. Pro quo ſuppono, quando quis nihil cogitans de alijs capitibus, vnde actio poteſt eſſe mala, ſed præcisè de vno; dubitat v.g. quis, an debeat comedere carnes, ne noceat ſuæ ſanitati; quòd verò ſit dies Veneris inuincibiliter non occurrit; deprehenſo autem quòd non noceant, comedit; in hoc, inquam, caſu eum operari moraliter, etiam iuxta ſententiam Patris Vaſquez, licet nec benè, nec malè; moraliter, inquam, quatenus exclusâ ab eâ actione malitiâ adueniente ex nocumento phyſico, eam voluit; habet ergo moralitatem, etiam indiuidualem, quòd fiat ex hac numero cognitione, & ex libertate, ratione nocumenti phyſici quod poſſit afferre, & quia ex eo capite ea moralitas nec malitiam nec bo-
17 nitatem moralem habet; aliud autem caput non eſt, vnde reddatur mala, quia non occurrit malitia vlla, ideò denominatur ea comeſtio indifferens. Hinc argumentor: Eadem moralitas quoad hoc caput manet, etiamſi accedat poſteà cognitio de prohibitione; hæc enim cognitio ſecunda non tollit primam cognitionem, nec libertatem primam, quam habuit voluntas ex primo capite, vt omitteret vel produceret eam actionem; ergo non deſtruxit primam moralitatem, ſed addidit nouam, non aliter, quàm quando aduenit cognitio nouæ malitiæ, & addit libertatem nouam, non aufertur ſubſtantia moralitatis, quæ anteà erat, ſed illi additur noua alia, quæ eo ipſo dicitur accidentalis. Sicut enim ſe habet cognitio prohibitionis ſecundæ exiſtentis reſpectu primæ exiſtentis, ita cognitio huius primæ reſpectu cognitionis alterius prohibitionis, de quâ dubitatum erat an eſſet, re tamen verâ iudicatum eſt non eſſe, ergo ſemper manet ea prior ſubſtantia moralitatis; ergo ſecunda eſt verè accidens & circumſtantia illius.

Sententiam affirmantem defendit auctor.

Fundamentum auctoris.

Objicies, A parte rei non poteſt dari alia moralitas quàm bona, mala ac indifferens; ſed duæ priores ex his non fuêre antè; tertia verò, quæ fuit ſcilicet indifferens, iam non durat, ergo nulla eadem numero durat. Reſpondeo diſtinguendo antecedens: *A parte rei non poteſt dari moralitas, quæ non ſit vna ex illis tribus*; hoc eſt, *Quælibet moralitas debet habere à parte rei vnam ex illis tribus denominationibus*, concedo antecedens: *Illæ tres denominationes ſunt quaſi ſpecies ſubſtantiales moralitatis vt ſic*; nego antecedens: aliud enim eſt dicere, Petrum v. g. non poſſe eſſe à parte rei, niſi ſit aut albus aut non albus; aliud autem dicere, eſſe album aut non album eſſe differentiam aut indiuiduationem eſſentialem Petri. Primum eſt verum, ſecundum falſum. Vnde quando albedo adueniens Petro deſtruit in illo denominationem *non albi*, non deſtruit in illo ſubſtantiam, ſed rationem concreti accidentalis mutat in aliud concretum. idem eſt in præſenti dicendum; nam denominatio, quam habebat illa moralitas ſcilicet *indifferentis*, ſolùm erat accidentalis illi, prouenicns præcisè ab eo, quòd cum primâ illâ 18
cognitione, quod obiectum non eſſet nociuum ſanitati (quæ cognitio ad primam moralitatem ſufficiebat) non iungeretur altera cognitio, oſtendens in eâ comeſtione vllam moralem malitiam; additâ autem nouâ eâ cognitione manet adhuc tota prima moralitas à priori cognitione, licet cum diuerſâ denominatione, ſcilicet *mala*; ergo eadem fuit in vtroque caſu moralitas ſubſtantialis, accidentalis verò adueniens diuerſa; ergo rectè poteſt id, quod conſtituit primam malitiam, eſſe ſecundum in ratione moralitatis.

Obiectio.

Solutio.

Eſſe bonum, malum vel indifferentem non ſunt ſpecies eſſentiales moralitatis.

Vno verbo totum comprehendo, Moralitas actus Primò conſtituitur per cognitionem dictaminis rationis, ſeu regulæ rationis, etiam vnius ſolius, ergo ſtante cognitione, quòd cibus non ſit nociuus ſanitati: & conſequenter nec ex eo capite malus moraliter, ſi quis illum amplectatur, operabitur moraliter, licet de alijs capitibus, vnde malitia prouenire poſſet ei comeſtioni, nihil penitus tali homini occurrat; atqui manente eâ cognitione, quòd ſcilicet ex parte nocumenti phyſicè cibus non ſit malus, poteſt aduenire noua cognitio, quòd ille cibus ſit prohibitus, & aliunde malus; nam prior cognitio non dicebat, *Obiectum hoc ex omni capite eſt bonum*; ſi enim hoc dixiſſet, non potuiſſet manere cum

Per quid conſtituatur prima moralitas actus.

cum ſecundâ; ſolùm ergo dicebat, *Hoc obiectum ex hoc capite non eſt malum*; ad alia verò capita non attendebat tunc homo, quia non ei excitabantur ſpecies, ergo potuit adueniente moráli-
19 tas noua ſupra priorem; atqui hæc ſecunda eſt mala, prima verò non, ergo moralitas primam malitiam adducens poteſt eſſe ſecunda ſimpliciter in genere moris.

Soluitur argumentum Vaſquez.

Iam ad argumentum Vaſquez reſpondeo negando tunc temporis non manere eamdem moralitatem primam; nam licet non maneat indifferens actus, at ea indifferentia, vt oſtendi, fuit accidens illius moralitatis, non ſubſtantia; hæc enim ſolùm deſumebatur in ordine ad iudicium illud primum, quòd cibus eſſet ſanus; illud autem adhuc manet adueniente etiam nouo alio iudicio, quod ſit prohibitus. Confirmo id euidenter ex eiuſdem Patris Vaſquez doctrinâ, quam tradit infrà diſp. 56. à num. 9. ſcilicet, poſſe quem manere in voluntate celebrandi deuotè Sacrum, ob honeſtatem in eâ celebratione repertam, etiamſi iam ſit prohibita ea celebratio, ob interdictum v.g. (quam doctrinam nos abſolutè reiecimus ſuprà, at nunc eâ vtor contra ipſius auctorem;) in eo caſu, ſiue ea moralitas, quæ anteà erat, denominetur bona, ſiue mala, manet tamen eadem numero moralitas in ratione moralitatis, non minùs quàm maneat idem homo in ratione hominis, ſiue iam ob peccatum dicatur & ſit malus, ſiue ob gratiam dicatur & ſit bonus, ergo moralitati huic vt indiuiduali etiam in genere moralitatis accidit id quòd primam malitiam tribuit, qualis eſt ea cognitio interdicti, quæ efficit illam Sacri celebraonnem malam. Hæc conſequennia eſt certa. Antecedens probatur; nam ea moralitas numerica eius actus præcisè conſiſtebat in eo, quòd eſſet amor liber celebrationis ſacræ, ob honeſtatem apprehenſam in hac numero celebratione; hoc enim intellecto, antequam vlteriùs apprehendam, an abſolutè ſit ille amor bonus, an verò abſolutè malus, apprehendo eſſe actum moralem: atqui totum illud idem numero, & in indiuiduo manet in præſenti caſu, vt ipſe
20 Vaſquez admittit, ergo manet eadem numero moralitas, ſolâ mutatâ denominatione bonæ in malam; vnde colligo tam illam denominationem bonæ, quæ priùs erat, quàm denominationem malæ, quæ poſteà ſucceſſit priori deſtructâ, eſſe denominationem accidentalem moralitati priori, etiam in indiuiduo.

Quomodo actus moralis non ſit eſſentialis eſſe bonum, malum vel indifferentem.

Replica.

Replicabis fortè, Sicut in prædicto caſu manet eadem cognitio, ita, quando vnum elementum conuertitur in aliud, manet eadem numero materia prima, quæ anteà erat; & tamen non ideò dicitur idem elementum numero manere nunc, quod anteà; ergo neque dicetur eadem numero moralitas amoris in prædicto caſu ante & poſt interdicti cognitionem. Reſpondeo negatâ conſequentiâ; nam materia prima ſola, & ſecundùm ſe conſiderata, non eſt elementum; quid ergo mirum, ſi ex ſolâ eiuſdem materiæ perſeuerantiâ non dicatur manere idem numero elementum? At in noſtro caſu amor liber eius celebrationis ob honeſtatem in Sacro apprehenſam conſtituit veram eiuſdem amoris moralitatem; ideò in argumento conſultò dixi, *Eu præcisè conſideratis, & omnibus alijs excluſis*; hoc eſt, ſiue amor ille aliunde denominetur malus, ſiue bonus; *illum tamen eſſe moralem*; ergo manet tota eſſentia antiquæ moralitatis, & conſequenter manebit antiqua moralitas, & addetur illi noua, vel, vt meliùs dicam, addetur circumſtantia nouæ, ergo. Hinc infero, moralitatem *vt ſic* non ſemper diuidi in indifferentem, bonam & malam, vt genus in ſpecies, ſed vt ſubiectum in accidentia; quòd ex dictis ſatis apertè probatum eſt: ſi enim ab eadem numero moralitate poteſt ſeparari prima bonitas, prima malitia & indifferentia, ergo hæc ſunt accidentia illius, ergo non ſpecies; nam ratio ſpecifica realiter non poteſt ſeparari à genericâ.

Soluitur.

Vtrùm autem ſint aliqui actus, in quibus 21
moralitas non poſſit à malitiâ aut bonitate ſeparari, v. g. odium liberum Dei à ratione mali, & è contrario amor ſupernaturalis eiuſdem Dei à ratione boni; & conſequenter, vtrùm ibi malitia & bonitas ſit ratio ſpecifica, aliò ſpectat; ideò dixi in hac vltimâ illatione, *moralitatem non ſempee diuidi per malitiam & bonitatem, vt pee differentiam ſpecificam*; quidquid enim de eis actibus ſit, ſaltem in caſibus à me poſitis locum habet illatio; vnde benè infertur, ſaltem *non ſemper*, eam eſſe differentiam eſſentialem.

An ſemper poſſit ſeparari moralitas à malitiâ vel bonitate.

SECTIO QVARTA.

An primæ malitiæ poßit alia eſſe accidentalis ex circumſtantijs: vbi de harum numero, & an reperiantur in quolibet actu.

IN primâ parte tituli quærimus, vtrùm malitiæ ex circumſtantijs ſint eſſentiales primæ, quæ eſt per modum principalis; an verò ita eſſentialiter connexæ, vt non poſſit vna ex his numero ſine alterâ manere realiter. V. g. furatur quis poculum argenteum ſacrum, an potuerit eadem numero volitio furandi in ſpecie furti manere, licet ſciuiſſet illud poculum non eſſe ſacrum. Hæc difficultas facilè à me ſoluitur ex dictis circa libertatem extrinſecam actui, & ſpecialiter etiam circa malitiam; oſtendi enim eumdem numero entitatiuè actum poſſe è non malo in malum aut bono in non bonum tranſire ex mutatione vel concurſus in actu primo vel cognitionis; ideoque eamdem numero volitionem comedendi carnes poſſe eſſe cognitâ prohibitione, quæ erat ante prohibitionem; ergo eodem modo poterit eadem numero voluntas intra ſpeciem furti manere, ſiue altera circumſtantia aggrauans ſpeciem, ſcilicet, quòd poculum illud ſit ſacrum ignoretur, ſiue ſciatur. Ratio à priori eſt, quia vt malitia contrahatur non eſt neceſſum eam amari; ſufficit enim, ſi cognoſcatur vt exiſtens in eo obiecto, quod
amatur. Quod autem dico de ſubſtantiali mali- 22
tiâ, à fortiori dicendum eſt de omni incremento illius, ratione eiuſmodi circumſtantiarum. Aduerto tamen in hac doctrinâ non includi eas circumſtantias, quæ neceſſariò debent amari; v. g. quòd furtum ſit paruum vel magnum, numeratur inter circumſtantias; quia tamen ego non accipio aut furor niſi quæ volo, haud dubiè

Poteſt primæ malitiæ accidere alia ex circumſtantijs.

Ratio à priori.

Non eſt ſermo de circumſtantijs quæ neceſſariò amantur.

biè nec quidem phyſicè poteſt eſſe idem numero actus quo volo furari quatuor, cum eo quo volo furari centum, quia diuerſum obiectum volitum habet vnus actus ab altero; ſicut voluntas occideodi quatuor homines diuerſâ eſt à voluntate occidendi vnum. Addo tamen, etiam io hac materiâ poſſe aliquando non variari actum ea maiori furto. Si v. g. volui furari hunc numero adamantem, eadem volitio manere poſſet, ſiue ille adamas valeret mille, ſiue valeret decem; quia tunc ex parte rei acceptæ idem eſt in vuo ac in altero caſu; valor autem ille, qui ſæpè ex varijs quaſi extrinſecis cauſſis prouenire poteſt, & qui oon neceſſariò terminat voluntatem furandi, poteſt dare maiorem vel minorem malitiam intra rationem furti, prout apprehenditur maior vel minor, quando furto res illa accipitur: ſic eadem volitio furandi modium tritiri, quando eſt cariſſimum triticum, haud dubiè intra ſpeciem furti eſt grauius longè peccatum, quàm eumdem modium furari, quando venditur quatuor v. g. groſſis, etiamſi res accepta in vtroque caſu eadem ſit, & formaliter non terminetur volitio ad eum valorem; nam ad portandum in domum meam triticum, ſufficit velle illud, etiamſi valor ipſe non ametur; quod non contiogit, quando partes rei acceptæ ſunt multæ, & ex illis creſcit furti illius grauitas; tunc enim oeceſſum eſt, vt homo velit eas omnes accipere.

Obiectio.

Dices, Poteſt eſſe eadem voluntas accipiendi ſaccum, ſiue dicantur eſſe in eo octingenti ducati, ſiue ſolùm ſexcenti, ergo tunc etiam ex multiplicatione materiæ poteſt habere locum
23 illud angmentum malitiæ ſine phyſicâ mutatione actus voluntatis.

Soluitur.

Reſpondeo, Quando quis vult furari pecuniam in ſacco, non velle directè accipere ſaccum, ſed pecuniam quæ in ſacco eſt; ſacco autem vtitur præcisè vt eo, in quo illam portat; vnde fit, vt ſi dicatur ei, *Plus hic eſt de pecuniâ quàm ibi*, debeat neceſſariò dicere, Volo iſtam maiorem ſummam, & non aliam, alioquin ſi non vellet habere niſi centum, extraheret è ſacco reliquam pecuoiam. Quòd ſi reſolutus eſſet accipere quidquid eſt in ſacco, ſiue parum ſiue multùm ſit, iam tunc ea volitio habet malitiam à ſummâ pecuniâ, de quâ probabiliter poterat cogitari ibi reperiri, ſiue re ipsâ ſit centum, ſiue octingentorum; & licet poſteà cognoſcat plura eſſe; ſi tamen nouum actum circa illa non habeat, non habebit ille actus maiorem malitiam: & verò prioris volitionis malitia iam non ideò reddetur de præterito proptereà peior aut melior.

Allatam concluſionem non poſſunt tueri qui faciunt libertatem eſſentialem actui.

Doctrinam hanc, quòd tales circumſtantiæ ſint accidentales actui, etiam vt coofiderato in genere moris ſecundùm rationem indiuidualem primæ malitiæ, non poſſunt vllo modo tradere illi, qui iudicant libertatem non eſſe phyſicè extrinſecam actui, eò quòd non poſſit concipi, actum reddi malum per denominationem extrinſecam à re in ſe indifferente, aut certè bonâ, qualis eſt cognitio & libertas in actu primo. Hæc enim ratio in circumſtantijs habet eodem modo locum; oam ſi eadem numero voluntas furandi redderetur de nouo mala, ex circumſtantiâ cognitâ ſcilicet, quòd res quæ accipitur ſit ſacra, ſanè iam cognitio illa, quæ ſola de nouo adueniret, & nullam in ſe habet malitiam, formaliter redderet volitionem illam furandi peiorem, quàm fuiſſet abſente eâ cognitione, & quidem eam conſtitueret in diuersâ ſpecie peccati; hoc autem repugnat rationi paulò antè datæ ea doctrinâ horum auctorum; nam ſi prima malitia prouenire non poteſt à re non malâ, etiam ſecunda malitia non poterit à re noo malâ venire. de vtraque enim eadem eſt ratio quoad argumentum allatum, vt facilè cuique licebit aduertere. Ideò miror quoſdam recen- 24
tiores, qui cùm ob rationem paulò antè inſinuatam libertatem dicant eſſe eſſentialem actui, admittant tamen in præſenti aliquas circumſtantias, quibus idem numero actus manens poſſit reddi peior ob nouam malitiam io obiecto cognitam; vel ergo negandæ ſunt propriæ circumſtantiæ reſpectu huius numero actus, vel concedendum, libertatem & malitiam poſſe eſſe extrinſecam actui, etiam in indiuiduo in genere phyſico.

De ſecundâ parte tituli Suarez ſuprà ſect. 2. & Vaſquez eâ diſp. 30. cap. 1. fusè. Res facilis eſt, ideò breuiſſimè decidenda; nam licet aliquis fortè contenderet poſſe circumſtantias ad plures vel pauciores reduci, quàm de facto numerentur, re tamen ipsâ ſemper eædem ponuntur, & ſolùm eſſet diſcrimen, quòd vel accipiantur multæ in vnâ ratione communiori, vel è cootrario plures ſpecies infimæ diſtinctæ aſſignentur.

Enumerantur circumſtantiæ actus humani.

Communiter ergo ſeptem aſſignantur, *Quis*, *Quid*, *Vbi*, *Quibus auxilijs*, *Cur*, *Quomodo*, *Quando*. *Quis* denotat perſonam operantem ſecundùm accidentalia, quæ ſunt in perſonâ; v. g. ſi Rex, ſi Epiſcopus, ſi Sacerdos, &c. hæc enim ſunt accidentalia homini. Idem enim amor Dei aut odium poterat eſſe in hoc homine, ſiue Rex eſſet, ſiue non. In quo etiam ſenſu eam circumſtantiam nomine *ſingulorum* ab Ariſtotele vſurpatam probaui ſect. 1. contra P. Vaſquez.

Circumſtantia Quis.

Quid denotat effectum non quoad ſubſtantiam vt ſic; non enim eſſet eo ſenſu circumſtantia, ſed eſſentia; ſed quoad quantitatem; v. g. quàm mul- 25
tùm ſit furatus; poteſt enim manere ſubſtantia furti ſine hac vel illâ quantitate: quod quâ ratione poſſit huic etiam numero actui accidentale eſſe, explicatum eſt ſectione præcedenti. Vt verò ponamus exemplum in materiâ clariori, ſicut primâ circumſtantiâ *Quis* explicatur, an perſona agens ſit Rex, an ſeruus, an Sacerdos, &c. item eodem modo ſecunda hæc circumſtantia poteſt explicari, vtrùm perſona occiſa, aut iniuriâ affecta, læſa ſit Rex, Sacerdos, &c. vtrùm vas furto acceptum ſit ſacrum; vtrùm femina, cum quâ peccatur, ſit Deo ſacra, conſanguinea, &c.

Circumſtantia Quid.

Vbi denotat locum in templo, in publico, &c. à quo etiam abſtrahit ſubſtantia actionis. *Quibus auxilijs* denotat perſonas vel alia, quibus tamquam inſtrumentis facta eſt illa actio.

Circumſtantia Vbi & Quibus auxilijs.

Cur denotat finem, non quidem intrinſecum reſpectu volitionis; vt ſic enim potiùs eſt eſſentia quàm circumſtantia; ſed reſpectu actionis externæ aut internæ imperatæ ab aliâ, quibus eſt accidentale ad hunc vel illum finem referri.

Circumſtantia Cur.

Quomodo denotat intenſionem operis. *Quando* denotat tempus. Has circumſtantias poſſe dare

Circumſtantia Quomodo & Quando.

actui, ſi malæ ſint, nouam & diſtinctam malitiam, ideoque diuerſum eſſe peccatum furari vel fornicari in templo, quàm extra, dictum eſt ſuprà; vbi rationem reddidimus, quia vt contrahitur malitia, quæ ſe tenet ex parte obiecti, non eſt neceſſarium vt ipſa ametur, ſed ſufficit, ſi cognoſcatur, & ametur obiectum, cui videtur hic & nunc ea malitia coniuncta.

Hoc ſuppoſito poteſt in dubium verti, vtrùm neceſſariò debeant eſſe in omni actu bono aliquæ propriæ circumſtantiæ bonæ, ſine quibus actus
26 bonus non eſſet. Hac de re P. Suarez diſp. 5. ſect. 1. Eam vno verbo decido, dicoque nullo modo id eſſe neceſſarium. Ratio à priori eſt, quia vt actus ſit ſimpliciter bonus, ſufficit ſi habeat obiectum bonum, & non ſit in ſe aliunde prohibitus: quæ carentia prohibitionis licet in rigore ſit circumſtantia reſpectu actus, quatenus manere poteſt tota ſubſtantia illius actus, etiam poſt prohibitionem, vt in hac materiâ ſæpè inſinuaui, non eſt tamen circumſtantia poſitiua neque dans bonitatem, ſed purè putè vt impediens, ne actui proueniat aliqua malitia; ideò dubium proponens expreſsè dixi, an eſſet neceſſaria circumſtantia aliqua propria, bona. Adde, eam carentiam prohibitionis, licet reſpectu entitatis actus ſit circumſtantia ſimpliciter, non tamen poſſe dici circumſtantiam, quia eſt eſſentialis conditio requiſita ad omnem bonitatem. In particulari autem diſcurrendo per ipſas circumſtantias facilè idem probo: nam *Quis* ſufficit, ſi ſit homo, ſiue exiſtat in gratiâ, ſiue etiam in peccato: licet enim homo in peccato non ſit capax meriti condigni, nihilominùs tamen, ſi tunc liberè amet obiectum honeſtum quà tale, operabitur benè. *Quid* ſignificat quantitatem obiecti, vt paulò antè dixi; ea verò non requiritur ad bonitatem, quia poteſt actus ferri in obiectum indiuiſibile carens quantitate, Deum v. g. vel quia licet minimam obiecti boni partem amet, omnino erit actus bonus, licet non optimus, qui poteſt excogitari aut eſſe. *Quibus auxilijs* clariùs apparet non eſſe eam conditionem neceſſariam, quia vt actus bonus eliciatur ſola ea auxilia neceſſaria ſunt, quæ ſunt quaſi eſſentialia actui. *Cur* denotat finem extrinſecum, qui non inuenitur in actu interno, niſi quando reflexè imperatur; non autem eſt neceſſum ad hoc vt actus ſit bonus, illum ab alio priore imperari. *Quomodo* & *Quando* denotant intenſionem & durationem aut locum; ad actum autem bonum quælibet intenſio & duratio ſufficit, ergo non eſt neceſſarium, vt ſemper accipiat aliquam ſpecialem bonitatem ex circumſtantijs: & idem è contrario de malitiâ dicendum.

Poteſt actus eſſe bonus ſine proprijs circumſtantijs. Ratio à priori.

SECTIO QVINTA.

Quomodo circumſtantiæ augeant bonitatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Status quæſtionis, variæ ſententiæ, & prima pars noſtra.

27 QVÆRIMVS, vtrùm aliquando poſſit actus habere augmentum bonitatis ex aliquâ circumſtantiâ, quæ verè ſit talis. Ratio dubij eſt, quia bonitas non videtur deriuari in actum, niſi ametur per illum; ſi autem amatur, iam non circumſtantia, ſed eſſentia actus huius in indiuiduo erit. Dico *in indiuiduo*, quia in genere aut in ſpecie poterunt eſſe alij ſimiles actus, qui fortè non habeant eam bonitatem, maximè quando non eſt diuerſa in ſpecie ea circumſtantia, vt in intenſione, duratione, magnitudine materiæ, &c. Negant aliqui vniuerſaliter, & ſine diſtinctione, ob rationem datam. Alij è contrario vniuerſaliter affirmant, omnes circumſtantias, quæ ſe tenent ex parte obiecti; v. g. quòd ex tali concione ſecutura ſit magna animarum conuerſio, eo ipſo quòd ab operante cognoſcantur annexæ hîc & nunc actioni quam amat, etiamſi quis non feratur expreſsè in illas, eſſe tamen virtualiter & interpretatiuè voluntarias, idque ſufficere vt dent bonitatem: quod inde probant; nam pura omiſſio ſolùm eſt voluntaria indirectè, & tamen abſolutè eſt bona. Quis enim negare poterit, eum, qui vrgente grauiſſimâ tentatione carnis, cùm agnoſcat ſe poſſe conſentire in peccatum, liberè tamen non conſentiat, benè operari moraliter? ergo voluntarium indirectum ſufficit ad dandam bonitatem; ergo circumſtantiæ tenentes ſe ex parte obiecti, etiamſi expreſsè non amentur, dabunt bonitatem actui.

Status quæſtionis, & ratio dubitandi.

Va- ſen- tiæ

28 Pater Suarez ſuprà ſect. 2. diſtinguit inter circumſtantias tenentes ſe ex parte obiecti, & inter eas quæ ſe tenent ex parte ipſius actus; illas negat communicare bonitatem, niſi directè amentur, prout prima ſententia docebat; has verò conceſſit ſine directo amore augere poſſe bonitatem. quæ eſt etiam communis omnium ferè reſolutio.

Sententia P. Suarez.

Dico Primò: Argumentum commune, quo probari ſolet, requiri ad bonitatem directum amorem circumſtantiæ bonæ, debile mihi videtur; illud enim eſt, *Honeſtas non contrahitur, niſi directè ametur.* hoc autem principium, vt dixi ſuperiùs fusè, non poteſt facilè ſuaderi efficaciter; & qui illud negauerit, nullo modo ſolidè reiicietur, quin potiùs inſtantia allata paulò antè, de omittente liberè actum malum, valdè probabiliter ſuadet contrarium.

Argumentum commune, requiri directum amorem bonæ circumſtantiæ, non conuincit.

Replicari poteſt ex communi, & ex Suario: Omiſſio hæc fieri poteſt ex bono aut ex malo fine; poteſt enim quis omittere actum luxuriæ ob vanitatem, vel vt habeat tempus occidendi hoſtem, &c. atqui ſi fiat ob malum finem, non erit honeſta, erit verò, ſi ob bonum; ergo indifferens erit, quando præſcindit à bono & malo fine.

Replica.

Verùm huic communi argumento facilè reſponderi poteſt, nonnullas omiſſiones eſſe, quæ non videntur eſſe capaces mali finis, v. g. omiſſionem interiorem odij Dei vel etiam proximi; ſolùm enim eis poteſt moraliter apponi finis vel placendi Deo, vel fugiendi infernum, aut gloriam obtinendi. qui omnes fines ſunt boni. Dixi autem, *moraliter non poſſe apponi malum finem*; quia fortè fingeret aliquis neſcio quas vtilitates malas in eis omiſſionibus, v. g. vt poſſit alios actus malos elicere; aut certè ne per illud odium præbeat Deo cauſſam ſe puniendi: verùm hic & ſimiles fines planè moraliter loquendo apponi numquam poſſunt. Nam

Prima reſponſio.

cùm

cùm breuiſſimè illud odium haberi poſſit, fortè plus impedietur omiſſione liberâ eius, quàm
29 ſi illud haberet; alter verò finis ex ſe bonus eſt, quia reducitur ad finem vitandi inferni; ergo in ſimilibus ſaltem caſibus omiſſio illa erit honeſta, quia & eſt voluntaria indirectè formaliter quatenus honeſta, quandoquidem ſupponimus illam naturâ ſuâ eſſe honeſtam, & ad finem malum ordinari non poteſt, eſto in reliquis omiſſionibus, quæ indifferentes ſunt, non ſit meritum; ſicut diximus, amare obiectum propter ea quæ in ſe habet, ſi bonitatem habeat, efficere actum bonum; ſi habeat indifferentiam, efficere indifferentem.

Altera ſolutio. Secundò reſponderi poſſet, quando voluntati non proponitur alia bonitas in carentiâ eius actus mali quàm honeſtas, quæ reperitur in non offendendo v. g. Deo, quia licet ad alios fines ordinari queat, hîc tamen & nunc voluntati hoc non occurrit; in hoc, inquam, caſu videri eſſe voluntariam eam honeſtatem. quod vel inde efficaciſſimè ſuadetur; nam voluntas in eâ omiſſione, quam ſupponimus liberè exerceri, neceſſum eſt, vt agnoſcat aliquam rationem boni, ſub quâ operetur; atqui nullam aliam, nec quidem phyſicam, agnoſcit, niſi honeſtatem ibi repertam, ergo eam amat tunc ſaltem indirectè; ergo ab eâ bonitate actus ille erit formaliter bonus. Nam P. Suarez, & alij, qui negant omiſſionem eſſe bonam, maximè videntur fundari in eo, quòd bonitas illa ſine actu poſitiuo non ſit voluntaria, nec quidem indirectè; cuius contrarium ſatis efficaciter probatum videtur: ceſſante autem hoc argumento, probabile eſt circumſtantiam non volitam expreſsè, dare tamen poſſe bonitatem.

Altera replica. Replicabit quis, malè à me ſupponi, in ipſâ omiſſione putâ dari honeſtatem aliquam obie-
30 ctiuam; cùm enim ſit pura negatio, nihil poteſt *Soluitur.* habere bonitatis. Reſpondeo, certum eſſe, eam omiſſionem poſſe reflexè amari per actum poſitiuum, & quidem amari in ſe, eam non ordinando ad vlteriorem finem; & amari vt honeſtam, quia honeſtiſſimum eſt nolle peccare ob honeſtatem quæ reperitur in non peccando, ſeu in carentiâ peccati, & in carentiâ fundamenti odij Dei, vt ſuppono ex materiâ de pœnitentiâ, vbi ab his, qui probabiliùs diſcurrunt in eius carentiæ honeſtate, dicitur conſiſtere obiectum formale eius virtutis; ergo ſi ea honeſtas vt talis amatur per puram omiſſionem, vt iam ſupponimus, quid, quæſo, deerit ei omiſſioni vt bona ſit?

Obiectio. Dices vlteriùs: Plus requiritur ad bonitatem quàm ad malitiam; ſed ad malitiam requiritur amor ſaltem virtualis & indirectus, ergo ad bonitatem requiretur directus & expreſſus. *Soluitur. Non ſemper requiritur plus ad bonitatem quàm ad malitiam.* Reſpondeo Primò, non ſemper illud antecedens verum eſſe; non enim videtur plus requiri ad bonitatem tranſſcendentalem quàm ad malitiam; ſed quidquid de hoc ſit, dico, illud plus quod requiritur conſiſtere in eo, quòd ad malitiam ſufficiat, ſi vel vna circumſtantia actus ſit mala; bonitas autem requirit, vt nulla omnino ſit mala: at inde cur, quæſo, inferretur, ad vtramque non ſufficere voluntarium indirectum? certè eodem modo dicerem, maiorem libertatem requiri ad operandum benè quàm ad peccandum, cùm tamen omnes ferè dicant eamdem ſufficere ad vtrumque. Conſtet ergo non eſſe admodum efficax argumentum, ad probandum circumſtantias bonas ex parte obiecti non dare bonitatem niſi expreſsè amentur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Altera pars noſtra ſententia.

NIHILOMINVS tamen dico Secundò: *Probabilius eſt, circumſtantias obiectiuas non augere bonitatem niſi amentur.* Probabilius eſt, quidquid ſit de honeſtate puræ omiſſionis, circumſtantias obiectiuas non dare bonitatem niſi directè amentur. Id probo, quia nec indirectè tales circumſtantiæ poſſunt eſſe volitæ, ſi non amentur expreſsè, ergo non dant bonitatem. Patet conſequentia; nam bonitas ſaltem requirit amorem indirectum ſui. Antecedens probo; nam eſto concedamus, honeſtatem puræ omiſſionis poſſe eſſe virtualiter & interpretatiuè amatam, certè id in tantum admitti debet, in quantum nulla alia bonitas in 31
obiecto tunc proponitur, ratione cuius ea omiſſio ametur, ideóque dicitur virtualiter amata propter honeſtatem; nam omnis amor requirit aliquam honeſtatem in obiecto. Hæc autem ratio non videtur vllo modo habere locum in circumſtantiâ; nam cùm independenter ab eâ circumſtantiâ ſupponatur bonitas in obiecto, ratione cuius illud ametur, non poſſumus dicere actum illum eſſe virtualem eius circumſtantiæ amorem, niſi habeat aliquid de nouo, ratione cuius in eam feratur; iam enim priùs ſupponitur vt habens totum ſuum motiuum adæquatum & ſufficiens.

Dices, Ponamus obiectum, quod non habeat aliam bonitatem quàm ab eâ circumſtantiâ, ſanè tunc amor illius obiecti debebit eſſe virtualis amor circumſtantiæ. *Obiectio.* Reſpondeo, Eo *Soluitur.* ipſo quòd circa illud obiectum verſatus fuerit priùs directè actus aliquis, debuiſſe etiam illum inueniſſe bonitatem; quòd ſi alia non eſt niſi à circumſtantiâ, ergo illa debuit expreſsè amare, non autem ſolùm indirectè; nam omnis actus debet agnoſcere aliquam bonitatem, quam directè amet: vnde rurſus fit, illum actum non poſſe eſſe niſi amet & reſpiciat eam, quam aduerſarius dicit, circumſtantiam. Patet; nam actus non poteſt manere ſine obiecto formali ſeu motiuo, at circumſtantia tunc eſt motiuum, ergo debet directè amari; vel certè nec indirectè amabitur, ergo non poteſt dare honeſtatem actui, niſi directè ametur.

Replica. Verùm hinc replicabis, Si hæc circumſtantia indirectè nequit amari, ergo ſine fundamento in primâ concluſione dixi, valdè eſſe probabile, circumſtantias obiectiuas dare poſſe bonitatem, licet non amentur. *Soluitur.* Reſpondeo, me ideò id dixiſſe, quia vnicum argumentum, quo communiter reiicitur ab alijs prædicta ſententia, non videtur habere vllam vim; licet autem meum efficacius ſit, adhuc tamen non omnino conuincit, quia inueniri poſſunt aliquæ circumſtantiæ, quæ alio titulo dici poſſint virtualiter volitæ, vt dicam paulò pòſt agens de dignitate perſonæ.

Alia obiectio ſoluta. Difficilius obiicies, Eo ipſo quòd malitia agnoſcatur in obiecto, amatur indirectè, dum

amatur

amatur obiectum ipſum; ergo etiam è contrario bonitas, quæ agnoſcitur in obiecto, amabitur indirectè, dum amatur obiectum. Malè ergo in argumento dixi, non poſſe amari bonitatem niſi directè. Explico id: Sicut qui videns annexum eſſe hîc & nunc homicidium iaculationi, re ipsâ amat interpretatiuè homicidium, quia reuerà iaculando occidit; ita è contrario, ille qui ſcit ſe iaculando liberaturum Petrum à ferâ eum perſequente, certè ſi iaculetur, re ipsâ illum liberat, ergo indirectè amauit eam bonitatem quæ reperitur in tuiandâ vitâ Petri; ergo ex eâ circumſtantiâ indirectè volitâ accedere poterit bonitas actui. Reſpondeo, hanc obiectionem tangere difficultatem communem circumſtantiæ & eſſentiali bonitati, cur hæc debeat eſſe amata expreſsè vt det bonitatem, licet malitia non amata expreſsè conſtituat actum malum: de quâ egi ſuprà ſub eo titulo, vtrùm honeſtas amata ſub alio formali motiuo reddat actum bonum; nunc breuiſſimè dico, malitiam non poſſe aliter eſſe voluntariam quàm indirectè, quia malum vt malum non poteſt amari; vnde clarè infertur id ſufficere vt deriuetur in actum, alioquin nullus vnquam poſſet actus eſſe malus, ſi deberet directè amari malitia: bonitas verò, ſiue dicamus tunc temporis indirectè eam amari, quando amatur obiectum, in quo ea videtur, ſiue id negemus; quod fortè ad modum loquendi pertinebit, non poteſt tunc dare bonitatem actui, quia habet ſe planè per accidens reſpectu operantis, perinde ac ſi ibi non eſſet; ergo non poteſt actio reddi inde laudabilis & meritoria.

Quædam circumſtantia etiam non cognita augent bonitatem actus.

32 Dico Tertiò, Aliquæ circumſtantiæ ſunt, quæ afficiunt immediatè ipſum actum, & hæ, licet non cognoſcantur, reddunt tamen illum actum meliorem; libertas ſcilicet operis & dignitas perſonæ, quòd ſit in gratiâ, licet non cognoſcatur ab operante, facit actum meliorem; vnde ille idem actus factus ab homine iuſto meritorius eſt de condigno vitæ æternæ, factus verò à peccatore aut homine exiſtente in purâ naturâ ſine peccato & gratiâ non item. Pater Suarez hîc diſtinguit duo; vnum, bonitatem ipſius actus, alterum, quaſi proprietates ipſius in genere moris, ſcilicet meritum; atque bonitatem non creſcere ex eâ circumſtantiâ, creſcere verò rationem meriti. Verùm iam hæc res reducitur ad quæſtionem de nomine, quid ſcilicet ſit vocandum bonitas actus, quid meritum; ego dico, eam etiam dignitatem pertinere ad bonitatem; nam ob eam redditur actus ille magis amabilis à Deo, & hinc rurſus dignior præmio: quod autem auget amabilitatem, auget haud dubiè bonitatem; ergo dices, Non auget bonitatem quæ ex obiecto prouenit. Sed contrà fateor id ita eſſe; at de hoc non diſputamus; ſi enim loquamur de circumſtantijs, quæ non ſe tenent ex parte obiecti, non dubitamus, per eas non augeri bonitatem, quæ venit ab obiecto; ſed quærimus, an ſimpliciter bonitas actus ſit nunc maior ob eam circumſtantiam quàm anteà, vndecumque ea deſumatur. quo ſenſu etiam ex circumſtantiâ maioris libertatis haud dubiè creſcit valdè ea bonitas; & quidem licet admittamus, laudabilitatem non creſcere ex maiori dignitate, ſi illa dignitas ignoretur, v. g. quòd non ſit laudabilior iuſtus efficiens eumdem actum ſupernaturalem, quem elicit peccator, ſi ignoret vnus, an ſit in gratiâ, alter, an in

Doctrina P. Suarez.

Obiectio ſoluta.

peccato; licet, inquam, hi duo æquè ſint lauda- 33
biles, quia æquè liberè vnus ac alter & cum æquali ſcientiâ operatus eſt, nihilominùs ratione libertatis certè ipſa etiam laudabilitas operis creſcit: dormiens enim & eliciens actum virtutis non eſt laudabilis, ſi verò liberè illum eliciat laudem meretur; ita inter ipſos qui habent ſimpliciter libertatem, maiorem meretur laudem qui eumdem actum cum maiori libertate exercet; ergo ex hoc capite etiam bonitas moralis creſcit, & inde dignitas ad præmium.

Dignitas perſonæ auget bonitatem etiam non amata reſpectiuè ad homines.

Difficilius eſt, vtrùm dignitas perſonæ reſpectiuè ad homines augeat bonitatem, etiamſi non ametur; v. g. vtrùm ſi Rex humilietur ſit actus ille melior; item ſi ſe abijciat ad opera humilia, lauando v. g. pedes pauperum, &c. Cenſeo, omnino ex eo capite actus eſſe meliores; & quidem negare nullus audebit in prædictis exemplis maiorem eſſe humiliationem illam Regis quàm ſi à mancipio facta fuiſſet, ergo circumſtantia ea auget bonitatem actus.

Obiectio.

Sed obiicies, Si Rex ignoret ſuam dignitatem, non erit maior illa humiliatio; ergo debet eam circumſtantiam vt obiectum amare. Patet conſequentia, quia ea ſcientia ideò ſolùm requiritur vt ſit voluntaria talis circumſtantia; non poteſt autem eſſe voluntaria niſi expreſsè ametur, quia bonitas non eſt voluntaria indirectè, ergo. Hoc argumentum tangit P. Suarez docens in communi dignitatem perſonæ non augere bonitatem, niſi ametur, nihil tamen ibi dicit de exemplo Regis à me allato; cui tamen, inhærendo prædictæ P. Suarez doctrinæ, reſponderi poſſet cum recentioribus quibuſdam, tunc Regem debere velle humiliare totam ſuam dignitatem, vt actus ille ſit maior, eo autem ipſo iam amare ex parte obiecti directè & expreſsè eam circumſtantiam. Hæc tamen doctrina non videtur vllo modo ſuſtinenda; quis enim ad tales reflexiones & volitiones recurrit vnquam?
aut quis dicet, Regem agnoſcentem ſuam digni- 34
tatem, & nihilominùs ſe volentem humiliare, non mereri plus quàm ruſticus mereatur, licet non dicat expreſsè, *Volo humiliare dignitatem regiam?*

Solutio.

Ad argumentum in contrarium reſpondeo admittendo libenter, neceſſariam eſſe cognitionem eius dignitatis, alioquin per accidens ille ſe habebit; nego tamen neceſſarium eſſe, vt expreſsè eo modo ametur humiliatio. Nam hîc & nunc eo ipſo quòd velit ſe humiliare, & ſciat non poſſe hîc & nunc ſeparari dignitatem regiam à ſe, dum vult ſe humiliare, vult virtualiter humiliare dignitatem regiam: ſicut dum idem Rex vult ſeipſum tradere in matrimonium feminæ, vult etiam Regem illi tradere; non quia debeamus ita delirare, vt dicamus in contrahendo illo matrimonio debere Regem dicere, *Etiam dignitatem regiam tibi trado vt maritum.* Ratio autem diſparitatis inter hanc & alias circumſtantias ex parte obiecti amati, cur ſcilicet hæc poſſit ſine expreſſo amore eſſe virtualiter volita, illæ verò non, facilis eſt; nam hîc & nunc impoſſibile eſt tradere & humiliare, quod fit per actiones phyſicas, indiuiduum

hoc,

Digitized by Google

hoc, Petrum v. g. qni eſt Rex, & non eo ipſo humiliare & tradere dignitatem regiam. At per amorem, quia poteſt quaſi præſcindere ex parte obiecti, facilè poteſt quis ferri in vnam bonitatem, quæ eſt in obiectu, alteram non curando; & tunc eo ipſo non poteſt dici amans virtualiter illam boneſtatem, quam expreſsè nihil curat.

Replica. Replicabis, id quidem verum eſſe in actibus qui non ſunt effectiui ſuorum obiectorum; at in amore efficaci eleëmoſynæ v. g. ſi ego video illam hîc & nunc cauſſaturam effectum aliquem bonum & honeſtum, aut certè eam etiam eſſe imperatam, vel à me voto promiſſam, ſanè nnn
35 potero illam amare ſecundùm vnam honeſtatem, niſi etiam à parte rei ponam illam ſecundùm omnes honeſtates, quas habet, quia hîc & nunc non ſeparantur, ſicut dixi de dignitate regiâ; ergo tunc omnis ea honeſtas erit etiam virtualiter voluntaria, & conſequenter dabit etiam per modum alicuius circumſtantiæ nouam bonitatem, aut augebit ſaltem priorem.

Soluitur. Ob hoc argumentum dixi ſuprà, haud eſſe improbabile, poſſe ſine volitione expreſsâ & formali circumſtantiam aliquam tribuere bonitatem actui; nihilominùs tamen reſpondeo, inter eam dignitatem perſonæ & circumſtantiam obiectiuam eſſe illam differentiam, quòd dignitas perſonæ, cùm ſimul intrinſecè afficiat actum, minus requirat vt dignificet, quàm ea quæ ſe tenent ex parte obiecti; è quo capite dignitas hominis grati etiamſi penitus ignoretur, & conſequenter nullo modo ſit voluntaria, nihilominùs dignificat opus illud, redditque maioris valoris; quòd ſi infinita ſit dignitas, etiam reddere poteſt infinitum: vt ſi Chriſtus Dominus per poſſibile non cognouiſſet ſe eſſe Deum, fuiſſent tamen eius opera infiniti valoris; ergo dignitas accidentalis & humana hominis licet debeat aliqun modo cognoſci vt dignificet, eò quòd non ſit eiuſdem ordinis cum merito; in quo puncto differt à gratiâ & dignitate interiori; quia tamen eſt vnita aliquo modo cum operatinne magis quàm ipſum obiectum, poterit dignificare ſine amore expreſſo ſui per ſolam virtualem, vt aliquid medium inter obiectum intrinſecum & gratiam interiorem, ideò nec tam parum quàm hæc, neque tam multùm quàm illud ad dignificandum reqniret.

Si Chriſtus non ſciuiſſet ſe eſſe Deum, adhuc opera eius fuiſſent infiniti valoris.

SVBSECTIO TERTIA.

Vltima pars noſtræ ſententiæ.

36 VLTIMO dicendum eſt, in alijs circumſtantijs facilè explicari quando augeant bonitatem, etiamſi non amentur: in primis enim ſi loquamur de quantitate maiori vel minori materiæ, conſtat illam neceſſariò debere amari, & conſequenter eam reduci ad rationem obiecti: ſi de circumſtantiâ *Quomodo*, quæ vel maiorem libertatem denotare poteſt, iam oſtendi, eam tenere ſe ex parte actus, & formaliter illum eleuare, licet nota non ſit. Si verò intelligatur intenſio ipſius actus, dico, omnino per illam augeri bonitatem, non eſſe tamen propriè & moraliter loquendo circumſtantiam, ſed quaſi nouum actum; vnde ſicut primus gradus, etiamſi non cognoſcatur reflexè, eſt bonus in ſe & meritorius, ita ſecundus, tertius, quartus, &c. & quidem in meâ ſententiâ docente eos eſſe homogeneos, dicendum eſt tantum valere ſecundum quantum primum, & primum quantum ſecundum; ſi verò ſint heterogenei & diuerſæ rationis, quia tunc ſecundus melior eſt primo, etiam valet plus actus intenſus vt quatuor quàm duo intenſi vt duo. Imò quia in efficiendo actu intenſo maior eſt difficultas, ceteris paribus, quàm in efficiendis duobus remiſſis, dici poteſt, etiam datâ homogeneitate graduum, maioris eſſe meriti actum vt quatuor alijs quatuor remiſſis vt vno, vel alijs duobus remiſſis vt duobus. quod benè docuit P. Suarez ſuprà num. 14.

Circumſtantia Quid debet amari vt refundat bonitatem.

Circumſtantia Quomodo

non eſt opus vt reflexè ametur.

Poterat hinc dubitari, an aliquando nimia intenſio poſſit facere actum malum. Suarez negat; quia multiplicatio honeſtatis non facit actum malum; vnde ait, amare Deum eadem intenſione quàm creaturas, ſeu bas tam intenſè quàm Deum, non eſt malum; ego tamen non dubito quin aliquando per accidens intenſio reddat actum malum, ſi v. g. ea ſit nociua ſanitati, vt poteſt ſæpè contingere; quomodo autem tunc actus ſit bonus & malus, aut ſecundùm quos gradus habeat bonitatem & malitiam, dicam infrà ſectione vltimâ.

Nimia intenſio poteſt facere actum malum.

De circumſtantiâ loci illud extra controuerſiam eſt, ad augendam malitiam ſufficere, ſi cognoſcatur, etiamſi non directè ametur; vt ſi quis alium occidat in templo, etiamſi non intenderit niſi præcisè illum occidere. Dices cum aliquibus: Vbicatio debet neceſſariò eſſe intenta; nam à voluntate debet prouenire, quòd ea actio fiat magis in hoc loco quàm in illo; hoc autem formaliſſimè eſt velle vbicationem; ergo vbicatio neceſſario tranſit in rationem obiecti; ergo non eſt circumſtantia propriè, neque dat malitiam niſi amata directè. Quo argumento videntur vti ad explicandum, quomodo circumſtantia loci ſacri bonitatem etiam è contrario augeat. Poteſt item de circumſtantiâ temporis boc argumentum fieri eadem planè vi: quod enim hoc vel illo tempore actus fiat eſt mihi voluntarium; ergo ea duratio vt obiectum eſt à me volita, ergo non eſt circumſtantia, &c. 37

Circumſtantia loci auget malitiam etiam non amata. Obiectio.

Nihilominùs tamen ad rem noſtram non videtur habere vim vllam hæc obiectio. Primò, quia aliud eſt me velle aliquem occidere in hoc loco, ſeu ſpatio vero vel imaginario; aliud autem, quòd illud ſpatium ſit ſacrum vel profanum: primum permitto eſſe eſſentiale actui; ſecundum certè eſt omnino per accidens in genere phyſico; at in præſenti non conſideratur ea vbicatio, niſi vt eſt in loco ſacro vel profano; ergo quatenus augere poteſt bonitatem vel malitiam vera eſt circumſtantia actus in genere moris, nec debet neceſſariò tranſire in rationem obiecti. quod eodem planè modo dicendum eſt de duratione, ſi v. g. fiat actus tempore prohibito, aut quando concurrit alia maior neceſſitas, vel è contrario fiat quando actus eſt imperatus; licet enim boc vel illud tempus fixum reſpiciatur ab actu ſecundùm entitatem phyſicam, de quo iam non ago, certè illæ circumſtantiæ, quibus tempus redditur conſiderabile in genere moris, accidentales omnino ſunt actui in eſſe phyſi-

Prima ſolutio.

phyſico. Conſtet ergo ex hoc capite, vtramque circumſtantiam non volitam directè poſſe pertinere ad augendam malitiam vel bonitatem.

Altera ſolutio.

38 Secundò reſpondeo, neque in genere phyſico videri neceſſarium vt ametur directè circumſtantia loci; excitatâ enim ſpecie in hoc loco de occiſione hominis, v.g. ſi voluntas ſe determinet ad nunc occidendum, licet non dicat directè, *Volo in hoc loco*, eo ipſo dicit illud virtualiter; ergo tunc vbicatio eſt etiam in genere phyſico circumſtantia, duratio verò tranſit in rationem obiecti; poteſt item è contrario contingere, vt duratio non ſit obiectum directè, ſed indirectè in vbicatione; vt ſi ſciens ſe in hoc loco numquam futurum ampliùs, dicat, Volo ergo facere in hoc loco, iam eo ipſo ſe determinat ad hoc tempus. & de hac obiectione ſatis.

Circumſtantia loci expreſsè volita auget malitiam.

Redeamus ad modum, quo ea circumſtantia loci ſe habeat ad actus bonitatem vel malitiam. In quo puncto illud certum eſt, ſi homo expreſsè & directè velit in contemptum loci ſacri alterum occidere in templo, futuram inde malitiam longè grauiorem, & eam circumſtantiam tranſituram etiam phyſicè in rationem obiecti; quia phyſicè eſſentialiter per eum actum amaretur. Quòd verò malitia creſceret, patet, quia eſſet directè voluntaria; peius autem longè eſt directè aliquem contemnere quàm indirectè, ergo.

An circumſtantia loci augeat bonitatem. Sententia affirmans. Reijcitur.

Quoad bonitatem autem difficilius eſt, vtrùm illam augeat, & quomodo, loci circumſtantia. Affirmant nonnulli, ob rationem paulò antè tactam; ſemper enim debet vbicatio eſſe volita. Verùm iam eſt à nobis ea ratio reiecta. Nunc addo: Eſto concedatur amari eam circumſtantiam, adhuc negandum eſſet augmentum bonitatis. Nam hi auctores cenſent, non ſufficere ad conſtituendum actum bonum amare rem bonam, ſed oportere vt ametur honeſtas per modum motiui formalis; ergo licet quis dicat expreſsè, Volo in ſacro loco orare, non ideò habebit maius meritum, iuxta hos auctores, niſi dicat, *Volo id, quia oratio honeſtior eſt in tali loco.*

Alia ſententia affirmans reiecta.

39 Secundò ergo alij docent, Eſto non ametur reflexè, dare tamen bonitatem, quia eſt circumſtantia tenens ſe ex parte actus. Verùm, ni fallor, duo hîc confunduntur; aliud enim eſt loqui de vbicatione, quæ ſe tenet ex parte ipſius volitionis internæ, & hæc ſine dubio tenet ſe ex parte actus; at ea nullo modo auget bonitatem: quòd enim ego in templo proponam orare, ſi non propono orare in templo, ſed in agro, non faciet actum meliorem; ergo ſolùm agimus in præſenti de vbicatione tenente ſe ex parte ipſius orationis ſeu actionis externæ, quam vt obiectum homo amat per actum internum; ergo ea circumſtantia tenet ſe ex parte obiecti, non minùs quàm cetera omnia quæ ad actum externum ſpectant.

Circumſtantia loci vt refundat bonitatem debet amari.

Crediderim magis eſſe conforme doctrinæ vniuerſali traditæ, quòd ſcilicet honeſtas obiecti debeat vt talis amari, ſi dicamus tunc temporis non reddi honeſtiorem eam orationem, niſi expreſsè ametur ea circumſtantia quà honeſta.

Prima obiectio.

Dices Primò, Ergo oratio ipſa in ſe, etiamſi ametur ea circumſtantia, non erit honeſtior, ſed actus amans circumſtantiam erit honeſtior. Reſpondeo, ab eo actu denominandam honeſtiorem illam orationem. Dices Secundò: Si quis deponat pileum alteri coram multis hominibus, cenſetur magis eum honorare, etiamſi expreſsè non amet eam circumſtantiam; ergo non eſt neceſſarius amor talis ad dandam bonitatem.

Secunda.

Reſpondent aliqui, tunc expreſsè amari eam circumſtantiam. Sed contrà, quia poteſt quis eodem numero actu velle nunc deponere pileum, quo voluiſſet, etiamſi nullus alius homo ibi eſſet: nam exiſtentia aliorum per accidens ſe habet ad entitatem illius actus ſecundùm ſe conſiderati; ergo ſi ea circumſtantia reddit actum meliorem, benè concludit obiectio, non requiri vt circumſtantia ametur quà talis.

Solutio quorumdam. Reijcitur.

Meliùs ergo reſponderur, illam circumſtantiam hîc & nunc virtualiter eſſe volitiuam, quia præſen-
tibus illis omnibus non poteſt talis reuerentia 40
fieri, niſi ſe humiliet coram omnibus; vt de dignitate regiâ ſuperiùs diximus: quæ etiamſi expreſsè non ametur, dat tamen valorem humiliationi. Secundò poteſt reſponderi, eam humiliationem eſſe tunc temporis magis difficilem, & ex eo capite magis meritoriam; dicemus autem, difficultatem, quæ ſe tenet ex parte actus, non neceſſariò reflexè debere amari vt augeat bonitatem; ſufficit ſi in actu exercito toleretur voluntariè.

Melior ſolutio.

Quomodo duratio augeat bonitatem vel malitiam.

Quoad durationem attinet, facilè conſtat, quomodo augeat bonitatem vel malitiam; & quidem tantum valere actum vnum duobus inſtantibus liberè conſeruatum quàm duos actus, quorum quilibet vno tantùm duret inſtanti, fuſiùs oſtendam infrà in materiâ de peccatis contra Patrem Suarez & alios. Addo nunc pro præſenti difficultate, eam durationem non eſſe propriè moraliter loquendo circumſtantiam, ſed quaſi noui actus productionem, ideoque non mirum, ſi ſine cognitione reflexâ ſui poſſit augere bonitatem, ſicut duo actus ſine reflexione vllâ ſupra illos habent duo merita.

Circumſtantia Quibus auxilijs accidentalis eſt bonitati

Circumſtantia *Quibus auxilijs* per accidens eſt ad bonitatem, quia actus, ſiue per hoc ſiue per illud principium fiat, ſemper eſt æquè bonus.

Circumſtantia Cur vt talis non auget malitiam vel bonitatem.

Denique circumſtantiam *Cur* dicimus vt talem non addere propriè bonitatem aut malitiam. Ratio eſt, quia per eam ſignificatur finis extrinſecus; qualis eſt, quando actus imperatur per alium intrinſecum; tunc enim (vt diximus ſuprà agentes de actibus imperantibus) imperatus denominatur extrinſecè ordinatus in finem ipſius imperantis; ſicut actus exterior dicitur ordinari ad finem quem habet actus interior, à quo procedit illa actio: atqui ea denominatio extrinſeca non ponit propriè bonitatem aut malitiam nouam in actu interno niſi denomina-
tiuam, ergo propriè non addit quidquam de 41
malitiâ & bonitate: verùm autem actus aliarum virtutum à charitate, vt ſint meritorij præmij æterni, requirant ordinationem extrinſecam in finem ipſius charitatis, dicemus Deo dante agentes de merito.

Ex maiori difficultate poteſt augeri bonitas actus.

Vltimò tandem circa hoc punctum obſeruo, quod & paulò antè tetigi, ex difficultate maiori operis poſſe augeri bonitatem actus, etiamſi ea difficultatis victoria non intendatur reflexè, ſed in actu ſignato; quod cùm Suarez ſuprà agnouerit,

Digitized by Google

uerit, non debuerat abſolutè dicere, nullam circumſtantiam, exceptâ gratiâ habituali & vnione hypoſtaticâ in Chriſto, augere bonitatem niſi ametur.

Porrò eam difficultatem ex parte operantis augere rationem meriti ac laudabilitatis in opere, eſt per ſe notum: qui enim vehementiorem tentationem ſuperat, haud dubiè, ceteris paribus, laudabilior eſt; ſicut qui cum maiori libertate aliquid facit eſt etiam magis laudabilis, ſi bonum opus faciat, magis autem reprehenſibilis, ſi malum, quantumuis reflexè non cognoſcatur ea libertas. in quo puncto arbitror omnes omnino conuenire.

SECTIO SEXTA.

Quando circumſtantiæ transferant actum in nouam ſpeciem.

QVÆRIMVS regulam ad dignoſcendum, quando circumſtantia det nouam ſpeciem malitiæ, quando verò eam tantùm augeat intra eamdem ſpeciem. *Soluitur quæſtio.* Reſpondeo, tunc extrahi ad nouam ſpeciem, quando circumſtantia eſt contra diſtinctam virtutem ab eâ, contra quam eſt ſubſtantia actionis. V. g. circumſtantia coniugis
42 alienæ extrahit fornicationem ad nouam ſpeciem, quia per eam circumſtantiam iam eſt contra virtutem iuſtitiæ, cùm fornicatio in ſe ſit ſolùm contra caſtitatem; ſimiliter votum extrahit eamdem fornicationem ad aliam ſpeciem, quia fit contra obligationem ex voto Deo acquiſitam, ſeu contra religionem. At quòd furtum ſit decem vel centum aureorum, non extrahit ad aliam ſpeciem, ſed intra eamdem auget vel minuit malitiam, vt per ſe patet.

Sententia D. Thomæ. Aliam regulam dignoſcendi hoc idem videtur tradidiſſe D. Thomas quæſt. 18. art. 11. in corpore, vbi docet; illam circumſtantiam, quæ non auget malitiam, niſi præſupponendo aliam malitiam, non conſtituere nouam ſpeciem; v. g. niſi furari eſſet aliquod malum, certè furari multum, malum non eſſet; ergo multum furari non extrahit ad diuerſam ſpeciem Eam verò circumſtantiam, quæ, vt det malitiam, non ſupponit priorem aliam, ait transferre actum ad nouam ſpeciem. in quâ ratione explicandâ laborant Thomiſtæ, & Vaſquez diſp. 54. cap. 1. & 2. duæ enim obiectiones fiunt contra illam vtcumque difficiles. Prima, quia comedere multum dat ſpeciem intemperantiæ, cùm tamen comedere parum non ſit intemperantia; ergo circumſtantia multum vel parum non ſolùm poteſt aggrauare intra eamdem ſpeciem, ſed etiam nouam ſpeciem conſtituere.

Ego de hac obiectione dico Primò, eam non eſſe ſpecialiter contra explicationem D. Thomæ, imò potius pro eâ, quia *τὸ comedere multum* non ſupponit malitiam, ergo erit ex circumſtantijs, quæ poſſunt dare nouam ſpeciem; ſicut reuerà comedere multum eſt in ſpecie diuerſâ morali, licet non phyſicâ, in quâ non erat comedere moderatè; ergo ex hoc capite nihil contra ſubſtantiam doctrinæ Diui Thomæ. Dixi *quoad ſubſtantiam*; per eam enim obiectionem impugnari videntur exempla quæ D. Thomas attulit; hæc tamen eſt omnibus communis difficultas; nam ea exempla Diui Thomæ ab omnibus afferuntur, ſiue hoc ſiue illo modo tradatur regula ad dignoſcendas circumſtantias variantes ſpeciem; omnes enim ſupponũt, parum & minus non variare ſpeciem.

Hoc poſito abſolutè reſpondetur pro Diuo Thomâ ei obiectioni, materiam intemperantiæ propriè non conſiſtere in eo, quòd ſit multum, 43 *D. Thomas defenditur.* ſed in eo, quòd ſit vltra terminum præfixum à virtute temperantiæ; vnde dico non eſſe intemperantiam, niſi cùm primùm tranſgreditur quis illum terminum; poſtquam verò ſemel tranſgreditur, aduenit iam circumſtantia *multum* vel *parum*, quia multum tranſgreditur, vel parum tranſgreditur; & ea circumſtantia non dat nouam ſpeciem, ſed auget antiquam. Occaſio cur hîc aliqui impegerint ea eſt, quia *τὸ parum & multum* in eâ comeſtione acceperunt in eſſe phyſico. quo ſenſu iam dixi paulò antè non differre ſpecie intemperantem à temperatè comedente.

Fortè difficiliùs contra eadem exempla & explicationem D. Thomæ obijciet quis, *Obiectio contra doctrinam D. Thomæ.* Furari parum vel multum conſtituit diuerſam ſpeciem moralem; nam (vt dixi ſæpè) moraliter diſtinguuntur peccatum mortale & veniale, & quidem longè plus quàm odium Dei à fornicatione: atqui ex eo, quòd quis multum furetur, peccat mortaliter, venialiter ex eo quòd parum; item furari multum eſſentialiter ſupponit malitiam minoris furti; ergo falſa eſt doctrina vniuerſalis Diui Thomæ, quòd circumſtantia ſupponens eſſentialiter malitiam non poſſit nouam in ſpecie illi actui tribuere. Item exempla illa, quòd parum vel multum non conferant nouam ſpeciem, non ſunt bona. *Solutio.* Reſpondeo tamen huic obiectioni eodem ferè modo quo præcedenti, ſpeciem peccati mortalis vt talis in furto, licet explicetur per multum phyſicè, moraliter tamen formaliſſimè in eo conſiſtere, quòd accipiatur aliquid ſupra vltimam materiam venialem; ſuperatâ autem ea ſummâ, iam habet locum multum vel parum; & tunc eo ipſo habet locum circumſtantia augens malitiam mortalis vt talis.

Alia obiectio. Secunda & principalis obiectio contra eam doctrinam Diui Thomæ ex eo deſumitur, quòd circumſtantia ſacrilegij dat nouam ſpeciem in furto v. g. rei ſacræ, item in homicidio Sacerdotis; & tamen hæc circumſtantia non poteſt exiſtere, niſi ſupponatur malitia homicidij & furti; ergo datur circumſtantia conferens nouam ſpeciem, etiamſi neceſſariò ſupponat malitiam in actu.

Reſpondet Conradus in hoc articulo etiam 44 *Solutio Conradi.* illam circumſtantiam irreligionis eſſe poſſe ſine priori malitiâ: nam ſi Iudex extrahat aliquem ex loco ſacro, reperitur ratio ſacrilegij ſine ratione iniuſtitiæ. Non placet Patri Vaſquez ſolutio hæc; nam in eo caſu etiam eſt iniuſtitia, quia reus tunc gaudebat priuilegio, & conſequenter contra iuſtitiam extrahitur è loco ſacro.

Solutio Vaſquez. Ideò ipſe Vaſquez reſpondet vniuerſaliter, D. Thomam non dixiſſe, circumſtantiam dantem nouam ſpeciem realiter eſſe ſeparabilem à primâ malitiâ; nam ſacrilegium occidentis perſonam in ſacris realiter non eſt ſeparabile ab homicidio; ſeu à priori malitiâ, etiamſi circumſtantia ſacrilegij in rem ſacram vel locum ſa-

crum ſit ſeparabilis ab aliis peccatis: vt ſi quis ad propriam vxorem accederet in loco ſacro, & vaſis ſacris vteretur in profanos vſus, vbi non eſſet alia malitia quàm ſacrilegij. Solùm ergo D. Thomas voluit docere, ſaltem ratione noſtrâ, poſſe ſeparari hanc ſecundam malitiam à primâ; quod etiam contingit in eo homicidio perſonæ ſacræ; poſſum enim per intellectum concipere rationem irreligionis, non concepto homicidio.

Reijcitur hæc ſolutio Primò.

Mihi adhuc ſolutio hæc non ſatisfacit, & arbitror faciliùs poſſe reſponderi ei obiectioni contra doctrinam D. Thomæ, quam vniuerſalem iudico de ſeparatione etiam reali. id quod in iiſdem exemplis Patris Vaſquez oſtendo. Nam etiam in perſonam poſſet eſſe ſacrilegium ſine aliâ malitiâ homicidij, prout Vaſquez dicit de vaſis ſacris. Si v. g. Sacerdotem alioquin à Pontifice adiudicatum ob delicta morti, priùs tamen degradandum, Iudices occidi curaſſent ante degradationem, certè tunc peccarent peccato ſacrilegij in eam perſonam, non homicidij; nam ad eum occidendum ſimpliciter habent ius, & ſolùm ideò peccant, quòd irreuerenter contra Ordines fecerint.

Reijcitur Secundò.

Secundò ea ſolutio diſplicet; nam ſi ſemel daremus, realiter non poſſe inueniri eam ſpeciem ſacrilegij ſine homicidio aut læſione corporis, quæ ad aliud vitium pertinet, ego ſanè non video, quomodo ratione noſtrâ nos poſſemus cum fundamento concipere illam ſpeciem ſacrilegij in perſonam, non concipiendo aliud peccatum contra aliam virtutem, vt ait Vaſquez. Hæc dicta ſint ad explicandas obiectiones quæ contra regulam traditam à Diuo Thomâ fieri poſſunt.

45 *Regula à D. Thomâ tradita vera eſt, ſed obſcura.*

Abſolutè autem circa illam iudico, veram quidem eſſe, non tamen admodum claram, vt ex obiectionibus contra eam factis conſtat; nam ea ſeparabilitas, quam D. Thomas ponit, difficulter oſtenditur; & debemus ad caſus extraordinarios recurrere. In regulâ verò à nobis aſſignatâ, quæ alioquin communis eſt, nulla eſſe poteſt difficultas; nam ſtatim agnoſcitur, vtrùm ea circumſtantia ſit contra eamdem virtutem, an verò contra diuerſam; vt in exemplis ſuprà poſitis conſtat. & ipſemet D. Thomas eam videtur tradidiſſe eodem articulo in corpore ad initium, dum ait, circumſtantiam dare ſpeciem, in quantum reſpicit ſpecialem ordinem rationis; & aliquando contingere, vt aliquæ circumſtantiæ non reſpiciant ſpecialem ordinem rationis: quod autem D. Thomas dicit de ſpeciali ordine rationis, nos dicimus aliis terminis quòd opponatur ſpeciali virtuti ſeu ſpeciali rationis dictamini. quod idem eſt. Conſtet ergo regulam noſtram eſſe etiam D. Thomæ claram & facilem.

Vtrùm circumſtantia mutans ſpeciem augeat malitiam contra priorem virtutem.

Illud iam hîc inquiri poteſt, vtrùm circumſtantia transferens actum in aliam ſpeciem augeat malitiam actus contra priorem virtutem. V.g. an furari rem ſacram ſit grauius etiam intra rationem furti, quàm furari rem aliam non ſacram, eiuſdem tamen valoris. Ratio dubitandi ea eſt, quia videtur talis homo vehementiùs affectus in furtum, quandoquidem non deterretur ab eo per annexum illi ſecundum malum; ſicut ille qui in delectationem cibi ita rapitur, vt nolit deſiſtere ab eo comedendo ob quæcumque mala illi annexa, maiorem affectum oſtendit erga eum cibum quàm alter qui deterretur minori malo imminente.

Negat author.

Cenſeo tamen nullo modo eam circumſtantiam augere malitiam furti intra eam ſpeciem. Ratio videtur eſſe facilis & efficax, quia talis non facit magis contra iuſtitiam, neque maius damnum infert in bonis, nec magis contra dominium alterius; ergo licet grauiùs abſolutè 46
peccet, quia peccat contra alteram virtutem, illa tamen grauitas non deſumitur ex grauiore læſione virtutis iuſtitiæ.

Replica.

Replicabis: Eccleſia, eò quòd res ſit ſacra, habet maius ius in illam, quàm in non ſacram alter; ergo eam accipere eſt grauius contra ſpeciem furti. Reſpondeo diſtincto antecedente, Eccleſia habet maius ius proprium in materiâ iuſtitiæ, nego antecedens; habet plures titulos non ad iuſtitiam ſed ad religionem pertinentes, tranſeat; ergo iuſtitia ipſius vt talis magis læditur; nego conſequentiam.

Soluitur.

Satisfit rationi dubitandi.

Hinc facilè ad rationem dubitandi reſpondeo, verum quidem eſſe, talem hominem conuinci habere maiorem & magis deprauatum affectum in furtum; illa tamen maior deprauatio non deſumitur ex maiori læſione virtutis iuſtitiæ, ſed religionis, vel alterius, quæ ſimul tunc violatur. Quæ doctrina ad alias circumſtantias applicari eodem modo poteſt.

SECTIO SEPTIMA.

Tres incidentes difficultates.

Quæ circumſtantiæ debeant dici in confeſſione.

PRIMA eſſe poteſt, quæ & quales circumſtantiæ ſint explicandæ in confeſſione; & cur intenſio vt quatuor v. g. æquiualens quatuor actibus intenſis vt vno, non neceſſariò ſit explicanda, numerus verò actuum debeat explicari. Difficultas hæc pertinet ad tractatum de confeſſione, ideò breuiter ſolùm aduerto, non eſſe in præſenti quærendam diſparitatem ex ratione petitam; nam quoad hoc idem eſt (vt obiectio contendebat) efficere actum intenſum vt octo, ac efficere octo intenſos vt vnum; & tamen iſtos oportet in confeſſione explicare, intenſionem verò illius non. Deſumenda ergo eſt differentia ex voluntate Christi nobis declaratâ per Patres & Concilia; ex quibus conſtat, numerum peccatorum eſſe declarandum, non verò eſſe neceſſarium declarare in- 47
tenſionem: vtrùm verò neceſſarium ſit alias circumſtantias purè aggrauantes explicare, dicam eo loco de pœnitentiâ.

Qualem malitiam refundant diuerſæ circumſtantiæ, an numericam, an indiuidualem.

Quorumdam ſententia.

Secunda difficultas eſt, vtrùm, quando in eodem actu concurrunt duo capita dantia malitiam aut bonitatem duplicem, dicendum ſit, eſſe ibi vnam indiuidualem malitiam aut bonitatem ex genere & differentiâ conſtantem, an verò plures numero diſtinctas. Nonnulli cenſent eſſe tantùm vnam. ita Conradus 1. 2. quæſt. 18. art. 10. ait enim, benè facere v.g. parenti in neceſſitate non eſſe actum pertinentem ad miſericordiam, ſed ad pietatem: item accedere ad alienam vxorem non eſſe actum formaliter fornicationis, ſed iniuſtitiæ ſeu adulterij. id quod inſinuat Diuus Thomas 2. 2. quæſt. 154. art. 8. dum adulterium dicit eſſe

ſpeciem

ſpeciem fornicationis, vbi videtur eo ipſo denotare, fornicationem per eas circumſtantias extrahi ad varias ſpecies. Alij verò opinantur tunc eſſe ibi duas quaſi ſpecies ſeu indiuidua peccati aut bonitatis, vnam fornicationis, v. g. in adulterio, alteram iniuſtitiæ. Quæ ſententia probatur; nam in eo caſu non tollitur per rationem adulterij malitia luxuriæ; ergo manet actus ille in ſpecie luxuriæ, quam anteà habebat; ergo ratio iniuſtitiæ non transfert actum ad nouam ſpeciem quaſi deſtruendo antiquam, ſed antiquâ relictâ addit nouam. ob quod argumentum defendit Suarez ſecundam hanc ſententiam Tom. 3. diſp. 2. ſect. 3.

48 *Sententia auctoris.* Crediderim tamen Primò, in hac difficultate non poſſe eſſe de re diſſidium vllum: ſiue enim vocetur vna eademque numero malitia, diuerſæ tamen ſpeciei, ſiue duæ, certum apud omnes debet eſſe, actum illum coram Deo habere totam rationem demeriti quam habet ſimplex fornicatio cum ſolutâ; & prætereà illam aliam, quæ ex ratione iniuſtitiæ deſumitur; vtrùm autem dicenda ſit vna duabus æquiualens, vtrùm duæ, quarum quælibet vni æquiualeat, quis non videat, in genere moris nullius omnino momenti eſſe?

Secundò crediderim, in ſententiâ eorum, qui dicunt, moralitatem eſſe eſſentialem actui, de quâ ſæpè feci mentionem, dicendum, eam circumſtantiam phyſicè transferre actum ad aliam diuerſam ſpeciem; nam illi enutati actus in eâ ſententiâ eſſentiales ſunt omnes malitiæ ibi repertæ; ergo ea ſpecies non eſt eadem quæ fuiſſet, ſi alius actus habuiſſet tantùm malitiam ab vno ex illis capitibus. Neque id impugnat argumentum proximè factum; nam etiamſi actus ille transferatur ad aliam ſpeciem, ſemper tamen retinet malitiam fornicationis: nam ſiue fornicatio dicatur genus ſiue vltima ſpecies, ſemper tamen in omnibus ſpeciebus reperitur ipſa ratio generica; vnde quando Conradus & alij dicunt, illum actum eſſe in aliâ ſpecie, ſolùm negant illum eſſe in ſpecie, quæ ſupra rationem communem luxuriæ addit negationem aliarum ſpecierum; ſeu clariùs, negant illum eſſe in ſpecie purâ luxuriæ, in quâ haud dubiè non eſt, cùm careat eâ negatione, ſeu cùm habeat aliam malitiam; per quod benè admittunt illum eſſe in luxuriæ ſpecie, diuerſâ tamen propter aliud prædicatum identificatum: ſicut actus, qui eſt ſimul ſcientia & opinio de duobus diuerſis obiectis, differt ab altero, qui ſolùm eſt ſcientia de vno ex eis obiectis, quòd huius ſpecies vltima dicat eſſentialiter carentiam opinionis, quam alter actus non dicit; vt ſuprà ad aliud propoſitum notaui. Qui verò dicunt, libertatem & moralitatem eſſe accidentalem entitati actus, poſſunt etiam dicere, tunc eam malitiam ex circumſtantiâ eſſe nouam indiuidualem præcedenti additam. Vide quæ dixi ſect. 3. probans primam malitiam eſſe poſſe accidentariam actui in eſſe morali; ea enim eodem modo intelligi poſſunt de vnâ malitiâ reſpectu alterius. 49

Quomodo diuerſæ malitiæ conſtituant vnam totalem. Hinc tamen oritur tertia difficultas, quomodò illæ malitiæ vel bonitates conſtituant tunc vnam totalem, an vt partes integrales homogeneæ, an vt heterogeneæ. Reſpondeo, rem eſſe facilem: nam ſi circumſtantiæ ſint extrahentes ad diuerſam ſpeciem, erit compoſitio ex partibus heterogeneis; ſi verò ſit intra eamdem ſpeciem, vt v. g. ex maiori intenſione aut duratione, aut ex nouo damno eiuſdem rationis, compoſitio erit homogenea. neque in hoc puncto eſt diutiùs hærendum, quia exigui admodum eſt momenti.

DISPVTATIO DECIMAOCTAVA.

Vtrùm actus bonus poſſit imperari ab actu malo, & è contrario.

SECTIO PRIMA.

Declaratur ſtatus quæſtionis.

1 AGENS de actibus imperatis & imperantibus tetigi quoddam argumentum P. Vaſquez inde deſumptum, quòd ſi vnus actus poſſet alterum imperare, ſequeretur poſſe actum amoris Dei ſuper omnia imperari ab actu malo. id quod videtur abſurdum. Reſpondi autem negando ſequelam; de conſequentis autem veritate hîc me acturum promiſi, ergo vniuerſaliter nunc inquiro, vtrùm actus aliquis bonus poſſit à malo imperari; &, an fortè amor Dei ſuper omnia aut aliquis alius ſit, cui id ſpecialiter repugnet: dum enim agimus de circumſtantijs, debemus de hoc imperio neceſſariò tractare: etenim initio præcedentis diſputationis contra Patrem Vaſquez oſtendi, per circumſtantiam *Cur* intelligi etiam ab Ariſtotele (nam de alijs omnibus Scholaſticis ipſemet Vaſquez id agnoſcit) finem extrinſecum, qui non poteſt alius eſſe quàm finis actus imperantis, ad quem actus ille imperatus dicitur ordinatus: ſicut actio externa, ambulatio v. g. dicitur ordinata ad obtinendam dignitatem, ſi actus imperans eam ambulationem habuit pro fine dignitatem. Quærimus ergo in præſenti, an actum amantem ipſam honeſtatem eleëmoſynæ quà talem, & conſequenter actum in ſe bonum, & aliunde non prohibitum, poſſit quis reflexè ordinare vel in luxuriam, vel in ebrietatem, vel in vanam gloriam aliúmve malum finem; vtrùm etiam è contrario malus à bono imperari poſſit.

Non eſt ſermo de actibus inter ſe repugnantibus. Suppono autem pro totâ hac quæſtione, non eſſe hîc ſermonem de illis actibus, qui inter ſe habent alioquin repugnantiam. V. g. amor Dei ſuper omnia & peccatum mortale omnino inter ſe repugnant, multò ergo magis repugnabit, vnum imperari ab altero. quod idem eſt de actu illo naturali, qui diceret, Nolo vllum peccatum mortale committere: talis enim actus ſine dubio non poteſt oriri ab actu mortaliter malo. Idem etiam eſt in actu, quo dicerem,

Nec veniale vllum volo committere: hic enim non poteſt ab alio etiam ſolùm venialiter malo imperari. Ideò vno verbo dico, nos in præſenti loqui de eis tantùm actibus, qui alioquin ſunt inter ſe compoſſibiles ſimul in voluntate; & de eis quærimus, an ratione imperij aliquam inter ſe repugnantiam acquirant.

Diuerſi ſtatus quæſtionis.

2 Difficultas verò hæc multiplex eſſe poteſt; quæri enim poteſt, an actus ſupernaturalis bonus, an ſaltem naturalis, imperari à malo poſſit. Item an à malo mortaliter, an verò ſolùm à malo venialiter. Tertiò, an id ſit intelligendum, caſu quo imperatus habeat propriam libertatem, an verò vniuerſaliter. Denique, an id in omnibus actibus dici poſſit, an verò ſolùm de aliquibus; & qui illi.

SECTIO SECVNDA.

Quid de actibus ſupernaturalibus.

Quorumdam ſententia.

Aliqvi cenſent, ſi imperium ſit efficax, & tollat libertatem actui imperato, non poſſe neque amorem Dei ſuper omnia neque vllum alium actum ſupernaturalem imperari ab actu malo; quia amor aut actus ille ſupernaturalis non haberet tunc temporis bonitatem formalem propriam; careret enim propriâ libertate, ſine quâ (vt ſuprà probaui) non ſtat formalis bonitas; aliunde autem eſſet malus, ſaltem extrinſecè ex denominatione ab actu malo à quo oriretur, eo modo quo exterior actio furti aut blaſphemiæ eſt verè & propriè mala, licet id ei ſolùm proueniat à voluntate interiori: atqui non eſt credendum, Deum dare auxilium ſupernaturale tunc temporis, vt efficiatur actus nullo modo actualiter bonus, ſed potiùs formaliter & ſimpliciter malus: ſicuti non poteſt Deus dare auxilium ſupernaturale non ſolùm ad interiorem voluntatem blaſphemiæ aut furti, ſed neque ad voces externas quibus blaſphemia profertur, & ad actionem externam furti; ergo non poteſt actus ſupernaturalis imperari ab actu malo. Id quod tam de malo venialiter quàm de malo mortaliter intelligendum eſt; nam Deus neque venialis peccati auctor eſſe poteſt, ſicut nec mortalis: ergo ſi ea ratio ſufficiens eſt, in vtroque peccato locum habebit.

Poteſt actus ſupernaturalis imperari ab actu malo. Ratio concluſionis.

3 Iudico tamen probabilius, etiam tunc temporis actum illum poſſe imperari ab alio etiam mortaliter malo, ſi aliunde actus non habeant inter ſe oppoſitionem vllam. de quo paulò antè dixi. Rationem huius concluſionis deſumo inuertendo oppoſitum fundamentum; nam tunc temporis actus ille retinet totam eam honeſtatem, quam anteà habebat; nam (vt in hac materiâ ſæpè dixi) aliud eſt actum eſſe meritorium, aliud in ſe eſſe honeſtum moraliter. Sic enim amor Dei ſuper omnia, etiam in Beatis, eſt honeſtiſſimus, licet non ſit formaliter liber, ideóque nec formaliter meritorius; ergo etiamſi imperium illud tollat libertatem ei actui ſupernaturali, adhuc poterit Deus ob honeſtatem illius concurrere ſpecialiter ad illum, eleuando diuinitus per concurſum ſupernaturalem voluntatem ad eum eliciendum.

Alia concluſionis probatio.

Probatur Secundò concluſio, quia in tali caſu Deus nihil ſe indignum vllo modo faceret; etenim ad actum malum imperantem Deus non concurreret non ſolùm ſupernaturaliter, ſed neque naturaliter, niſi vt cauſſa permiſſiua; iam enim ſupponeretur productum illud malum imperium; eo autem habito concurrere ad actum ſupernaturalem ſine dubio eſt bonum, quia actus ille nihil mali de nouo ſecum afferret, quin potiùs maximam honeſtatem: licet autem malum ſit efficere actum peccaminoſum, & ad hoc Deus non poſſit ſpecialiter iuuare, habito tamen iam eo actu malo, bonum eſt & digniſſimum Deo, iuuare ad eliciendum alium actum honeſtum & bonum. Inſtantia verò allata pro primâ ſententiâ de actione ipsâ externâ non eſt ad rem; nam actio exterior ſæpè in ſe eſt mala, imò ab illâ redditur mala ipſa interior volitio: quid ergo mirum, ſi ad illam Deus ſpecialiter concurrere non poſſit, vtpote ad rem iniquam? at actus ille ſupernaturalis in ſe eſt, vt diximus, honeſtiſſimus, ergo argumentum ab vno ad aliud non valet.

Recentiorum quorumdam doctrina examinatur.

Vbi obiter noto, minùs benè diſcurrere quoſdam recentiores, non diſtinguentes inter libertatem & honeſtatem ſeu malitiam, qui putarunt, eò ipſo quòd actio externa nullam affert de nouo libertatem, numquam etiam afferre malitiam nouam; ideóque vlteriùs docuerunt 4 vniuerſaliter, poſſe omnem actionem externam malam à Deo ſingulari concurſu & ſpeciali produci. Noto, inquam, hos minùs benè locutos; nam neque ad mendacium, neque ad iuramentum falſum externum Deus cooperari ſpecialiter poteſt; non ergo id vniuerſaliter aſſerendum, licet in noſtro caſu, quia actus ille interior imperatus à malo eſt in ſe honeſtus, neque ratione illius malum eſt illud imperium, omnino poſſit à Deo concurſu etiam ſpeciali produci. Secundò abſolutè reſpondeo ad eam inſtantiam, non eſſe vniuerſaliter verum, ad nullum actum externum malum poſſe Deum ſpecialiter concurrere; nam quando malitia eſt ei actioni accidentalis, & ſolùm reſpectiuè ad creaturam; ſicut occiſio, quam Deus, ſi velit, præcipere poteſt; rectè intelligitur, ſuppoſito iam peccato iniuſtæ voluntatis, poſſe Deum exteriùs confortare manum illius vt occidat eum, quem Deus alioqui vult occiſum, licet diſpliceat ſibi in malâ occidentis voluntate. Ideò paulò antè contra recentiores ſolùm poſui exemplum in mendacio & iuramento falſo, quia in his actionibus non poteſt Deus diſpenſare, ac proinde neque ad illas ſpecialiter concurrere, quia ſemper ſunt in ſe intrinſecè ſeu eſſentialiter malæ.

Poſſet adhuc contra concluſionem noſtram vrgeri, eò quòd Deus nequeat annuere malo hominis intento, ergo neque poterit poſt imperium peccaminoſum concurrere ſupernaturaliter ad actum illum imperatum. Verùm hanc & alias obiectiones commodius infrà ſoluemus poſt traditam totam noſtram doctrinam.

Poteſt actus bonus imperari ab actu malo retinens propriam libertatem.

Secundò dicendum cenſeo, à fortiori poſſe actum malum imperare actum bonum, quando actus imperatus retinet propriam libertatem; quia tunc clariùs conſtat, quomodo etiam retineat honeſtatem moralem, meritum & laudabilitatem, ideoque magis eſt tunc amabilis poſt primum actum malum ille alter bonus & meritorius,

toriu ſ, quàm ſi non haberet propriam libertatem, ideoque actu non eſſet meritorius.

Probatur experientiâ. Idem valdè efficaciret probo ex experientiâ: poteſt enim quis ex affectu vanæ gloriæ imperare confeſſionem cum omnibus ad eam neceſſarijs, inter quæ eſt attritio ipſa ſupernaturalis; licet enim homo ille vanitatis affectu tunc tangatur, non tamen ideò vult peccare mortaliter; quod faceret, ſi confeſſionem ſolam externam ſine vero dolore ceteriſque requiſitis imperaret; ergo iſte tunc non ſolùm externam confeſſionem, ſed etiam ipſum internum dolorem bonum imperat.

5 *Occurritur cuidam reſponſioni.* Fortè reſponderet quis, In prædicto caſu duos eſſe actus imperantes: vnum, qui ex affectu vanæ gloriæ imperat confeſſionem externam ſolam, quia hæc ſola vtilis eſt ad eam vanam gloriam; alterum verò, qui non vult mortaliter peccare; & hic ſolus, qui bonus eſt, imperat attritionem internam; ergo non imperatur in eo caſu actus bonus à malo. Sed contrà Primò, quia voluntas non peccandi, ſi ſola conſideretur, non imperat hîc & nunc attritionem; etenim ſine attritione poſſet non peccare, ſi non confiteretur; ergo ſiue mediatè ſiue immediatè, ſiue partialiter, ſiue totaliter, imperatur ea attritio ab affectu imperante confeſſionem externam, qui, vt iam oſtendimus, venialiter malus eſt. Quia verò poſſet adhuc reſponderi, eo tempore, ſuppoſitâ volitione confitendi externùs, ſolùm imperari attritionem interiorem ab alterâ volitione non peccandi, ac proinde non inferri, à volitione malâ imperari actum bonum. Contra Secundò, & meliùs, quia poteſt quis vnico actu totum illud velle, ſcilicet Deum non offendere mortaliter in eâ confeſſione, & ſimul eam æſtimationem acquirere; tunc autem ſimpliciter actus ille erit venialiter malus, & imperabit actum bonum; ergo poteſt actus malus imperare actum bonum.

Tertiò vniuerſaliter probo concluſionem à priori; nam licet ſoneè ad intentum voluntatis ſufficeret ſæpè imperare actionem externam, per quam ſolam videtur illa obtentura ſuum malum finem, & ad hanc actionem tam ſufficiat volitio interior mala aut indifferens quàm bona, nihilominùs tamen pro ſuo libitu voluntas poteſt ex intentione finis medium aliquod eligere, etiamſi illud non ſit neceſſarium ſimpliciter, ſed poſſit per aliud finis obtineri; alioquin numquam electio medij eſſet dicenda oriri ab intentione, niſi quando eſſet medium vnicum; quod haud dubiè falſum eſt; ergo voluntas poteſt ex affectu malo aliquem actum bonum imperare.

Doctrina quorumdã recẽtiorum examinatur. Priùs verò quàm proponam, quid poſſit contra concluſionem hanc ſpecialiter obijci (nam quæ contra omnes actus tam naturales quàm ſupernaturales obijci poſſunt ſectione ſequenti decidentur) diſcutienda eſt quorumdam recentiorum doctrina, qui admittunt in genere nobiſcum poſſe actum ſupernaturalem à malo imperari; dicunt tamen actum fidei ſupernaturalis non poſſe imperari ab actu etiam venialiter malo.

6 *An actus fidei poſſit imperari ab actu malo.* Quòd ſi ab eis petas quæ ſit ratio, cur nobiliſſimus actus amoris Dei ſupernaturalis poſſit imperari à vanæ gloriæ affectu, non verò actus fidei; reſpondent, nullam aliam eſſe rationem quàm naturam eius actus fidei, cui tale repugnat imperium. Colligunt autem eam repugnantiam ex eo, quòd Concilia requirant piam affectionem ſupernaturalem ad talem actum; ergo ſignum eſt eum non poſſe imperari ſufficienter ab actu naturali, etiam bono, multo ergo minùs ab affectu vanæ gloriæ in ſe malo. Hæc ratio non videtur ſatisfacere, quia nihil penitus declarat; & cùm longè ſit perfectior amor Dei ſuper omnia, videtur ſemper vrgere argumentum; Ille poteſt, ergo à fortiori poterit actus fidei, &c.

Quædam ſupponuntur. Pro deciſione huius quæſtionis aduerte, aliquos actus eſſe, quos voluntas pro ſuâ libertate poteſt immediatè exercere ſine omni præuio imperio reflexo; inter quos eſt amor Dei ſuper omnia; in his autem facilè intelligitur quomodo voluntas queat ſe determinare ad illos efficiendos per imperium reflexum, etiam malum: nam ſi independenter ab omni imperio poteſt eos elicere, à fortiori poterit, ſi alliciatur aliquo imperio. de quo paulò pòſt in ſolutione cuiuſdam obiectionis Patris Suarez. Alios verò eſſe actus, qui non ſunt ipſius voluntatis, ſed intellectus; & quia intellectus non poteſt ſe determinare, indigent ſemper imperio aliquo reflexo voluntatis; huiuſmodi ſunt omnes actus probabiles, & maximè actus fidei obſcurus, ad quem nullo modo intellectus trahitur ab obiecto propoſito.

Secundò ſupponendum eſt, actum voluntaris ſupernaturalem, quâ eſt volitio, pendere à cognitione, quâ verò eſt ſupernaturalis, pendere à cognitione ſupernaturali, quia naturalis non eſt ei ſufficienter proportionata. Quæ doctrina 7
independens omnino eſt à puncto præſenti de actibus imperatis & imperantibus; applicatur autem ad actus intellectus reſpectu actuum voluntatis: vt ſicut cognitio naturalis non eſt ſufficiens ad determinandam voluntatem pro ſupernaturali volitione, ita neque naturalis volitio ſufficiat ad determinandum intellectum ad aſſenſum ſupernaturalem obſcurum.

Hinc decido quid ſit circa actus fidei ſentiendum. Dico ergo Primò, aſſenſum fidei non poſſe ſufficienter determinari, niſi per actum ſupernaturalem, & eo ipſo bonum; & quoad hoc punctum non valere conſequentiam ab amore etiam nobiliori ad actum fidei. Ratio diſparitatis eſt, quia amor non pendet ab vllo præuio imperio; benè ergo poterit ex ſupererogatione impelli voluntas ad illum à naturali actu, & conſequenter etiam à malo, vt ſuperiùs inſinuaui: at actus fidei petit neceſſariò determinatiuum; & cùm ſit in ſe valdè perfectus & ſupernaturalis, exigit etiam proportionatum determinatiuum ſibi & ſui ordinis, ergo ſupernaturale.

Poteſt actus fidei imperari ab actu malo coniuncto cum piâ affectione. Secundò tamen dico, Si ſimul cum piâ affectione ſupernaturali iungatur aliquis actus malus, affectus v.g. inanis gloriæ, poterit ille actus ſimul cum piâ affectione propellere intellectum ad fidei aſſenſum; & tunc comparatur ille malus actus imperans fidem malo actui imperanti amorem ſupernaturalem; utru ambo actus ſe habent vt non neceſſarij, & ſolùm quaſi ex ſupererogatione concurrentes: neque vllam habet repugnantiam ille ſecundus quaſi impulſus; paſſim enim fit, vt licet intellectus aut voluntas ſint ſufficienter determinati, de nouo tamen adue-

niat illis aliquod aliud impulſiuum magis adhuc determinans aut facilitans.

8 Iuxta hanc limitationem intelligo quod multi docent, inter quos eſt Caietanus 2. 2. quæſt. 5. art. 2. imò Suarez dicit eſſe id commune inter Doctores, actum ſcilicet fidei ſupernaturalis poſſe ex affectu vanæ gloriæ imperari, non ita, vt ſolus hic affectus valeat hîc & nunc determinare intellectum, ob rationem datam, ſed quia poteſt adiungi piæ affectioni, & ſimul cum illâ allicere intellectum ad eum aſſenſum. de quo fuſiùs in materiâ de fide. Hoc ergo ſuppoſito ad obiectiones veniamus.

SECTIO TERTIA.

Obiectiones ſolutæ.

Prima obiectio. PRIMA deſumitur ex immediatè dictis: Non poteſt actus fidei ſupernaturalis imperari à ſolo actu malo, ergo nec poterit actus contritionis vel attritionis ſupernaturalis imperari à ſolo actu malo. Patet conſequentia, quia ad illum actum attritionis eſt neceſſarius actus ſupernaturalis fidei, qui proponat obiectum amandum vel deteſtandum per attritionem; ergo ſi non poteſt actus fidei imperari, nec poterit actus contritionis, quando vt hic imperetur debet etiam ille imperari; ergo malè ſuprà probaui poſſibilitatem eius imperij ex eo, quòd quis poſſit efficaciter imperare confeſſionem cum dolore requiſito ex affectu vanæ gloriæ. *Solutio.* Reſpondeo Primò, ſaltem poſſe imperari ex ſupererogatione modo explicato in actu fidei. Secundò, me iam ſupponere, quòd ſit excitatus actus fidei neceſſarius ad actus ſupernaturales, & tunc locum habere imperium malum actus ſupernaturalis. Tertiò, quia ipſam piam affectionem poteſt actus malus reflexè imperare; eſt enim de illâ eadem ratio quæ de amore Dei; nam poſitâ illuſtratione primâ ſupernaturali, quæ nobis libera non eſt, poteſt voluntas ſine imperio vllo reflexo elicere piam affectionem credendi, poterit ergo illam imperare ex ſuperabundantiâ, & ſic poterit remotè ipſum actum fidei & attritionis imperare; ſemper tamen ſuppoſitâ cognitione ſupernaturali nobis non liberâ, nec præuoliâ, & conſequenter nec imperatâ.

9 *Secunda obiectio.* Secunda obiectio ſit, Non poteſt annuere Deus malo hominis intento; nam etiamſi poſſit iure dominij occidere Ioannem v. g. ſi tamen ego ex inuidiâ & iniquo odio petam à Deo vt occidat Ioannem, non poteſt exaudire Deus eam orationem, & Ioannem ad inſtantiam meam occidere, quia eſſet cooperari malo; ergo ſimiliter quando ego ex malo fine volo habere actum amoris Dei ſupernaturalem, non poterit Deus producere illum amorem ſupernaturalem. Patet conſequentia, quia idem eſſet tunc, Deum concurrere ad illum actum, ac cooperari meo malo intento. quod (vt dixi) non poteſt Deus facere: dum enim me iuuaret ad ponendum illud medium, quo obtinerem malum finem à me intentum, iuuaret me ad ipſum malum finem, quod, vt dixi, omnino repugnat.

Soluitur. Reſpondeo negando conſequentiam; nam occidere Ioannem intuitu petitionis iniuſtæ, formaliſſimè eſt dare occaſionem vt mala petantur à Deo, & oſtendere ſe eorum auctorem; quod indignum eſt Deo; at quando voluntas cum concurſu generali in ordine ſupernaturali, quem habebat Deus iam ante paratum, ſe determinat ad amandum Deum ex vi imperij mali, Deus nec ſe oſtendit mali auctorem, nec exauditorem iniquarum precum. Non hoc vltimum; nam ibi nulla eſt oratio, quæ exaudiatur: non primum, quia cùm ille actus in eo caſu ſit intrinſecè propriè honeſtus, bonus, ac longè amabilior propter eam honeſtatem, quàm odibilis propter denominationem extrinſecam, rectè Deus poteſt illum producere, non attendendo ad hoc, quòd ſit imperatus à malo actu; ſed ad hoc, quòd etiamſi priùs malè ſit operata ea voluntas, iam tamen ex ſuâ libertate & auxilio generali ſe determinat ad nobiliſſimam operationem; ex quo capite digna eſt, quæ à Deo iuuetur; nec per 10
hoc intendit Deus, aut me iuuat, vt malum finem obtineam: nam, vt paulò pòſt dicam, actus ille imperatus non cauſſat malum finem, etiamſi ipſe à malâ intentione proueniat. de quo ſtatim. Porrò ex eadem inſtantiâ contra me allatâ confirmo ſolutionem; nam ſi, poſtquam quis à Deo petijt iniquè mortem inimici, aliquo nouo actu meritorio vellet illum occidere, occurrente iuſta cauſsâ mortis, poſſet Deus eum tunc ſpecialiter iuuare vt occideret; non quia attenderet Deus ad prius deſiderium iniquum, quo ille etiam hîc & nunc mouetur ad infligendam eam necem, ſed ad nouum actum honeſtum, quo mouetur ad concurrendum in mortem: nec deterretur Deus ab eo concurſu ratione mali intenti prioris, quod ibi admiſcet homo ille; id enim per accidens eſt reſpectu Dei, qui in eo malo intento non ſibi complacet; ideò nullo modo eſt ei malitia illa voluntaria.

Declaro ampliùs ſolutionem, oſtendendo diſparitatem inter Deum exaudientem preces, & eumdem concurrentem ad actum imperatum: etenim in primo caſu nullo modo ſe gerit tamquam cauſſa prima concurrens ad effectus determinata à ſecundâ. Ex quo capite diximus alibi, eum non poſſe dici propriam cauſſam peccati, quia non à ſe concurrit, ſed ad exigentiam naturalem creaturæ, ab eâ determinatus, vt dixi; non ergo ſe gerit hoc modo dum orationem exaudit, & intuitu illius aliquid concedit: gerit enim ſe vt cauſſa totalis & quaſi ſecunda, quæ ex complacentiâ, &, vt ſic dicam, voluptate, quam in eâ oratione habet, allicitur ad producendum id quod petitur; ſicut inter nos, qui mouetur alterius precibus & conſilijs, non ſe gerit vt cauſſa generalis & inadæquata, ſed vt totalis & particularis. Cùm igitur Deus non poſſit eſſe cauſſa particularis & adæquata peccati, nec poſſit ei oratio iniuſta & iniqua placere, quid mirum, ſi non poſſit annuere illi? at dum vi imperij ſeu actus mali, quo voluntas ſe determinat ad producendum actum ſupernaturalem, concurrit velut cauſſa vniuerſalis determinata à ſecundâ; hæc enim tunc non per exigentiam moralem in precibus aut honeſtate fundatam, ſed phyſicè exigit eum ſecundum actum; ſicut ignis applicatus exigit calefactionem; & ſicut eadem voluntas imperans alium actum naturalem exigit concurſum ad illum; ergo Deus illum concurſum tunc præbens gerit ſe vt cauſſa prima

ma determinata à ſecundâ : ex quo capite non repugnat illi etiam immediatè concurrere ad ipſum peccatum, moltò ergo minùs repugnabit concurrere ad rem in ſe ſupernaturalem & honeſtam. Quòd autem ratione ſupernaturalitatis eius actus ſit Deus cauſſa ſpecialis illius, parum obeſt; quia ſuppoſitâ priori volitione generali, quâ eleuauit hominem ad ordinem ſupernaturalem, tam hîc & nunc in hac occaſione ſolùm ſe gerit vt cauſſa vniuerſalis; eodem modo, quo poſtquam vniuerſaliter voluit, vt legitimus Sacerdos ſupra debitam materiam verba conſecrationis proferens poneret ibi Chriſtum, haud dubiè, quando aliquis nequam Sacerdos etiam grauiſſimè peccans ea verba profert, Deus concurrit ſupernaturaliter ad Chriſti poſitionem, non cooperans malæ illius voluntati; id enim Deo repugnat; ſed determinatus ex vi ſuæ vniuerſalis volitionis; & quia ipſa poſitio bona eſt in ſe. Hoc idem in præſenti caſu planè ſine vllâ differentiâ, vt ex ſe conſtat, dicendum eſt.

Tertia obiectio P. Suarez. Obijcies Tertiò cum Patre Suarez; qui licet diſp. 8. ſectione primâ probabilem iudicet noſtram ſententiam, numero tamen 18. cenſet abſolutè, non poſſe actum malum habere virtutem ad imperandum actum bonum. Id quòd ſic probat: Motiuum actus mali eſt valdè imperfectum, ergo non ſufficit ad excitandam voluntatem pro actu bono & ſupernaturali in ſe perfe-
11 ctiſſimo. Addit tamen Pater Suarez, ſi voluntas iam ſit excitata ad eum actum ſupernaturalem, rectè poſſe tunc gaudere de illo propter malum finem, ad quem iudicat vtilem eum actum ſupernaturalem; at in eo caſu non denominabitur malus ille actus ab eâ intentione, quia non procedit ab illâ, ſed habebit ſe per modum puri obiecti: ſicut ſi ego gauderem ob malum finem, quòd alter benè operatus eſſet, iſtud meum gaudium malum non denominaret malam vllo modo operationem alterius bonam.

Prima ſolutio. Reſpondeo Primò, minùs benè Patrem Suarea ob hoc argumentum vniuerſaliter negare actum vllum bonum, ſiue naturalis ille ſit ſiue ſupernaturalis, poſſe imperari ab actu malo: ſi enim ſpecialem inuenit Suarez difficultatem in ſupernaturali, non propterea vniuerſaliter debuiſſet id de naturalibus negare.

Secunda. Secundò addo, neque in naturalibus neque in ſupernaturalibus eſſe difficultatem vllam; quod enim ait, tam imperfectum motiuum non habere vim ad excitandam voluntatem, facilè ſoluitur. Pro quo aduerte, quod in materiâ de fide & alibi tradidi, & ſuperiùs tractans quorumdam recentiorum opinionem ſectione primâ obſeruaui, ſcilicet eo ipſo quòd voluntas ſit completa in actu primo per auxilium ſupernaturale, & per cetera requiſita ad eliciendum actum amoris v.g. ſupernaturalem, & iam non deſit niſi ipſa voluntatis determinatio, eo, inquam, ipſo poſſe facillimè intelligi, quo pacto per actum naturalem ſe determinet ad eliciendum eum ſupernaturalem: nam cùm pro ſuâ libertate potuiſſet ſe determinare voluntas nullo omnino præuio actu, vt ſupponimus, longè meliùs poterit, ſi accedat nouus ille imperans aut alliciens voluntatem, quantumcumque in ſe ſit naturalis & peccaminoſus: ſicut ſi ego habeo ea omnia requiſita ad actum ſupernaturalem, & ſum omnino liber hîc & nunc, poſſumque pro meo libitu determinari; quis dicet, non poſſe accedente tunc amici petitione me determinare, allectum aliquo modo eâ petitione ad id quod ſine illâ facere poteram? ergo non eſt vlla difficultas in eo, quòd concedatur, voluntatem hîc & nunc primò determinari ad eliciendum actum honeſtum, etiam ſupernaturalem, ex actu naturali & malo. Et hæc eſt communior ſententia, vt & ipſe Suarez fatetur ibi numero 53. vbi 12
pro eâ citat D. Thomam 1. 2. quæſt. 59. art. 7. Verùm arbitror D. Thomam ibi non tractare hanc quæſtionem, ſed aliam, de quâ nos egimus ſuprà, vtrùm ſcilicet intentio mali medij propter bonum finem ſit bona; agit enim ibi Diuus Thomas non tam de actibus imperantibus propriè, quàm de intentione & electione quæ reſpiciunt idem obiectum. *D. Thomas explicatur.*

Quarta obiectio. Quarta & vltima obiectio ſit: Deo verè & propriè diſplicet ille actus denominatus malus, licet ratio formalis, ob quam diſplicet, ſit ipſe actus imperans; ſicut verè & realiter diſplicet actio ipſa externa furti, licet motiuum præciſè ſit volitio mala interior, à quâ procedit ea actio. Atqui non videtur Deus poſſe ſupernaturaliter concurrere ad producendum id, quod verè & propriè odio habet, & in quo ſibi diſplicet, ergo non poterit concurrere ad actum eum ſupernaturalem.

Solutio. Reſpondeo conceſsâ maiori, negando minorem: etenim Deus verè & propriè concurrit ad conſeruationem hominis peccatoris, quem tamen odio habet propter peccatum in ipſo exiſtens: ſimiliter verè & propriè, & ſæpè etiam ſupernaturaliter, concurrit ad producendum nouum hominem, nouam animam, eamque infundendam in corpore; & licitum eſt à Deo petere filios, & interponere etiam Sanctorum interceſſiones; & tamen certum eſt, per productionem eius hominis ſeu filij produci nouum ſubiectum, quod denominatur peccans à peccato Adami iam huic homini moraliter intrinſeco: diſplicet etiam Deo illud ſubiectum magis fortè quàm actio externa mala; ergo ex hoc capite non repugnat, Deum ſupernaturaliter concurrere ad productionem actus in ſe boni, qui tamen diſpliceat ob denominationem extrinſecam malam. Ratio à priori iam eſt tacta ſuprà, quia tunc id, quod de nouo producitur à Deo, eſt verè bonum, quòd verò habeat eam extrinſecam denominationem mali, non eſt à Deo, ſed 13
à malâ volitione quæ præceſſit, cuiuſque Deus non fuit cauſſa; nec per productionem noui ſubiecti eius denominationis additur de nouo quidquam, quod propriam habeat rationem malitiæ.

SECTIO QVARTA.

Quid de actu naturali.

Ex his quæ de actu ſupernaturali dicta ſunt facilè intelligitur, quid ſit de naturali ſentiendum.

SVBSECTIO PRIMA.

Noſtra concluſio proponitur, & reſpondetur primæ obiectioni.

Poteſt actus naturalis bonus imperari ab actu malo.

DICO ergo PRIMÒ, poſſe actum naturalem bonum imperari ſiue determinatè ſiue indeterminatè ab actu malo, ſi alioquin (vt dixi initio ſectionis) non habent repugnantiam inter ſe ex alio capite duo illi actus. Hæc concluſio videtur ſufficienter probata in præcedentibus; neque in illius probatione quidquam occurrit addendum, ſolumque reſtat ſatisfacere obiectionibus aliquibus vtrique concluſioni communibus. Obſerua tamen priùs, me in hac concluſione non declaraſſe, vtrùm actus bonus poſſit aſſumi vt medium ad malum finem, ſeu, vtrùm poſſit imperari actus bonus ab intentione, quæ ſit mala ob finem malum; de quo paulò pòſt; ideò præcisè dixi, bonum actum poſſe imperari ab alio malo. quod ſaluatur optimè, ſi actus imperans non ſit malus à fine, ſed aliunde. Si v. g. Deus mihi prohiberet imperium reflexum amoris, non tamen ipſum amorem, in eo caſu per imperium illud ideò malum, quia prohibitum, poſſem imperare ipſum amorem bonum; quia tunc amor ille non ordinaretur ad malum vllum finem, quandoquidem ſupponimus nullum talem tunc intendi.

Actus malus non poteſt imperare actum bonum vt medium.

Hinc DICO SECVNDÒ, Si actus malus imperans habeat pro fine aliquid in ſe malum, & velit actu aliquo vti vt medio, ad obtinendum talem finem, non poſſe actum illum imperatum eſſe bonum, non quia à malâ intentione imperatur, ſed quia iam hîc & nunc efficitur ille actus cauſſa rei malæ, & vt talis amatur, ſi v. g. quis videns ex actu orationis ſequi mortem Petri, ex affectu erga mortem Petri imperaret actum orationis, etiam internum, in hoc caſu dico, talis actus eſſet etiam in ſe malus, ob rationem
14 proximè datam. quam ſtatim magis declaro. Ex duabus his concluſionibus facilè reſponderi poterit obiectionibus in contrarium.

Prima obiectio.

Et quidem prima ſit: Eo ipſo quòd finis ſit malus, medium redditur malum ab eo fine; nam ordinari ad malum, malum eſt. Reſpondent nonnulli diſtinguendo antecedens: Si medium ſit naturâ ſuâ ordinatum ad malum finem, concedunt antecedens; ſi verò medium ſit in ſe bonum, & per accidens hîc & nunc ordinetur ad malum finem, tunc negant illud vitiari à fine. Vnde cùm confeſſio & attritio imperata à vanæ gloriæ affectu ex ſe non ordinetur ad malum finem, non redditur mala, etiamſi per accidens hîc & nunc ordinetur ad vanitatem.

Impugnatur quorumdam ſolutio.

Hæc ſolutio non videtur poſſe ſuſtineri; nam etiamſi medium naturâ ſuâ non ordinetur ad finem, ſi tamen hîc & nunc cauſſat malum finem, neceſſariò debet eſſe hîc & nunc malum. V. g. actus orationis naturâ ſuâ non ordinatur ad mortem alterius; demus tamen iſtum caſum, quòd hîc & nunc ex meâ oratione ſequatur per accidens mors alterius, quatenus dum occupor in oratione non accurro, prout tenebar periclitanti extremè, procul dubio in iſto caſu actus ille orationis omnino eſſet malus. Ratio huius à priori eſt, quia vt aliqua res hîc & nunc ſit illicita & mala in ſe formaliter, non requiritur, vt ex naturâ ſuâ ſit cauſſatiua mali effectus; ſufficit enim ſi hoc habeat de facto hîc & nunc, etiamſi alijs vicibus ſeu in alijs caſibus id non habeat: ſic ludere, iacere ſagittam, &c. non eſt naturâ ſuâ cauſſatiuum peccati; ſi tamen hîc & nunc ex luſu aut iaculatione ſequitur etiam per accidens mors aut damnum aliud proximi, procul dubio luſus ille in ſe redditur illicitus & malus.

Soluitur obiectio.

Ideò reſpondendum aliter eſt ei obiectioni 15
Primò: Eſto concluſio non poſſet habere locum in electione & intentione, poſſe ſaltem, quando datur imperium reflexum directè volens actum internum, & non per modum electionis, vt in primâ concluſione dixi, ſi prohibitum eſſet reflexum imperium amoris, non tamen ipſe amor; rectè apparet, quomodo tunc peccaret in imperio, non in amore imperato, ſed potiùs in hoc, ſuppoſito malo imperio mereri poſſet, ſi imperium ſolùm veniale fuiſſet malum.

Alia ſolutio eiuſdem obiectionis. Quomodo actus imperatus per modum medij ab actu malo poſſit retinere bonitatem.

Reſpondeo Secundò, Quando actus imperatur per modum electionis retinere etiam poſſe bonitatem, ſi finis per illum actum conſequendus in ſe eſt bonus, & ſolùm intentio de illo fine ex modo tendendi eſt in ſe mala. Explico id exemplo vanæ gloriæ: gloria enim ſeu laus humana in ſe bona eſt, & affectus erga illam tunc ſolùm eſt malus, quando eſt nimius: quæ malitia non relucet in ipſo obiecto, ſed aliunde deſumitur; quomodo autem id fiat non eſt huius loci, aliquid paulò pòſt dicam; tunc ergo etiamſi ille affectus ſit malus, & imperet alium actum ex ſe bonum, tamquam medium vtile ad illum finem relinquet actum imperatum in ſe bonum, quia etiam hîc & nunc ille actus imperatus non eſt cauſſatiuus alicuius rei malæ, ſed honeſtæ ex ſe aut ſaltem indifferentis, nempe bonæ famæ: quod enim iudicetur ille diligens in ſuis confeſſionibus, ſine dubio obiectum in ſe honeſtum eſt; ergo in tali caſu non vitiatur actus imperatus ex malâ intentione, à quâ procedit. Quòd ſi malitia actus imperantis deſumatur ex obiecto malo volito tamquam fine, propter quod imperat actum ex ſe bonum, iam dixi in ſecundâ concluſione actum imperatum hîc & nunc vitiari, ita vt nullo modo ſimpliciter maneat bonus; quia eo ipſo quod imperatur hîc & nunc tamquam vtilis ad illum malum finem, hîc & nunc eſt cauſſatiuus illius mali finis, & eo ipſo hîc & nunc eſt malus non ſolùm antecedenter ex imperio, ſed conſequenter ex effectu quem cauſſat; vnde non ſolùm in hoc caſu tenetur voluntas ceſſare à malo imperio, ſed etiam dato eo imperio, ſi, vt ſupponimus, relinquit nouam libertatem ad actum imperatum, tenetur ceſſare etiam ab actu imperato, tamquam à cauſâ, ex quâ ſecuturum eſt malum aliquod, id eſt malus finis.
Quòd ſi finis non eſſet malus, ſed ſola intentio, 16
tunc ſuppoſitâ iam malitiâ intentionis, nullo modo teneretur ceſſare ab actu imperato, ſed potiùs eſſet optandum vt illum haberet; quia per ipſum nec augeretur malitia intentionis, quæ iam tota ſupponitur præexſtitiſſe, nec nouum malum inferretur extrinſecè, ſed potiùs poneretur actus ex ſe bonus, ergo non eſſet noua malitia in eius poſitione, ſed potiùs honeſtas. Per quam diſtinctionem videor perfectè declaraſſe totam hanc difficultatem.

Repli-

Replica.

Replicabis; Repugnat, vt quis ex affectu ali-
cuius finis eligat medium, niſi apprehendat il-
lud eſſe cauſſatiuum talis finis, ergo eo ipſo quod
actus malus eligat alterum actum propter ma-
lum finem, neceſſariò talis actus electus appre-
henditur vt cauſſatiuus finis, eo autem ipſo tam
ille actus electus eſt malus, & debet neceſſariò
omitti, ergo numquam poterit malus actus im-
perare alium bonum.

Solutio. Poteſt eſſe actus malus qui non habeat malum finem: talis poterit imperare alium bonum.

Reſpondeo Primò, poſſe dari aliquem actum
malum, qui non habeat malum finem, ſed vel
ea obiecto malo, vel quia reflexè prohibitus eſt,
ſit malus; & à tali ſaltem poterit imperari actus
bonus, nec tunc ordinabitur in finem malum,
iuxta caſum ſæpè poſitum, ſi Deus prohibuiſ-
ſet reflexam volitionem attritionis, non tamen
ipſammet attritionem: ſimiliter, ſi quis eodem
actu voluntatis imperaret actum bonum &
17 actum malum, tunc ille imperans, quia habe-
ret obiectum vnum malum, eſſet abſolutè &
ſimpliciter malus, & ab eo denominarentur
ambo actus imperati mali; non tamen propter-
eà alter, qui intrinſecè eſſet bonus, redderetur
etiam hic & nunc cauſſatiuus alicuius mali; re-
tineret enim ſuum bonum obiectum & finem;
& ſolus ille alius qui imperatur cum ipſo ordi-
naretur ad malum finem; ergo fieri poteſt vt
actus aliquis imperetur ab alio malo, nec tamen
ideò ſit cauſſatiuus obiecti illius mali, quod
per actum malum amabatur.

Alia ſolutio.

Reſpondeo Secundò ex dictis ſuperiùs, poſ-
ſe contingere actum eſſe malum, non ob rem
quam reſpicit vt finem, ſed quia illam præfert
alteri, aut amat inordinatè; quo caſu etiamſi a-
ctus imperatus ordinetur ad illam rem, non or-
dinatur ad malum vt tale, quia non ordinatur
ad illum exceſſum in intentione ipſâ inuentum;
qui ſolus exceſſus malus eſt; ſed præcisè ad
entitatem finis, quæ ex ſe etiam hîc & nunc
nullam habet malitiam.

Quomodo circa obiectum bonum poſſit verſari actus malus.

Quomodo autem circa obiectum ex ſe alioqui
bonum poſſit eſſe actus vitioſus, ob exceſſum
ſeu inordinatum modum amandi, petit alium
locum; breuiter tamen dico, id poſſe continge-
re, vel quia eâ intenſione nimiâ appetendi nocet
ſibi, aut retrahitur ab alijs actibus, quos hîc &
nunc tenebatur habere; vel ſi expreſsè eam rem
præferret alteri obiecto honeſtiori; vt ſi dice-
ret, Malo non torqueri in Purgatorio quàm non
peccare: qui actus non eſt malus, ex eo quòd
nolit torqueri, ſed ex eâ prælatione. Vnde ſi
iſte actus imperaret actum bonum, quo obtine-
retur, ne in Purgatorium veniret, haud dubiè
non fieret actus imperatus cauſſatiuus alicuius
mali, ſed ſolius fugæ Purgatorij, quæ in ſe bo-
na eſt; nam prælationem illam non cauſſaret
18 actus iſte imperatus, ſed habitam iam ſuppone-
ret in voluntate: ea enim prælatio non eſt obie-
ctum externum, ſed conſiſtit in modo ipſo in-
trinſeco actui amanti ſeu præferenti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ceteræ obiectiones ſolutæ.

Secunda obiectio.

SECVNDA obiectio ſit, Bonum debet eſſe ex
integrâ cauſſâ, malum verò ex quocumque
defectu; ergo licet actus imperatus ex ſe ſit bo-
nus; ſi tamen imperatur à malâ intentione, ab-
ſolutè manebit malus. Confirmatur: Repugnat
vnum eumdemque actum Deo placere & diſ-
plicere ſimul, prohiberi ſimul & ſuaderi; at
hæc habebit, ſi ſimul ſit bonus in ſe & malus
ab imperante, ergo non poteſt eſſe bonus &
malus.

Solutio. Bonitati intrinſecæ non repugnat malitia extrinſeca.

Reſpondeo, bonitatem intrinſecam require-
re, vt omnia intrinſeca ſint bona, & vt in eis
nullus ſit defectus; at non obeſſe huic bonitati
intrinſecæ cauſſam, à quâ procedit, eſſe malam,
& conſequenter ab illâ denominari extrinſecè
malum. Ad confirmationem faciliùs reſpon-
deo, Deum abſolutè complacere ſibi in eo actu,
quia abſolutè bonus eſt; diſplicere tamen Deo
cauſſam illius; & hoc eſt diſplicere eum actum
vt denominatum ab eâ cauſſâ; cuius rei innu-
mera ſunt exempla: gaudemus enim paſſim de
multis bonis effectibus ortis ex malâ cauſſâ,
diſplicet autem eorum cauſſa, & effectus
quatenus ortus ab illâ; id eſt, voluiſſemus vt hic
effectus ortus eſſet ab aliâ cauſſâ meliori, quia
noluiſſemus eam cauſſam malam exiſtere; ſup-
poſitâ autem illius cauſſæ exiſtentiâ, gaudemus
& optamus vt ſequatur talis effectus, qui in ſe
eſt bonus; ſic etiamſi fornicationem non liceat
optare, licet tamen eâ ſuppoſitâ optare vt naſca-
tur inde filius. & pro hoc poſſumus etiam licitè
Deum orare. Similiter dico, Deum prohibere
eam cauſſam, illa autem iam ſuppoſitâ ſuadere 19
ipſum effectum; ſic diſplicet Deo peccatum; eo
autem ſuppoſito optat & ſuadet, vt ſequatur
inde humiliatio, etiam ea quæ eſſentialiter ſup-
ponit peccatum.

Tertia obiectio.

Tertia obiectio ſit: Actus redditur abſolutè
malus ex malo effectu ab eo ſecuto, etiamſi ſit
effectus extrinſecus cauſſæ; ergo etiam reddetur
malus à cauſſâ malâ & extrinſecâ ipſi actui.

Soluitur.

Reſpondeo negatâ conſequentiâ. Diſparitas eſt
manifeſta, quia cauſſare malum eſt abſolutè &
ſimpliciter malum; & inde fit, vt non ſolùm
ipſum malum ſecutum prohibeatur, ſed etiam
cauſſa illius, quia illa affert ſecum illud malum
morale; & ex hac continentiâ mali hîc & nunc
prohibetur in ſe ipsâ illa res, quæ aliàs fuiſſet
bona: at per hoc, quòd cauſſetur ab actu malo,
nullum ſequitur malum in re cauſſatâ, imò po-
tiùs bonum, vt dixi; vnde ſuppoſito malo præ-
cedenti, nullo modo prohibetur effectus inde
prouenienſ, quin potiùs optandus eſt, vtpote
quodammodò corrigens præcedentem mali-
tiam; ergo non benè infertur, Cauſſa redditur
mala ex malo effectu, ergo è contrario effectus
redditur malus ex malâ cauſſâ: ſic humiliari
ex commiſſo peccato bonum eſt; at humiliari
vt ſequatur peccatum, ſine dubio peccatum eſt.

Quarta obiectio.

Quarta obiectio: Eleëmoſyna exterior, licet
in ſe ſit bona, omnino tamen vitiatur ab actu
malo, à quo procedit; ergo actus imperatus et-
iam fiet omnino malus ab actu malo, à quo
oritur. Nego conſequentiam.

Soluitur.

Diſparitas eſt
manifeſta, quia eleëmoſyna exterior formalem
bonitatem non habet niſi ab actu à quo oritur;
quid ergo mirum, ſi, cùm præcisè oritur ab
actu malo, ſolùm etiam denominetur ab illo
malo? at actus interior imperatus habet pro-
priam bonitatem formalem, quam retinet ſimul 20
cum eâ denominatione extrinſecâ malâ; vnde

ſit

Poteſt eadem actio exterior eſſe bona & mala.

ſi hîc & nunc quis haberet duos actus interiores diſparatos, vnum bonum, alterum malum, & vterque imperaret eam eleëmoſynam, non dubium, eam fore exteriùs ſimul bonam & malam: bonam reſpectiuè ad bonam volitionem à quâ procedit; malam reſpectiuè ad malam, licet hoc habeat multum de quæſtione de nomine, an poſſit abſolutè tunc dici bona & mala. de re enim certum eſt (ſuppono ſolùm venialiter eſſe malam alteram volitionem) illum hominem apud Deum promereri poſſe gloriam per illam eleëmoſynam, & ſimul pœnam aliquam Purgatorij, reſpectiuè ad duas eas volitiones diuerſas. de quo puncto nonnihil infrà. Reſpondeo Secundò, retorquendo argumentum, & eodem exemplo confirmo meam ſententiam: Illa bonitas obiectiua, quam ex ſe habet eleëmoſyna, etiam manet, licet imperetur à malo actu; ſemper enim eſt in bonum naturæ rationalis, quia leuat miſeriam pauperis; ergo ſimiliter bonitas, quam ex ſe habet actus amoris Dei, manebit, etiamſi imperetur ab actu malo; atqui habet bonitatem formalem; ergo hæc manebit ſimul cum eâ denominatione.

Quinta obiectio.

Quinta obiectio ſit: Actus vt ſit bonus, debet habere pro obiecto honeſtatem quâ talem; atqui eo ipſo, quòd actus imperans eſt malus, etiam imperatus eſt malus reſpectiuè ad imperantem, ergo non poteſt voluntas illum amorem hîc & nunc elicere quà honeſtum.

Solutio.

Reſpondeo, æquiuocationem hîc grauem committi; nam prohiberi mihi amorem Dei reſpectiuè ad imperium reflexum, nihil aliud penitus eſt, quàm prohiberi ipſum imperium, per quod nihil omnino innuitur de prohibitione amoris in ſe; ideò ille amor tam manet tunc in ſe bonus & meritorius, quàm ſi imperium reflexum illius non fuiſſet vllo modo prohibitum, ſed potiùs expreſsè
21 etiam imperatum. Id quod contingit paſſim; vix enim vllum obiectum eſt, quod non ſit prohibitum in ordine ad aliquem actum. Deus enim eſt prohibitus in ordine ad odium, in ordine verò ad amorem non eſt prohibitus; quod rigoroſè loquendo nihil aliud ſonat, quàm odium eſſe prohibitum, amorem verò non; nec ideò vllo modo abſolutè dici poteſt, ipſum obiectum in ſe eſſe prohibitum; ergo optimè poterit tunc voluntas, licet peccet eliciendo imperium reflexum amoris, operari, benè tamen moraliter eliciendo immediatè amorem: qui procul dubio inuenit in Deo ſufficientem honeſtatem, ob quam illum amet, & à quâ reddatur honeſtus moraliter.

SVBSECTIO TERTIA.

Noua quorumdam argumenta.

Doctrina aliquorum recentiorum. Eorum fundamentum.

RECENTIORES nonnulli negant, fieri poſſe vt vllus actus bonus imperetur reflexè ab actu malo; imò addunt neque indifferentem poſſe. Fundamentum illorum eſt quod in obiectione quartâ tetigi: nam bonum ex integrâ cauſsâ, quod in moralibus maximè locum habere dicunt: ergo bonus actus habere debet non ſolùm circumſtantias ex parte obiecti bonas, ſed ne ſit aliquis finis extrinſecus malus. quod etiam ſuo modo applicari poteſt ad actum indifferentem; qui vt indifferens ſit, non debet ex vllo capite vitiari. Viderunt hi difficilem eſſe hanc doctrinam, ideò addiderunt ſe eam tradere, ne cogantur docere contra communem opinionem Theologorum, poſſe actum bonum in malum finem reflexè ordinari; adduntque etiam de ipſo actu charitatis non eſſe vllam rationem, quæ conuincat, illum non poſſe ordinari in finem venialiter tantùm malum. De ſubſtantiâ opinionis ſatis hucuſque diximus. Argumentum autem horum mihi eſt valdè mirabile; in quo videntur duo valdè diuerſa inter ſe confundi: aliud enim eſt, malum eſſe ex quocumque defectu & bonum ex integrâ cauſsâ; aliud autem, intrinſecè bonum ordinari in malum finem. ex eo enim axiomate ſummùm rectè infertur, eam bonitatem intrinſecam non futuram tunc ſimpliciter bonam; at non probatur vllo modo tunc non poſſe eam imperari. Imò magis conformiter ad axiomata diſcurremus, ſi dicamus tunc intrinſeca eius actus eſſe bona; hîc tamen & nunc ob vitium extrinſecum non eſſe bona abſolutè. Sicut auditio exterior Sacri ſine dubio in ſe bona eſt & actus religionis; neque id ei tollit, qui ordinat illam ad finem malum, licet tunc efficiat, vt ratione eius ordinationis tota illa non ſit hîc & nunc 22
bona, omnibus conſideratis.

Doctrina aliata non videtur cohærens.

Neque video quare mutare debeat ſuum intrinſecum finem volitio ambulandi ob recreationem, ſi ea volitio reflexè ametur ob vanitatem; volitio autem ambulandi ob furtum poſſit permanere cum ſuo fine, etiamſi reflexè ordinetur ad finem vanitatis: certè tam benè cohæret finis intrinſecus recreationis cum fine vanitatis, quàm finis furti cum eodem fine vanitatis; ergo ex parte finium non eſt repugnantia maior in vno caſu quàm in altero; ſiue ambo ſint mali, ſiue vnus bonus, alter malus. Nam benè poſſum amare ſimul vnam rem bonam, & alteram malam, dummodò in ſe alioquin non ſint contrariæ.

Reijcitur.

Ex parte verò imperij non eſt maior repugnantia, quia vtrobique ſe habet extrinſecè; ergo non poteſt vlla probabilis ratio aſſignari, cur in vno caſu mutari debeat intrinſeca eſſentia actus imperati, in alio verò non; ſiue in vno mutetur denominatio boni, quia hæc pendet ab omnibus circumſtantijs; in alio verò caſu non mutetur, quia anteà non erat ea denominatio boni; ſiue in neutro mutetur. quod omnino per accidens eſt ad punctum præſens.

Quæ de actu bono dixi eodem modo intelligenda ſunt de actu indifferenti: vbi admitto libenter his recentioribus, ſi ex illo axiomate, *Bonum ex integrâ cauſsâ, & malum ex quocumque defectu*, inferretur, non poſſe actum bonum imperari à malo, fore vt nec indifferens poſſet imperari: in quo puncto valdè hi laborant, vt oſtendant eamdem eſſe rationem de vtroque; vnde argumentantur ſemper ad hominem contra aliquos alios ex bonis actibus ad indifferentes; per quod tamen nullatenus probant, abſolutè vtriſque id negandum. Vtrùm autem in actu charitatis ſit ſpecialis aliqua ratio repugnantiæ, aut etiam in actibus ſupernaturalibus, diximus ſuprà. Quæ tamen intelligenda ſunt, quando actus ipſe bonus non habet aliunde repugnantiam ſpecialem cum malo: vt

v.g.

v.g. voluntas non peccandi vllo modo non poteſt imperari ab vllo actu malo, quia ea eſt contraria omni actui malo, vt & ſuperiùs bis obſeruaui. Loquimur ergo de actibus, qui alioquin inter ſe non habent contrarietatem; ſolùm enim quæſitum eſt, an ratione imperij tales actus repugnent.

SECTIO QVINTA.

Vtrùm è contrario actus malus poßit imperari ab actu bono.

23 *Quæſtio eſt de duplici imperio.*

QVÆSTIO hæc ex vno capite præcedenti facilior, ex altero difficilior longè eſt. Duplex ergo imperium voluntatis intelligi poteſt, vt & in præcedentibus inſinuaui: vnum determinatum, quo voluntas dicit, Volo habere odium Dei, amorem Dei, blaſphemiam, &c. aliud eſt indeterminatum imperium, quo hunc vel illum actum vellet voluntas; vt ſi diceret, Volo habere iam vel odium vel amorem Dei.

Varij ſtatus quæſtionis.

Iuxta has duas acceptiones duplex eſt in præſenti difficultas. Prima, an poſſit actus bonus imperare determinatè actum malum interiorem. Secunda, an ſaltem indeterminatè poſſit bonum vel malum. Quæ difficultas extenditur etiam ad actus externos; ideò non ſunt ab eâ liberi, qui imperium voluntatis in ſuos actus negant. Etenim inquiri etiam poteſt, an in duo obiecta externa, vnum malum, alterum bonum, v. g. mendacium & eleëmoſynam, poſſit actus, qui bonus ſit, ferri diſiunctiuè: v. g. Volo vel honeſtatem eleëmoſynæ propter ſe, vel mentiri, aut iurare falsò. & vt difficultas magis ſit vniuerſalis, ideoque maioris momenti, eam ad intentionem & electionem extendo; habet enim ibi tunc locum, quando voluntati proponuntur duo media ad aliquem finem alioqui honeſtum æquè vtilia; vnum malum, alterum bonum; v.g. ad dandam eleëmoſynam pauperi, ei dare ex propriâ vel ex alienâ pecuniâ, quam videt ſe hîc poſſe furari; an tunc non ſe determinando ad bonum medium poſſit dicere ea electio, *Volo dare eleëmoſynam ſiue ex proprijs ſiue ex alienis; de quo poſtea decernam:* vel certè intentio ſolùm dicat explicitè, *Volo dare eleëmoſynam*; virtualiter verò & interpretatiuè, quia duo ea media propoſita fuerant, intelligatur velle illam diſtinctionem, *Siue ex alienis ſiue ex proprijs.*. Hæc ſecunda difficultas de volitione vagâ difficilis eſt; prima verò de determinatâ facilis.

24 *Actus bonus non poteſt determinatè imperare actum malum:*

Sit ergo PRIMA CONCLVSIO: Non poteſt vllo modo voluntas bona determinatè efficaciter velle actum malum. Patet manifeſtè, quia, vt diximus ſuprà, omnis volitio efficax obiecti mali redditur ab illo mala; ſed actus imperans formaliter habet pro obiecto actum imperatum, ergo ſi hic ſit malus, neceſſariò & imperans malus erit; eodem planè modo quo volitio interior de actione externâ malâ eo ipſo mala eſt. & in hoc puncto omnes omnino conueniunt; nec video, cur ſit in eo ampliùs hærendum.

& probabilius, neque indeterminatè.

SECVNDÒ DICO, Licet non poſſet omnino efficaciter redargui, qui doceret, actum bonum poſſe velle indeterminatè modo explicato actum malum vel bonum; nam & Deus ipſe per voluntatem generalem, quâ parat concurſum generalem pro nobis, vult indeterminatè actum bonum & malum, vt fusè agens de prædeſtinatione & in Philoſophiâ dixi; nihilominùs longè videtur probabilius, eiuſmodi imperium eſſe malum. eſt autem difficile rationem reddere eius malitiæ.

Recentiores, apud quos hanc quæſtionem præcisè inuenio motam, ſic argumentantur: Actus ille imperans habet vim tollendi libertatem ad actum malum: ſi enim dato eo imperio voluntas omittat actum bonum, procul dubio neceſſitabitur ad malum habendum: quæ neceſſitas non poteſt tribui ipſi omiſſioni actus boni, ergo actui imperanti; ergo formaliter ille erit malus; nam neceſſitare ſeu cogere ad malum malum eſt.

Probatio quorundam recentiorum reijcitur.

Hæc ratio leuis eſt; ſupponit enim in primis rem dubiam, ſcilicet imperium illud tollere libertatem; quod à multis negatur; licet illud dicant omnino determinatum. Secundò, malè dicit, in eo caſu, ſi omittatur actus bonus, non poſſe ei omiſſioni tribui neceſſitatem ad alterum; cùm enim voluntas tunc videat ſe ad vnum è duobus teneri, certè dum vel per puram omiſſionem vel per actum poſitiuum dicit, Nolo hoc, eo ipſo manifeſtè ſe determinat ad aliud; ideò ea omiſſio eſt virtualiter & interpretatiuè volitiua eius determinationis ſecundæ ad ma-
lum, non aliter quàm ſi ego cogerem aliquem, 25
vt vel hanc vel illam viam ingrederetur, & ille tunc diceret, Nolo hanc; certè tunc ſe ibi virtualiter determinaret ad alteram.

Soluitur replica.

Replicari poteſt: Saltem partialiter tunc determinat illud imperium; atqui non licet vel partialiter determinare ad malum, ergo. Reſpondeo conceſsâ maiori, negando minorem; vt patet manifeſtè in ſententiâ negante poſſibilem puram omiſſionem; quæ pro præſenti difficultate debet admitti: Deus enim tunc dans homini libertatem ad amorem Dei vel odium, cogit ſaltem remotè & indirectè illum ad vnum è duobus illis actibus, quia, vt ſuppono, non habet ad alios auxilium, & tamen nullus dicit eam volitionem Dei eſſe malam; & hunc ipſum caſum debemus nos fateri poſſibilem, etiamſi ordinariè puram omiſſionem admittamus. Multæ aliæ inſtantiæ pro eâ veritate adduci poſſunt. Ratio à priori videtur eſſe manifeſta, quia ea determinatio eſt valdè remota, & adhuc totam libertatem ad omiſſionem mali relinquens voluntati; at ſecunda determinatio voluntatis, præuisâ priori remotâ ſeu diſiunctiuâ neceſſitate, eſt, quæ immediatè & vltimò determinat ad malum, ideoque ea eſt quæ propriè participat inde malitiam. Hinc, antequam efficacem concluſionis noſtræ probationem proponam, obſeruo, intentionem illam, quæ non dicit quidquam de malo & bono medio, ſed præcisè amat honeſtum finem, etiamſi præuideat illud tam per bonum quàm per malum medium poſſe obtineri, non eſſe vllo prorſus modo malam ex illâ quaſi virtuali volitione mali vel boni medij; nam illa nihil aliud eſt re ipsâ, quàm quòd voluntas debeat ex vi eius intentionis vnum è duobus eligere; per hoc autem illa inten-
tio non neceſſitat ad malum, cùm abſolutè om- 26
nino liberum relinquatur voluntati, etiam poſt intentionem, nullo modo ſe determinare ad

actum

actum malum; vt in exemplo de Deo paulò antè conſtat; imò in omnibus præceptis tam negatiuis quàm poſitiuis idem fateri debemus; ſemper enim petunt aliquam actionem vel omiſſionem, cuius poſitio debet fieri per vnum è tribus actibus bonum vel malum, vel indifferentem: ergo ea præcepta cogunt ad eam diſiunctionem, & tamen non ideò quidquam habent de malitiâ, quia re ipſâ totam libertatem relinquunt ad omiſſionem actus mali vt talis; ergo ea intentio, cùm non habeat aliud caput, vnde poſſet ei tribui malitia (quia, vt ſuppono, non afficitur expreſsè erga illam, neque eam amat:) quàm eam remotam & vagam determinationem ad bonum vel malum, quam iam oſtendimus non eſſe malam, abſolutè poterit eſſe bona ex hoc capite, ſi aliunde malitiam non contrahat. de quo iam non ago. hoc poſito,

Melior probatio concluſionis.

Ad probationem concluſionis noſtræ redeamus; ea verò ſit, imperium illud, *Volo amorem vel odium*, æquiualet huic actui, *Volo amorem, ſi non odio habeam*, & *Volo odium, ſi non amem*; at dicere, *Volo odium, ſi non amem*, eſt actus omnino malus, ergo imperium illud malum.

non ſatiſfacit.

Adhuc tamen mihi hæc probatio non ſatiſfacit; nam licet actus diſiunctiuus quoad vim determinandi æquiualeat illi explicationi, quia cogit voluntatem vt vnum è duobus eligat; in modo tamen volendi non dicit formaliter id quod in obiectione ponitur; ſed ex naturâ ſuâ eſt quidam affectus erga illa duo obiecta, non præferens vnum alteri; debet ergo aliunde eius malitia oſtendi. Vide quæ dixi agens de voluntate generali Dei; vbi probaui, non æquiualere formaliter ei diſiunctiuo actui.

Alia concluſionis probatio:

Sit ergo melior probatio: Tale imperium non magis amat obiectum bonum quàm malum; ergo non eſt maior ratio, cur debeat à bono accipere bonitatem, & non potiùs à malo malitiam, imò quia bonum ex integrâ cauſsâ, malum ex quocumque defectu, videtur citiùs in-
27 ficiendum à malo, quàm ab altero perficiendum. Hoc argumentum magis accedit ad rem, & euidenter probat, ſi actus imperans non reſpiciat aliud obiectum quàm eos actus imperatos, non poſſe eſſe bonum, quia non poteſt ſimul eſſe bonum & malum; oſtendi enim vniuerſaliter, ea duo repugnare vni eidemque actui, ergo.

non conuincit.

Addo tamen, adhuc non omnino conuincere, quia reſponderet quis, illud imperium reſpicere finem aliquem alium honeſtum propter ſe, & ratione illius habere ſuam honeſtatem, à medijs autem nec deturpari, nec perfici.

Efficacior ratio concluſionis.

Probabilior ergo & efficacior ratio concluſionis primæ ea eſt; nam tale imperium verè eſt amor obiecti mali; & quidem ita erga illud afficitur, ac ſi determinatè illud amaret. Nam quòd illud amet quaſi ſub diſiunctione, ſolùm denotat quòd paulò antè dixi, non præferri illud bonum alteri, aut non poſthaberi. Atqui eo ipſo quòd quis afficiatur erga obiectum malum, malè operatur, licet non afficiatur plus erga illud quàm erga bonum ipſum; nam æquè affici erga malum ac erga bonum ſine dubio eſt moraliter malum; ergo actus ille erit moraliter malus.

Hinc apparet differentia inter hunc actum & intentionem efficacem, de quâ ſuperiùs; nam ea intentio non afficitur erga medium malum, ſed ſolùm erga finem honeſtum; circa media verò habet ſe purè præciſiuè in ratione amoris, licet habeat vim inferendi vnum ex illis: quæ vis, vt dixi, non eſt mala, quia omnino relinquit voluntati liberum, non ponere malum medium. At hoc imperium cùm habeat pro obiecto propriè & verè amato actus illos imperatos, & afficiatur verè erga illos; etiamſi vnum non præferat alteri, abſolutè contrahit malitiam illius obiecti; honeſtatem autem contrahere non poteſt, quia ea impeditur per alte- 28
rius malitiam: eodem modo quo vnus actus, qui determinatè imperaret duos, vnum bonum, alterum malum, nullam haberet à bono bonitatem, ſed à malo malitiam, quia bonum ex integrâ cauſsâ, malum verò ex quocumque defectu.

SECTIO SEXTA.

Obiectiones ſolutæ.

Prima obiectio.

DICES Primò, Si homo neceſſitatus eſſet ad eligendum hoc obiectum bonum vel illud malum, poſſet ſine culpâ reflexè dicere, Ego volo vnum ex his duobus facere; cùm enim ad id teneatur phyſicè, cur non poterit velle licitè id, ad quod tenetur?

Solutio recentiorum.

Nonnulli recentiores opinantur, omnino eo caſu licitam eſſe talem volitionem; negant tamen conſequentiam ad imperium vagum, quia hoc nullam ſimilem ſupponit neceſſitatem quâ cohoneſtetur, erit ergo abſolutè malum.

Reijcitur.

Ego tamen iudico non conſequenter eos auctores diſcurrere; nam in vtroque caſu eſt eadem ratio, ſi attentè quis eam ponderet. Sicut enim in vno ſupponimus, hominem teneri ad hoc vel illud; ideoque dicitur licitum eſſe dicere, Volo efficere id ad quod teneor; ita in altero caſu, eſto ſine obligatione, licitum tamen eſt eidem homini, vnum è duobus accipere; non dico eſſe licitum quemlibet accipere, ſed vnum è duobus; ergo ſi tunc imperium dicat, Volo vnum ex his duobus, non poterit inde eſſe peccaminoſum, quia re ipſâ nihil aliud videtur velle quàm illam diſiunctionem, quæ vt talis eſt ſibi licita.

Confirmo Primò: In priori caſu, etiamſi phyſicè ſit determinatus ad vnum è duobus actibus, altero bono, altero malo, non tamen proptereà quilibet eſt ei licitus, ſed vnus tantùm; ergo ſi ob neceſſitatem phyſicam, quæ mala non eſt, poteſt ſine peccato reflexè velle vnum è duobus, ita ob licentiam (vt ſic dicam) phyſicam poterit dicere, Volo vnum è duobus, quandoquidem in vtroque caſu moraliter non eſt licitus niſi vnus determinatè, ille ſcilicet qui eſt bonus; & ad diſiunctionem in vno eſt licentia, ſicut in alio neceſſitas.

Allata ſolutio efficacius impugnatur.

Confirmo Secundò, & efficaciùs, quia quan- 29
documque homo habet libertatem contrarietatis, imò & contradictionis, ſufficientem tamen ad peccandum, ſemper eſt phyſicè determinatus diſiunctiuè ad vnum ex duobus: vel enim debet omittere actum malum, vel efficere ipſum actum malum; vel è contrario, debet omittere actum bonum ad quem obligatur, vel debet elice-

elicere ipſum actum bonum, ergo eſt determinata voluntas ad omiſſionem malam & ad actum bonum diſiunctiuè; aut è contrario ad omiſſionem bonam ſeu indifferentem; quod pro præſenti idem eſt; & ad actum malum diſiunctiuè. Nec excogitari poteſt vnquam caſus, in quo, ſi libertas ad peccandum ſit, non detur eiuſmodi neceſſitas ad vnum è duobus, ad malum & indifferens ſeu bonum. Iam enim oſtendi ſuprà (quod hi recentiores non videntur in præſenti notaſſe) eamdem omnino eſſe difficultatem de volitione reflexâ duarum actionum externarum, quæ eſt in actione & omiſſione vnius vel indifferentis bonæ vel alterius malæ; ergo ſi quando eſt ea determinatio diſiunctiua, licitum eſt imperium reflexum de bono & malo actu diſiunctiuè, ſemper erit licitum efficaciter diſiunctiuè imperare actionem malam & bonam. Malè ergo dicunt, id non eſſe licitum in vno caſu, ſecùs in alio.

Soluitur obiectio. Meliùs ergo reſpondetur negando antecedens in omni omnino caſu; nam licet homo phyſicè teneatur, id eſt, poſſit hoc vel illud, & nihil amplius, non tamen propterea per actum voluntatis licitè poteſt totum id amare quod phyſicè poteſt amplecti; debet ergo tunc dicere, Volo obiectum bonum determinatè: quòd ſi dicat bonum vel malum, quia iam extendit ſuum affectum efficacem ad malum, & quidem æquè potenter ac ad bonum, omnino peccat.

30 *Secunda obiectio.* Dices Secundò, Simplex complacentia in re malâ non ſufficit ad peccandum per ſe loquendo; maximè quando præſcinditur ratio malitiæ; ergo ex eo quod imperium efficax vagum ſit quædam complacentia in malitiâ, non ideò erit malum. Deinde ex eo quòd habeat vim quaſi phyſicam inferendi vnum ex duobus, quia tamen ea vis eſt ſubordinata voluntati, non erit etiam malum, vt ex dictis concluſione ſecundâ de intentione efficaci conſtat; ergo nullum caput reliquitur, vnde poſſit eſſe malum. *Confirmatur.* Confirmo & declaro: Ideò affectus efficax erga obiectum malum malus eſt præ ſimplici complacentiâ, qui eſt executiuus eius obiecti mali, quod non habet complacentia ſimplex: atqui imperium efficax vagum præ ſimplici complacentiâ non habet vim executiuam obiecti, niſi indeterminatè, & eo modo quo poteſt voluntas Dei honeſtiſſima habere, ſi me prædeterminaret vel ad odium vel ad amorem; ergo illud imperium quà efficax nihil habet vnde ſit malum; quà inefficax autem non neceſſariò eſt malum, ergo.

Soluitur. Obiectio hæc ſat difficilis eſt; ei reſpondeo negando conſequentiam, à ſimplici complacentiâ ad præſens imperium. Ad probationem dico, duo ea prædicata, quæ ſunt in imperio vago, poſſe reperiri ſeorſim ſine malitiâ; vnum in ſimplici complacentiâ, alterum in intentione efficaci finis obtinendi per hoc medium bonum aut illud malum, quæ non amet explicitè media, vt dixi ſuprà. *Reſpondetur ad confirmationem.* Et vt eadem viâ ad confirmationem reſpondeamus, admitto libentiſſimè etiam in voluntate diuinâ, dante mihi concurſum præciſè ad actum bonum vel malum, reperiri illud prædicatum inferendi quaſi phyſicè hunc malum vel illum bonum actum, ſine vllâ
31 tamen malitiâ; nego verè ideò poſſe fieri, vt ea duo prædicata coniungantur in alio actu, non faciendo vnum totum malum; non enim omnia, quæ ſeparata, ſunt bona continuò, ſi coniungantur in vnum, bona ſunt. Cuius rei innumera ſunt exempla. Dicat Petrus, Nolo audire primum Sacrum; dicat alter, Nolo ſecundum; tertius dicat, Nolo tertium, loquor die feſto, & pono non eſſe plura Sacra; certè quilibet actus ex illis eſt indifferens: ſi tamen vnus indiuiſibilis diceret ſimul quidquid illi tres, eſſet malus. Idem facilè poſſet in multis alijs inſtantijs oſtendi. Ergo ad rem noſtram dico, Etiamſi ea vis inferendi vnum ex illis actibus, ſi ſeorſim ſumatur, non ſit mala, & complacentia ſimplex in actu malo, ſi ſola eſt, non ſit mala, non tamen inde rectè inferri, vtramque ſimul in eumdem actum incidentem non eſſe malam. Ne tamen videar ſine ratione aſſerere eam coniunctionem eſſe malam,

Alia ſolutio eiuſdem obiectionis. Secundò reſpondeo negando, ſolùm ea duo prædicata coniungi in vno actu: etenim affectus erga illud obiectum non eſt ita tenuis, vt eſt in ſimplici complacentiâ, ſed nimiùm vehemens, ſequiturque ex eâ vehementiâ vis inferendi ſuum obiectum; vnde affectus ille etiam in ratione affectus conſideratus eſt malus, quia eſt omnino reſolutus circa malitiam, etiamſi, vt dixi, non præferat illam bonitati: at ſimplex complacentia, quia non habet eam vehementiam, poteſt præſcindere à malitiâ ex parte obiecti; id quod habet ex modo quo fertur circa ſuum obiectum; quapropter non eſt mala.

Hinc ad confirmationem dico, affectum efficacem non ideò præciſè, quòd inferat determinatè actum, eſſe malum, ſed quia eſt tam vehemens affectio erga illud obiectum, vt valeat inferre eum actum; cùm autem imperium, licet ſit vagum, habeat quidquid de vehementiâ eſt in actu determinato; licet, quia fertur etiam circa aliud obiectum, non cogat determinatè ad hoc, ideò habet quæ ad malitiam ſunt neceſſaria.

Obijcies Tertiò, & ſit replica contra datam 32
Tertia obiectio. ſolutionem, Deus dum parat auxilium verè habet complacentiam in bono opere, & ſimul in malo diſiunctiuè (vt ſuppono ex loco ſæpè citato de concurſu generali Dei) & ſimul ea complacentia eſt talis, vt neceſſitet ad vnum è duobus, ergo habet quidquid in imperio vago, de quo agimus, reperitur; & nihilominùs honeſtiſſima eſt, ergo nec imperium vagum actus boni vel mali malum erit. *Soluitur.* Reſpondeo, volitionem diuinam eſſe ſimplicem tantùm complacentiam in obiecto malo, & quidem ſecundùm quid; nam, vt ſuo loco dixi, ex ſe Deus tantùm afficitur erga bonum opus, malum autem nec quidem inefficaciter abſolutè amat, ſed ſolùm, *ſi aliter non poſſit eſſe*, ſeu quia tenetur tamquam cauſſa vniuerſalis ad illud concurrere: quod verò dicitur, eam volitionem diuinam eſſe efficacem, eò quòd neceſſariò infert vnum è duobus, ſicut imperium vagum, facilè negatur; non enim ea volitio quidquam infert: ſed voluntas hominis libera, quæ determinat Dei omnipotentiam, illa eſt, quæ infert poſteà hunc vel illum actum; ideò ſi præciſè volitionem Dei concurrendi ſpectemus, nihil ſequeretur vlteriùs; ergo illa non eſt efficax, ſed omnino inefficax, & quidem (vt dixi) eſt quaſi violenta volitio eius

actus mali. At imperium, de quo nunc agimus, & eſt omnino in ſe efficax, habens ex ſe vim ad determinandam voluntatem; & aliunde eſt aſſenſus & complacentia vehemens & omnino voluntaria erga malitiam; quid ergo illi poteſt deeſſe ad hoc, vt in ſe mala ſit?

Vltima obiectio. Objicies vltimò: Homo poteſt verè dicere ſine vllo peccato, Ego ſum cras facturus vnum ex his duobus, bonum vel malum; ergo poteſt etiam dicere, Volo vnum ex his facere; atqui velle vnum ex his duobus, eſt velle diſiunctiuè, ergo. *Soluitur.* Reſpondeo *τὸ vnum ex duobus* ſumi poſſe dupliciter; vel, Faciam bonum opus, quod
33 eſt vnum ex illis duobus, ſeu vnum ex illo complexu; & hoc haud dubiè proponere poteſt ſine culpâ: vel ſonat, Faciam hoc vel illud; id eſt, æqualiter erga vnum ex his duobus afficior. & in hoc ſenſu ex parte voluntatis non poteſt id ſine peccato admitti; intellectus verò de futuro benè id poteſt affirmare, quia in intellectu non eſt peccatum, imò ſi ſciret ſe peccaturum, ſine peccato poſſet dicere, *Ego cras peccabo.* Ratio dubitandi initio poſita, quæ deſumebatur ex concurſu generali Dei, paulò antè explicata eſt. Et ſatis de hoc imperio.

SECTIO SEPTIMA.

Quæ voluntas ſufficiat ad dandum alijs actibus bonitatem vel malitiam.

DIFFICVLTAS hæc oritur è præcedenti: cùm enim dixerimus vnum actum poſſe ab alio imperari, & denominari bonum aut malum, oportet explicare, qualis ea voluntas debeat eſſe, vt eam denominationem valeat tribuere; non enim quælibet ſimplex complacentia ad id videtur ſufficere, ergo debebit eſſe aliquo modo efficax. *Status quæſtionis.* Præterea oportet vlteriùs declarare, an oporteat, vt ea voluntas imperans exiſtat ſimul tempore cum ipſo, quem denominat, an poſſit antecedere: quod ſi hoc admittatur, rurſus declarandum, quanta antecesſio ſufficiat. Priùs tamen aduertas velim, hanc quæſtionem ferè eſſe de ſolo nomine, & quoad punctum præſens non magni momenti; nam oſtendam in fine huius ſectionis, non deriuari nouam bonitatem ex eo actu imperante in imperatum, niſi ſolùm denominatiuam; quæ ſolùm quaſi ad modum loquendi videtur pertinere. Dixi *ferè eſſe de nomine*; nam in ordine ad Sacramentorum validam adminiſtrationem, item ad alios effectus morales, vtile eſt explicare, quæ voluntas aut qualis voluntatis exiſtentia ſufficiat, vt altera dicatur ab eâ promanare; dabimus ergo doctrinam generalem non tam pro dignoſcendâ nouâ & maiori malitiâ aut bonitate, quæ, vt dixi, in rigore non augetur ex tali voluntate, quàm pro alijs materijs aut dubijs moralibus.

SVBSECTIO PRIMA.

An ſufficiat volitio inefficax.

34 *Quorumdam ſententia negatiua.* NON deſunt qui dicant, volitionem inefficacem numquam ſufficere ad dandam eam denominationem, ſed neceſſariò requiri actum abſolutum & efficacem: quorum fundamentum non poteſt aliud eſſe, quàm quòd ſimplex complacentia non cogit voluntatem; ergo, ſi poſteà voluntas ſe determinat ad efficiendum illum actum, id facit potiùs ex ſuâ libertate quàm vi complacentiæ præcedentis; ergo nullo modo actus ille debet tribui per modum effectus inefficaci ei complacentiæ, ergo nec ab illâ denominari bonus aut malus.

Ad eamdem ſententiam alij accedunt, dum omiſſionem liberam dicunt non poſſe oriri ex ſimplici complacentiâ erga aliquem finem: v.g. ſi, dum quis agnoſcit ſe teneri ad audiendum Sacrum, repræſentetur ei omiſſio Sacri vtilis ad ludendum, & afficiatur inefficaciter erga luſum, inquiunt hi, Ea pura omiſſio non poteſt oriri à complacentiâ inefficaci in tali fine: imò etiamſi per volitionem reflexam inefficacem dicat, Volo omittere, iudicant non poſſe tunc omiſſionem eam puram à prædictâ volitione oriri, ſed debere interuenire aliam ex ſe efficacem: quorum fundamentum eſt, quia omiſſio eſt in ſe purum nihil, ergo non poteſt imperari à volitione inefficaci. Dixi hos accedere ad priorem ſententiam; nam admittunt alioquin actum poſitiuum imperari poſſe à ſimplici complacentiâ, & id ſolùm negant puræ omiſſioni.

Ego tamen non video quid myſterij ſit in eâ omiſſione præ actu poſitiuo; & cur, ſicut poteſt à ſimplici complacentiâ erga ſalutem allici voluntas, vt velit ambulare, non poſſit etiam, ſi è
contrario iudicet ambulationem nocere, ex ea- 35
dem complacentiâ omittere ambulationem, maximè ſi expreſsè eam omiſſionem amet? cur enim tunc non orietur ab eâ complacentiâ amor ille inefficax omiſſionis, & ab hoc ipſa omiſſio?

Ad denominandum actum ſufficit volitio inefficax. Dicendum ergo, omnino ſufficere inefficacem complacentiam ad imperandos & denominandos actus aliquos: quod probo ſimul reſpondendo ſeu reijciendo argumentum oppoſitum; nam omnes ſupponunt, vt aliqua cauſſa mediata dicatur effeciſſe hunc vel illum effectum in genere moris, non requiri vt ea determinauerit omnino, ſeu coëgerit immediatam ad talem effectum. Patet manifeſtè; qui enim conſilio aliquem inducit, vt occidat alterum, qui petitione ſuâ extorquet pecuniam, qui imperio, &c. dicitur cauſſa necis, obtentæ pecuniæ, &c. & tamen neque conſilium, neque imperium, neque petitio libertatem abſtulêre illi operanti, ergo.

Idem Secundò confirmo, quia finis propoſitus per cognitionem dicitur cauſſa amoris ſui, etiamſi finis ille non cogat, ſed relinquat liberam voluntatem; ergo licet complacentia reflexa de aliquo actu non cogat voluntatem ad efficiendum illum actum, poterit tamen inducere, impellere ita, vt licet liberè, verè tamen moueatur voluntas per eam complacentiam ad eliciendum talem actum, quo caſu non dubium, quin ille actus poſſit dici effectus talis complacentiæ. Hinc etiam fit, vt Deus ex ſolâ ſimplici complacentiâ in gloriâ omnium hominum moueatur ad habendam volitionem efficacem de dandis auxilijs; ergo dubitari non poteſt, quin ex hoc capite ſufficientiſſima ſit volitio etiam inefficax. nec operæ pretium eſt diutiùs in hoc puncto inhærere. Ad argumentum autem iam reſpondi, etiam moueri voluntatem à

motiuis

Digitized by Google

motiuis non cogentibus, ſicut mouetur ab omni obiecto non tollente ei libertatem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Qualis exiſtentia voluntatis ad id requiratur.

36 MAGIS intricata quæſtio eſt circa exiſtentiam ipſius voluntatis, quomodo ſcilicet debeat exiſtere vt poſſit dici cauſſa. Pro quo aduertendum eſt, tripliciter poſſe dici voluntatem ſeu volitionem aliquam exiſtere. Primò habitualiter, quia ea volitio priùs exſtitit in homine, & nondum eſt retractata, de facto tamen nihil actu operatur: ſic poteſt etiam is qui dormit dici habitualiter volens id quod heri voluit, & nondum voluntate contrariâ retractauit. Hic modus exiſtendi infimus eſt & planè inutilis tam ad actiones poſteà factas denominandas bonas aut malas, quàm vt prodire dicantur ab eâ volitione. Cuius ratio à priori eſt, quia ea exiſtentia eſt denominatio purè extrinſeca præcedens, de facto autem tam parum afferens, quàm ſi res illa non fuiſſet. Neque ſufficit, quòd fuerit ex eâ voluntate productus aliquis habitus; nam ſi habitus ille de facto non prodit in actum aliquem, tam parum iuuabit ad hoc, vt ei tribuantur effectus alij, qui à voluntate fiunt, quàm ſi non exiſteret de facto. videtur enim ibi eſſe quaſi mortuus.

Exiſtentia voluntatis eſt triplex.

Reducitur ferè ad hanc alia exiſtentia quæ dicitur interpretatiua, quando ſcilicet ita homo eſt diſpoſitus, vt ſi actu excitaretur illi ſpecies de obiecto, illud vellet expreſsè; actu tamen & de facto nil vult, vel ex obliuione, vel aliunde: hæc etiam voluntas, quia de facto non influit, non conſtituit bonum aut malum actum; nam ob id, quod facerem vel non facerem, poſitâ hac aut illâ conditione, non mereor de facto abſolutè, ſicut nec demereor.

Eodem reducitur exiſtentia interpretatiua.

Video aliquos auctores docentes, Si quis ſua opera Deo manè obtulit, etiamſi poſteà nil ampliùs de eâ volitione cogitet, nihilominùs eam illis dare valorem maiorem quàm ex ſe haberent. Duo poſſunt in hac doctrinâ tradi: vnum, opera poſteà ſecuta denominari bona vel mala ab hac volitione (& hoc ferè pertinet ad quæſtionem de nomine;) ſecundum verò, & de re
37 ipsâ, quòd in eâ propoſitione poteſt includi, eſt, opera ſequentia per totum diem reddi meritoria, nouo & diſtincto merito illis communicato ab illâ voluntate, quæ manè exſtitit, & nec in virtute poſteà manet. Vterque tamen ſenſus mihi diſplicet; & quidem quoad ſecundum omnino iudico certum, ea opera non accipere meritum vllum diuerſum ab eo quod in ſe habent, ſi aliunde ſint bona; vel nullum, ſi ſint indifferentia. Probatur autem inde manifeſtè, quia etiam quando actu exiſtit voluntas dirigens ea opera, ſummùm quod poteſt facere eſt, illa denominare extrinſecè bona aut mala; intrinſecum autem diſtinctum valorem non poteſt illis communicare, quia eorum eſſentia non immutatur intrinſecè; ergo multò minùs id præſtabit voluntas non iam exiſtens, ſed purè præterita. de quo plura fine ſectionis. Quòd verò nec illa opera denominentur extrinſecè bona à præcedente voluntate, inde patet, quia ad hoc requiritur influxus aliquis in ea opera; hunc autem non habet voluntas iam præterita, & ſolùm manens, quatenus non eſt retractata per contrariam (vt dixi paulò antè;) ergo magis piè quàm ſcholaſticè diſcurrunt illi, qui hortantur (vt dixi paulò antè) ne omnium operum totius diei iacturam faciamus, vt ea ad Dei honorem manè dirigamus. Fateor libentiſſimè his auctoribus, eam directionem ſeu ordinationem ad Dei gloriam in ſe eſſe valdè bonam & vtilem ac meritoriam, quoad opera tamen ſequentia, cenſeo tam parum conducere, quàm ſi omnino non fuiſſet, ob rationem datam; alioquin, quæſo, dicant mihi, Cur ſufficit ea directio ad viginti quatuor horas, & non ad viginti quatuor dies, hebdomadas, menſes, annos?

Vtrùm intentio manè facta reddat opera totius diei meritoria.

Negatiua pars defenditur.

Secunda exiſtentia voluntatis eſt, quando actu & formaliter exiſtit ea volitio; & de hac nullum eſt dubium quin ſufficiat ad opera, quæ ab illâ procedunt, denominanda bona aut mala, prout ipſa volitio fuerit: cùm enim ille ſit ſummus modus exiſtendi qui poteſt excogitari, certè ſi aliquis ſufficit, hic debet ſufficere. 38

Secunda exiſtentia voluntatis eſt formalis.

Tertia ergo exiſtentia, media inter duas enumeratas, dicitur virtualis, quando ea volitio non manet in ſe, ſed in aliquo effectu ab ipsâ proueniente. V. g. *Volo celebrare Sacrum*; ex hac voluntate deſcendo ad Sacriſtiam, induor, exeo ad altare, etiamſi tunc non habeam illam priorem expreſſam voluntatem, quia tamen ab eâ pendent ordine omnes illæ actiones externæ, dicitur permanere in virtute, id eſt, in effectu ab illâ orto. De hac ergo eſt tota difficultas, an ſufficiat ad denominanda ſequentia opera bona & meritoria.

Tertia eſt virtualis.

Multum in hac quæſtione miſceri poteſt de nomine (vt initio ſectionis notaui) ſcilicet, vtrùm opera ſequentia dicenda ſint bona aut mala ab hac volitione: quod enim ad rem ipſam attinet, conſtat (vt ſæpè dixi) eis operibus non accreſcere diſtinctum meritum; ſi enim, vt paulò pòſt dicam, nec ab actuali reflexâ directione ſeu imperio fiunt de nouo meritoria, multò minùs fieri poterunt à volitione virtuali.

Duo ergo de re videntur hîc diſcutienda propter recentiores aliquos. Primum, an poſſit vnquam talis voluntas virtualis reperiri ſine actuali. Quidam enim nolunt id admittere; cenſent enim etiam tunc eſſe aliquam actualem eiuſdem rationis cum priori, non tamen ita intenſam & perceptibilem ſicut fuit prior, ad modum quo etiam ille, qui ex nimiâ iam facilitate canendi v. g. fidibus aut alio inſtrumento, licet non videatur attendere, habet tamen aliquam attentionem & cognitionem, ratione cuius hîc & nunc dirigit manus; ſtatutâ autem hac voluntate actuali permanente, conſtituunt 39
hi auctores ſemper nouum meritum in quolibet nouo opere, & quidem hoc omnino conſequenter: nam noua duratio libera boni actus nouum conſtituit meritum, vt docebo fuſiùs infrà.

Prima pars huius opinionis diſplicet; & quidem puto eam eſſe contra omnes ferè Theologos ſcholaſticos & morales, apud quos eſt principium receptiſſimum, ad valorem Sacramentorum non requiri voluntatem actualem, ſed

Poteſt reperiri voluntas virtualis ſine actuali.

ſed ſufficere virtualem; iam autem hi auctores non ponunt aliam virtualem quàm actualem & expreſſam, etiamſi valdè remiſſam; id quod non pertinet ad virtualitatem; neque in hoc ſenſu vmquam agitaretur à Theologis, *an virtualis ſufficeret*, ſed præcisè, *an actualis valdè remiſſa ſufficeret.* quod omnino eſt extra controuerſiam. neque in hoc ſenſu inſtituitur illa quæſtio prior; ad eam enim eſſet impertinens diſcurſus ille Theologorum, quòd ſcilicet talis voluntas non manet niſi in effectu; item ea exempla de homine, qui ex præcedenti intentione celebrandi deſcendit ad Sacriſtiam, induit ſe, &c. quandoquidem recentiores hi in ipsâ conſecratione expreſſam actualem & diſtinctam voluntatem, etſi valdè remiſſam, interuenire debere doceant.

Secundò probo eius doctrinæ falſitatem, quia manifeſtè contra experientiam ponitur illa voluntas actualis in omnibus caſibus, vbi ex omnium hominum conſenſu virtualis ſolùm ponitur: quâ enim probabilitate docetur, quando quis toto die facit iter, ſiue garriat, ſiue rideat, ſiue oret in itinere, ſemper tamen actu cogitare de fine & motiuo illius itineris, & ſemper actu id expreſsè velle? Certè homo, ſi poſteà ſe reflectat, cognoſcit ſe fuiſſe oblitum, vel non tam attendiſſe ad hæc, quàm ſi non incepiſſet iter.

40 Idem experimur ſingulis diebus, & dum oramus, & dum celebramus; & tamen non proptereà putandum eſt, non fuiſſe validè conſecratum, aut oratum.

Occurritur tacita reſponſioni. Reſpondebunt fortè, eam volitionem eſſe imperceptibilem. Sed contrà, vnde ergo, quæſo, illam hi norunt? Dicent, Quia ſine illâ non poſſet fieri illud opus. Vt enim inſiſtamus exemplo de iter agente, ille quotieſcumque mouet pedes, vult illos pedes mouere; ergo habet volitionem actualem, & operatur propter finem, non alium quàm quem habuit ab initio, ergo actu durat in illo ea expreſſa voluntas. Eadem replica fiet in conſecratione.

Sed contrà Primò, quia ex eo, quòd ſine actuali volitione non fieret validè Sacramentum, non probas in caſibus poſitis dari eam volitionem, ſed quòd illa virtualis permanentia non ſit ſufficiens; ac proinde debes inde inferre, in omnibus eis caſibus dari actiones illas morales eſſe inualidas, non verò ponere vnam volitionem, quam nemo in ſe experitur. Video cur hi in eam ponendam etiam contra experientiam inducti ſunt, quia ſcilicet nouerant ab omnibus ferè Theologis admitti eas actiones vt validas; ne autem viderentur expreſsè Theologis reſiſtere, confugerunt ad volitiones imperceptibiles. Contrà Secundò, quia licet ſit neceſſaria actualis voluntas mouendi pedes, eò quòd potentia exterior non operetur niſi mota per volitionem, non tamen eſt neceſſarium, vt illa voluntas amet expreſsè aliquem finem: ad determinandum enim externam potentiam ſufficit, ſi actio illius imperetur, etiamſi nullus alius ametur finis; vt patet in brutis. quod in nobis etiam ſæpè contingere, quando diſtracti ſumus, non dubito; tunc enim ſolùm imperatur actio externa, de fine autem nil cogitatur, quia voluntas eſt alibi occupata; neque eſt inconueniens in ſimilibus actionibus cum tantâ diſtractione factis dicere, nos non magis operari expreſsè propter finem, quàm operentur bruta dum ambulant. Contrà Tertiò, quia valdè eſt probabile, ſemel excitatâ potentiâ exteriori ad operandum, non indigere continuâ duratione imperij, vt ſe moueat, ſed ſæpè hominem ambulare determinatum à priori voluntate, etiamſi actu non ſemper duret voluntas ſe mouendi, eò quòd ad alia diſtractus ſit; requiritur tamen ne contraria voluntas reuocet priorem; tunc autem prior manet virtualiter in effectu quaſi naturaliter & neceſſariò conſecuto ex priori voluntate; & ab illâ denominatur iſte effectus abſolutè voluntarius. quod ſufficit pro adminiſtratione Sacramentorum, & ad dandam denominationem bonæ vel malæ actioni inde ſecutæ. 41

Altera de re difficultas eſſe poteſt, vtrùm actus alioquin in ſe honeſti, qui ſoli non eſſent meritorij, poſſint meritorij reddi, ex eo, quòd virtualiter modo explicato procedant ab alio actu meritorio. Quæ difficultas maximè mouetur propter aliquos, qui docent actus etiam ſupernaturales omnium virtutum, exceptâ charitate, non eſſe meritorios vitæ æternæ, niſi à charitate imperentur; putant autem, imperium hoc non neceſſariò debere actu durare, ſed ſufficere, ſi præceſſerit & virtute maneat; quia tunc informantur ſufficienter ea opera ad meritum.

Non diſputo iam, vtrùm imperium actus charitatis ſit neceſſarium ad meritum; Tomo enim quarto, Deo dante, eâ de re agam, ac contrarium oſtendam. Hoc ſolùm nunc addo, difficulter valdè intelligi, quomodo, ſi opera aliarum virtutum non ſint in ſe meritoria, ſufficienter tamen dignificentur per eam remotam & virtualem directionem in Deum; quid enim ea præcedens volitio, quæ ſæpè ante multas horas præterijt, & iam de facto tam non exiſtit, quàm ſi numquam fuiſſet; quid, inquam, nunc efficit ad dandum valorem eis operibus? *Voluntas virtualis ſola non videtur ſufficere ad meritum.* Declaro id: Ob Deum ſummè dilectum voluit quis viſitare templum v.g. S. Petri; eo animo diſcedit è patriâ, conficit multa milliaria, numquam renouando illum actum amoris, etiamſi renouet propoſitum ambulandi, quod ex illo amore proceſſerat; ſanè in eo caſu virtualiter ab eo amore procedit ambulatio, item oratio, quæ poſt aliquot menſes in templo eo fit; in quâ tamen, vt ſuppono, non recordatur amoris Dei, multò minùs elicit actu eum amorem ſuper omnia, piè licet & actu ſupernaturali deuotè oret; quis, inquam, non iudicet meritò, eam orationem non habere nunc maiorem condignitatem cum gloriâ, ex eo quòd ante tres menſes fuerit ille amor Dei, quàm ſi penitus non fuiſſet? ſanè licet, qui reſolutè dicat eam conditionem eſſe neceſſariam, non poſſet impugnari à ratione, quia hæc materia de merito non tam deciditur ratione naturali quàm principijs maximè fidei, quæ hîc non ſunt; negari tamen nequit, quin ex ipſis terminis appareat, eſſe valdè per accidens ad eam dignificationem, tam remotam præteritionem amoris Dei. quòd ſi hæc dicatur non ſufficere, neque aliæ ſufficient, quia hæc in ratione virtualis durationis omnino eſt perfecta; neque eſt ratio cur ſufficiant præceſſiſſe duabus horis antè, non verò duabus cum mediâ aut tribus, &c. ſed de hoc fuſiùs infrà. 42

DISPV-

DISPVTATIO DECIMANONA.

Vnde ſumatur obiecti moralitas.

1 Egimvs præcedenti diſputatione, quomodo obiectum malum det actibus malitiam, & è contrario bonum bonitatem; iam oportet explicare, vnde ipſamet obiecta malitiam & bonitatem habeant, vt ſic vltimam radicem moralitatis perfectè deprehendamus: *Status quæſtionis explicatur.* quærimus ergo, cur mendacium in ſe ſit malum, ambulatio indifferens, eleëmoſyna autem bona; non enim licet reſpondere, eſſe malum mendacium, quia oritur à voluntate malâ; tunc enim committeretur circulus vitioſus, dum malitia voluntatis ex obiecto & obiecti ex voluntate declararetur. Aduerto tamen difficultatem hanc non habere locum in his, quæ ſolùm ſunt mala ex lege poſitiuâ ea prohibente; ibi enim facilè ſine circulo reſpondetur, voluntatem comedendi carnes die Veneris eſſe malam; quia comeſtio prohibita eſt: ſi rurſus rogetur, cur ſit prohibita; reddetur pro ratione voluntas legiſlatoris; & ibi ceſſat totus circulus. habet ergo locum difficultas in his obiectis, quæ naturâ ſuâ & eſſentialiter ſunt mala, v.g. in mendacio: ſi enim ibi reſpondeas, illud eſſe malum, quia eſt prohibitum lege naturæ; dum poſteà rogaberis, cur prohibitum ſit à naturâ, non poteris iam recurrere ad voluntatem legiſlatoris; quo ergo recurretur?

SECTIO PRIMA.

Præmittitur certa doctrina.

Pavlò antè dixi, actus aliquos non eſſe malos, quia prohibitos, ſed potiùs prohibitos, quia malos; vt mendacium, odium Dei, &c. Sed quia veritatem hanc nonnulli vel negarunt, vel terminis planè confuderunt, oportet
2 nonnihil in eâ declarandâ inhærere. Igitur nominales aliqui, *Sententia docens, omnem malitiam prouenire à prohibitione Dei.* vt Ockam in 2. quæſt. 19. ad 3. & 4. Gerſon Alphabeto 6. litterâ E, & Tractatu de Vitâ ſpirituali, lect. 1. docent malitiam omnem pendere à prohibitione liberâ Dei, ideoque ipſum potuiſſe non prohibere mendacium, odium Dei, &c. & tunc illos actus non futuros malos, etiamſi liberè fierent. Pro eâ ſententiâ adducuntur aliqua teſtimonia, Auguſtini 2. de Peccatorum meritis & remiſſione cap. 16. & lib. 22. Contra Fauſtum cap. 27. & Ambroſij lib. de Paradiſo cap. 6. *Patres explicantur.* Hi tamen Patres nihil aliud ibi docent quàm, nullum peccatum eſſe ſine prohibitione Dei; eam autem prohibitionem Deo eſſe liberam, nullo modo aſſerunt. Adde, ex diſtinctione inferiùs à nobis tradendâ inter peccatum & malum morale clariſſimè explicari, eos ſolùm locutos de peccato, non de malo moraliter. de quo iam nos præciſè diſputamus. Ratio pro eâ ſententiâ videtur eſſe, quòd ſine prohibitione non poteſt eſſe tranſgreſſio; ergo ſine lege Dei non poteſt eſſe malum morale: deinde cùm Deus ad extrà operetur liberè, non eſt cur dicamus eam legem neceſſariò ab eo ferri.

Nihilominùs tamen hæc ſententia defendi nequaquam poteſt; ideò ſit Prima conclvsio: *Sunt aliqui actus mali ante prohibitionem Dei.* Aliqui actus ſunt neceſſariò mali ex obiecto independenter à liberâ prohibitione. Et quidem quidquid ſit de actu odij, & de mendacio, adulterio, &c. ſanè nemo prudens dicere poteſt, eam volitionem, quę dicit, *Etiamſi hoc obiectum millies eſſet prohibitum à Deo, ego tamen illud amplecterer*, non eſſe eſſentialiter malam. Nam eſto de facto nihil ſit prohibitum, quia tamen ſe extendit ad prohibitionem poſſibilem ſeu futuram ſub conditione, & eam vt ſic contemnit actu, & affectiuè legem tranſgreditur, neceſſariò talis voluntas mala eſt etiam de facto: ſicut ſi quis velit hodie die Dominicâ comedere carnes, non peccabit, quia non eſt prohibitio vlla; at ſi diceret, Ego illas hodie comederem, licet eſſent prohibitæ, haud dubiè peccaret, quia tranſgrederetur eam prohibitio-
nem, licet non re ipsâ, ſaltem affectiuè: ad quam 3
affectiuam tranſgreſſionem ſufficit apprehendi conditionaliter præceptum, & contemni, etiamſi actu nullum ibi ſit, & etiamſi Deus liberè de facto nihil prohibuiſſet.

Secundò abſolutè argumentor: *Probatur magis concluſio.* Nam Deus non poteſt ſibi abſolutè prohibere aliquid; & tamen non poteſt mentiri, iurare falsò, ſe odio habere.

Tertiò argumentor: Etiam in alijs actibus, qui directè non tendunt in malitiam, ſed in obiecta phyſica, quibus annexa eſt malitia, vt in mendacio, odio Dei, &c. nam in his ratio ipſa naturalis dictat, malum eſſe, proſequi odio infinitam Dei bonitatem, quæ infinitum petit amorem; neque ad id iudicandum, neceſſum eſt recurrere ad hoc, quòd Deus id de facto prohibuerit: ea enim prohibitio vel neceſſariò conſequitur, & ita meritò præſupponitur ab ipſo lumine naturæ; vel eſto iudicetur non eſſe, adhuc non eſt neceſſaria, vt ſit ibi malitia ſumma.

Quartò idem oſtendo, *Probatur ex D. Paulo.* quia expreſsè S. Paulus videtur contrarium ſenſiſſe, dum ait, Gentes ſine lege peccaſſe; & alibi, naturaliter ea quæ legis ſunt feciſſe, oſtendit eos malè operatos de facto. Atqui ſi vera eſt Ockami ſententia, non potuerunt illi peccare, ergo. Probo minorem; nam illis non eſt intimata lex diuina, vt Paulus ſupponit, naturaliter autem non potuerunt eam noſcere: nam cùm Ockam ſupponat liberam fuiſſe eam legem, & de actibus liberis, maximè qui nihil ponunt à parte rei, qualis eſt lex illa, non potuerint Philoſophi ex diſcurſu naturali quidquam ſcire, ſed ſolâ reuelatione debuerint id intelligere; ea autem reuelatio non fuit reſpectu illorum; certè non potuerunt ſcire de facto ea obiecta à Deo fuiſſe prohibita. Nec poteſt dici, eos ignorantiâ vincibili peccaſſe; nam ſicut ignorando reuelationem de Chriſto venturo non habuerunt vincibilem ignoran-

tiam, quia ex naturâ rei ille aduentus non de-
4 bebatur; ex reuelatione verò, quæ eis non eſt
facta, nihil nouerunt, imò nec, vt de eâ reue-
latione quidquam ſuſpicarentur, vllum habuê-
re ſundamentum. Ita eodem modo dico de pro-
hibitione diuinâ, ſi ſemel admittamus eam li-
beram fuiſſe Deo; tunc enim, attentâ naturâ
rerum, non poteſt inferri Deum habuiſſe eiuſ-
modi volitionem, multò minùs infertur, eam
reuelatam ab ipſo fuiſſe.

Poſſet fortè aliquis huic teſtimonio reſpon-
dere, eo ſolùm probari Deo non fuiſſe liberam
prohibitionem actuum eiuſmodi; at, eam ne-
ceſſariam non eſſe ad malitiam, non poſſe ſua-
deri. Fateor ita eſſe; id tamen mihi ſufficit; nam
ago contra Ockam, qui talem prohibitio-
nem dicit eſſe liberam, contra reſponſionem
verò ſit

Obiecta aliqua ex naturâ ſuâ habent malitiam contra rationem.

SECVNDA CONCLVSIO: Eſto Deus
prohibeat aut non prohibeat aliqua obiecta vel
actus, illa habent ex naturâ ſuâ malitiam & de-
formitatem cum naturâ rationali. Hæc eſt
D. Thomæ 1.2. quæſt. 100. docentis art. 1. & 8.
aliquos actus ita eſſe naturâ ſuâ malos, vt nullâ
Dei diſpenſatione fieri poſſint non mali. Eam-
dem ibi defendit Caietanus & Sotus 2. de Iu-
ſtitiâ quæſt. 3. artic. 10. & multi alij, quos re-

Ita D. Auguſtinus.

fert Suarez diſp. 7. ſect. 1. Eam tradit Auguſti-
nus de Libero arbitrio cap. 3. vbi ait, adulterium
non eſſe malum, quia prohibitum, ſed è con-
trario prohibitum, quia malum. Et ex diſputa-
tione, quam cum D. Hieronymo idem Augu-
ſtinus habuit, vtrùm ſcilicet mendacium in ali-
quo caſu eſſet licitum, videtur colligi eadem
doctrina. Nam ſi antecedenter ad omnem Dei
prohibitionem non agnoſceret mendacium eſſe
malum, ſanè non poſſet tam certò ſtatuere,
Deum nullibi in eo præcepto diſpenſaſſe, aut
poſſe diſpenſare.

Mens Auguſtini amplius declaratur.

Reſpondebis, eam prohibitionem non eſſe
Deo liberam, ideò nec diſpenſabilem. Sed con-
trà, quia non aliunde potuit Auguſtinus colli-
gere, Deum neceſſariò teneri ad eam prohibi-
tionem, quàm ex eo, quòd ante illam ſuppone-
batur in eo obiecto malitia. Cur enim tenetur
5 Deus probibere mendacium, & non deambu-
lationem? ſi autem ſupponitur malitia, tunc iam
habet locum mea concluſio, quia hoc ſufficit,
vt malitia moralis deriuetur in actum, ſiue pro-
hibeatur à Deo, ſiue non, aut ſiue probibitio ea
ignoretur, ſiue non, quia iam ibi malitia agno-
ſcitur ſufficiens ad defœdandum actum, qui
eam amat. Nam licet non tam grauiter quis
tunc peccet, ac ſi ſciret eam eſſe contra Deum,
ideoque non mereatur pœnam æternam, vt di-
cam inferiùs; eſt tamen ſufficientiſſima vt actum
reddat moraliter malum; quod iam præcisè
contendimus. Ex quo diſcurſu non ſolùm con-
cluſionem confirmaui auctoritate D. Auguſti-
ni, ſed etiam ratione ipſâ.

Altera probatio concluſionis.

Oſtendo autem Secundò id ipſum à ſimili;
nam multa obiecta ſunt, quæ independenter
ab eo quòd mandentur ſunt bona; non enim
ſola ea, quæ ſub præceptum cadunt, bona ſunt,
ſed etiam multa alia; vt omnia opera, quæ di-
cuntur ſupererogationis; ergo è contrario pote-
runt eſſe alia, quæ ſine vllâ prohibitione Dei
ſint naturâ ſuâ contraria naturæ rationali, ea au-
tem erunt in ſe mala. quod fuſiùs proſeque-
mur ſectionibus ſequentibus agentes de radice,
vnde deſumitur malitia.

Qualis cognitio ſufficiat ad contrahendam malitiam contra Deum.

TERTIA CONCLVSIO: Eo ipſo quòd
homo agnoſcat aliqua obiecta eſſe mala, ſeu
rationali naturæ contraria, & ſimul agnoſcat
Deum eſſe, agnoſcet ea etiam Deo eſſe contra-
ria; quia agnoſcit Deo vt æquiſſimo iudici diſ-
plicere id quod ſit contra rationem naturalem.
quæ cognitio ſufficit, vt ille contrahat malitiam
peccati mortalis, ſi materia ſit grauis, etiamſi
nihil aliud de prohibitione poſitiuâ cognoſcat.

Ratio à priori.

Cuius ratio à priori ex moralibus haud diffi-
culter redditur; ſi enim mihi conſtat amico meo
diſplicere grauiſſimè aliquam actionem, certè
eo ipſo quòd ego illam facio maximè ipſo præ-
ſente & vidente, nemo negabit, grauiter à me 6
offenſum amicum, & illius inimicitiam me in-
curriſſe; quòd ſi ſimul ille eſſet iudex, fatebun-
tur omnes promeritum me etiam ab eo graues
pœnas, eſto nullam externam probibitionem
amicus ille mihi intimaſſet. Vbi aduerto, au-
ctores, qui dicunt, Deum non poſſe non pro-
hibere actiones & obiecta ex ſe mala, duplici-
ter poſſe intelligi vel de verâ & externâ prohi-
bitione per reuelationem, vel ſolùm de prohi-
bitione interiori, quâ, licet ad extrà Deus nihil
dicat, verè tamen illi ea obiecta diſplicent, optat-
que tamquam caput reipublicæ rationalis, ne
ponantur à parte rei. hæc enim diſplicentia dici

Quo ſenſu Deus neceſſariò prohibeat obiecta mala.

poteſt quædam prohibitio. Si ergo de hac ſe-
cundâ loquantur, libentiſſimè illis concedo,
eam neceſſariam eſſe in Deo: Deo enim omnis
honeſtatis fonti & amatori non poteſt non diſ-
plicere quidquid eſt malum moraliter. Secundò
eiſdem auctoribus concedo, ſine hac prohibitio-
ne aliquo modo agnitâ ab ipſo homine malè
operante non poſſe eſſe propriè peccatum. de
quo fuſiùs infrà: & in hoc ſenſu explicabo de-
finitionem Auguſtini, *Peccatum eſt dictum*, &c.
contra legem Dei æternam. Diſplicentia enim
hæc Dei ab æterno in ipſo exiſtens poteſt dici
meritò lex æterna, potiori titulo quàm exterior
& temporalis prohibitio, quæ non eſt verè lex
æterna, ſed temporalis. Si verò loquantur de

Deus non tenetur lege poſitiuâ prohibere obiecta mala.

prohibitione per legem poſitiuam promulgatâ,
nego in primis, Deum non potuiſſe eam legem
omittere; nam licet ſit valdè conformis ipſius
naturæ, non videtur tamen ea conformitas tan-
ta, vt abſolutè debeat eſſe neceſſitatus ad illam.
Confirmo meo iudicio efficaciter; nam multis
eam legem non notificauit de facto, ergo potuit
omnibus eam non notificare. Patet conſequen-
tia, quia etiam reſpectu illorum, quibus non
notificauit ſuam prohibitionem, habere tamen
debuit prouidentiam neceſſariam & propriam
Dei; illi enim etiam ſuêre homines rationis ca- 7
paces & liberi: quòd ſi illis non eſt facta iniu-
ria non notificando, nec fieret alijs. Deinde,
illi habuêre principia requiſita ad benè operan-
dum ſine tali prohibitione, ergo & ceteri habere
potuerunt; ergo non fuit Deus omnino neceſſi-
tatus ad eam exteriorem prohibitionem. Deinde
eiſdem auctoribus nego, neceſſariam eſſe huius
legis cognitionem non ſolùm ad malè morali-
ter operandum, ſed nec ad peccatum & offen-
ſam Dei incurrendam, vt paulò antè monſtra-
tum eſt.

Ex

Malum morale non requirit oppoſitionem cum verâ lege.

Ex his facilè reſpondetur ad argumentum initio propoſitum. Dico enim, malum morale non ſemper requirere propriam tranſgreſſionem, id eſt oppoſitionem cum verâ lege, ſed ſufficere, ſi aduertens homo aliquid eſſe contra naturã rationalem, illud amplectatur; tunc enim facit eo ipſo malum. Dixi autem, etiamſi non requiratur ſemper prohibitio aut lex alterius ſuperioris, requiri tamen ſemper iudicium rationis proponentis illud obiectum vt malum & contrarium naturæ, ac vt non amplectendum; & quia voluntas non obſtante eo iudicio illud amat, dici poteſt quodammodò tunc tranſgreſſor naturalis legis; illud enim dictamen eſt quaſi quædam naturalis lex; & hinc etiam prouenit, vt Deus ipſe, qui nullum habet ſupra ſe legiſlatorem, non tamen poſſit mentiri, ſe ipſum odio habere, &c. quia ipſius intellectus agnoſcit ea obiecta mala, dictatque eſſe fugienda, ac proinde non poteſt contra ſui intellectus dictamen ea amare, niſi malè moraliter operando; quia verò malum morale ei repugnat, repugnat etiam illi talium obiectorum amor.

Vt peccetur mortaliter, ſatis eſt ſcire hunc actum Deo grauiter diſplicere.

8 Hinc concludo, malè à quibuſdam doceri, Si quis inuincibiliter putaret peccatum diſplicere quidem Deo, non tamen ab ipſo eſſe prohibitum, non commiſſurum grauem iniuriam Dei, nec peccatum mortale; vnde inferunt ijdem, Si per impoſſibile Deus reuocaret obiecti cuiuſlibet mali prohibitionem, idque homines noſſent, fore, vt non peccarent tunc mortaliter, nec digni eſſent pœnâ æternâ. Concludo, inquam, malè id doceri; nam ex dictis conſtat, in Deo non eſſe neceſſariam aliam prohibitionem quàm diſplicentiam eam grauem; nam legem externam ſicut reſpectu aliquorum non ita promulgauit, vt poſſent proximè eam noſcere, ita omnibus potuit liberè eam promulgationem negare, vt paulò antè probaui; ergo eo ipſo quòd ſupponatur cognita ea diſplicentia, neceſſariò etiam debet contrahi malitia grauis.

Quòd ſi ponatur talis caſus, in quo homo inuincibiliter iudicet, leuiter tantùm prohiberi illud obiectum, tunc libentiſſimè admittam, malitiam non futuram grauem; aſt tunc etiam idem erit dicendum, etiamſi apprehendatur diſplicentia diuina, dummodò non apprehendatur grauis; vnde ex prohibitione nihil magis ſpeciale infertur quàm ex diſplicentiâ neceſſariâ in Deo. Sed de his ſatis; iam nunc ad explicandam primam malitiæ radicem accedamus.

SECTIO SECVNDA.

Quædam explicationes reiectæ.

Malitia vel bonitas non deſumitur ex conformitate cum lege æternâ Dei.

PRIMA ſententia docet, malitiam vel bonitatem deſumi ex conformitate vel difformitate cum lege æternâ Dei. Hæc tamen explicatio vno verbo refutatur, quia, vt dixi numero 1. tota difficultas eſt, cur Deus neceſſariò prohibere debuerit mendacium, & potuerit non prohibere ambulationem; non enim id poteſt reduci in libertatem ipſius, ſed in obiecta ipſa; quærimus ergo quid in illis ſit, vnde proueniat hæc diuerſitas. Secunda, ipſe Deus non imponit ſibi legem, quia non eſt ſibi ſuperior; & tamen operatur moraliter iuxta regulas moris; ergo hæc moralitas non deſumitur ex lege æternâ ipſius Dei.

neque ex conformitate cum intellectu diuino.

Huic affinis eſt quorumdam recentiorum 9
explicatio, qui dicunt, illud obiectum ideò eſſe malum, quod naturâ ſuâ tale eſt, vt Dei intellectus neceſſariò dictet à nobis eſſe fugiendum. Quæ explicatio planè nihil dicit, vt contra præcedentem obiiciebamus; eſt enim quæſtionis præſentis difficultas in reddendâ ratione, cur cogatur, ſeu cur teneatur de mendacio id dicere Deus, non de ambulatione.

Secundò, vel agnoſcit Deus in ipſis obiectis aliquam malitiam, ob quam teneatur ad id dicendum, vel non: ſi agnoſcit, iam per eam debemus explicare quæſtionem præſentem, non autem per dictamen Dei inde ſecutum; ſi verò non agnoſcit malitiam, vnde ergo, quæſo, Philoſophi, & qui de lege poſitiuâ à Deo datâ nihil audiuerunt, nouerunt Dei intellectum prohibere hæc, non verò illa? certè ſi in ipſis obiectis aliquid non aſſignemus, cogemur planè dicere, omnes illos inuincibiliter ignoraſſe quæ eſſent mala, quæ bona; id quòd aduerſatur Apoſtolo dicenti, eos ſine lege peccaſſe, &c.

Malitia vel bonitas non eſt natura ipſorum obiectorum.

Non multùm diſcrepant à præcedentibus alij, qui dicunt, bonitatem ſeu malitiam obiecti eſſe ipſammet eſſentiam, & naturam eorum obiectorum: vnum enim ex ſe habet, quòd ſit bonum, aliud verò, quòd ſit malum; ſicut ex naturâ ſuâ ignis habet, quòd calefaciat, & nix, quòd frigefaciat: ſi autem vlterior ratio petatur, non poteſt, inquiunt, reddi alia quàm natura propria earum rerum. Vnde hi dicunt, furtum ex naturâ ſuâ eſſe tale, vt ſit indignum naturâ rationali, eleëmoſynam verò talem, vt ſit digna; neque huius rei poſſe vlteriùs rationem vllam
reddi; putantque debere id ipſum ab omnibus 10
dici. Siue enim dicamus obiectum malum illud eſſe, quod præponderat in malitiâ bonitati; quando tamen poſteà quæritur, quid habeat furtum cur præponderet, ſolùm poteſt dici habere id ex naturâ ſuâ: ſiue dicamus illa obiecta eſſe mala, quia prohibita lege naturali, debemus dicere naturâ ſuâ ab eis exigi eam prohibitionem.

Hæc tamen ſententia tamquam penitus nihil declarans reiicienda eſt; præcludit enim omnem viam ad oſtendendum infidelibus quæ ſint obiecta naturâ ſuâ mala: non enim ſufficit illis dicere, Hoc eſt malum ex ſe, ſed oportet aliunde illis perſuadere fornicationem eſſe malam, reducendo id ad terminos ex ſe ſaltem probabiliter notos: quòd ſi non præſtetur, illi dicent è contrario, eam naturâ ſuâ eſſe bonam. certè ſi vlterior non reddatur ratio vel à priori vel poſteriori, nullus quidquam efficiet. Neque inſtantia ex igne, quam hi afferunt, eos iuuat; nam ipſâ experientiâ conſtat, ignem calefacere, niuem frigefacere; ideò rectè colligimus, talem eſſe illius naturam. Vnde ſi viderem ego aliquem effectum, qui eſſet à mendacio, & non poſſet à re non malâ oriri, optimè tunc poſſem dicere, talem eſſe mendacij naturam, idque experientiâ colligi à poſteriori: at ſi nec talis effectus datur, nec à priori ratio vlla affertur, ſine fundamento profectò diſcurritur. Debent ergo aliquæ rationes afferri ſaltem explicatis terminis probabiles pro eâ diuerſitate, vt & nos oſtendemus declarando noſtram ſententiam.

Bonitas vel malitia non conſiſtit in acceſſu vel receſſu ab vltimo fine:

Secunda ſententia docet, ea obiecta eſſe bona quibus accedimus ad finem noſtrum vltimum; & ea mala, quibus ab eo fine recedimus. Verùm maoet adhuc tota difficultas; nam quicumque ille finis ſit, ſiue beatitudo naturalis, ſiue ſupernaturalis, quærimus, cur potiùs per mendacium ab eo fine recedamus quàm per deambulationem. Dices, Quia mendacium eſt malum, non verò ambulatio. Sed contrà, quia hæc eſt clara petitio principij. Ego enim rogo, cur mendacium ſit malum. Reſpondes, Quia per illud recedo à beatitudine. Rogo rurſus, Cur per illud recedo? & tu redis ad tuam malitiam aiſque, Quia malum eſt. Ergo ideo per idem io hac explicatiooe declaras.

neque in ordine ad rectitudinem naturalem:

11 Eiſdem ferè termiois vtuntur illi, qui dicunt obiecta illa eſſe bona, quæ ad rectitudinem noſtram naturalem ordinantur, mala verò, quæ eidem rectitudini aduerſantur. Quæ ſententia non poteſt ſubſiſtere. Primò, quia ſi nomine rectitudinis intelligatur præmium aliquod diſtinctum, quod per tales actus obtineamus, iam relabuntur hi in ſententiam ſecundo loco poſitam, & nihil omnino explicant; nam difficultas eſt, cur per eleëmoſynam illud præmium mereamur, ooo verò per mendacium, aot per ambulationem; quia priùs debemus ſuppooere, in ipſis actibus ratiooem meriti ſeu condignitatis ad præmium, vt dicamus, deberi eis præmium; non è contrario ex præmio debemus probare à priori condignitatem operum. Si verò intelligant per rectitudinem, eam, quæ in rectâ operatione conſiſtit, adhuc clariùs petunt principium; quia ea rectitudo formaliſſimè eſt ipſa bonitas actus; ergo dicere, eos eſſe bonos, qui cauſſant eam rectitudinem, eſt dicere idem per idem.

neque in acceſſu vel receſſu ad Deum:

Nonnihil ampliùs declarant eamdem ſententiam alij, qui ſentiunt, ea opera, quibus coniungimur Deo, eſſe bona, ea verò, quibus ab eo recedimus, eſſe mala: quod ampliùs ſic explicant, Per mendacium opponimur ſeu recedimus à veracitate Dei, per auaritiam à beneficentiâ, per crudelitatem à miſericordiâ, & ſic de alijs vitijs, indeergo colligimus illorum malitiam; è contrario per eleëmoſynam accedimus ad miſericordiam Dei, per iuſtitiam ad ipſius iuſtitiam; ergo hæc erunt opera honeſta Verùm neque hi ſatisfaciunt difficultati. Primò, quia in virtutibus ipſius Dei manet adhuc tota difficultas, cur ſcilicet in eo miſericordia ſit virtus, & non crudelitas, cur potuerit eſſe verax, non
12 verò mendax, & ſic de ceteris. Secundò, quia etiamſi per impoſſibile Deus non eſſet, adhuc poſſent eſſe opera bona & mala: etenim etiam tunc mendacium eſſet contra naturam rationalem, veracitas verò oon; furtum eſſet illicitum, licita verò reſtitutio & eleëmoſyna; ergo ex eâ conformitate cum attributis diuinis, ſiue cum Deo, non declaratur ſufficienter præſens difficultas.

Eamdem ſententiam alij impugnant, eò quòd de facto non opponimur Deo per furtum v. g. niſi fiat liberè: nam amens dum furatur non magis opponitur Deo quàm equus, dum comedit auenam alteri præparatam; ergo vt opponamur Deo, debemus conſiderare ipſum furtum vt procedens à libertate & malâ volitione; hinc autem ſequitur reflexio ſupra ipſos actus malos, & fit vitioſus circulus; nam volitio libera eſt mala, quia vult furtum vt à ſe amabile, quod eſt abſurdiſſimum.

Impugnatio tamen hæc nec videtur efficax, nec ſpecialis contra hanc ſententiam: non ſpecialis; nam etiamſi in ipſo obiecto independenter à comparatione cum attributis Dei inueniatur aliqua bonitas & malitia; illa tamen non ſufficiet ad conſtituendum actum bonum vel malum, niſi ametur liberè, ergo quoad hoc eſt eadem difficultas in omni ſententiâ Quòd verò non ſit efficax impugnatio patet, quia facilè reſpondetur, obiectum illud etiam amatum ab amente eſſe contrarium obiecto amato à Deo, ideoque amentem obiectiuè opponi Deo; & idem quoad hoc dici poteſt de bruto, licet ibi ſit diuerſitas, quòd brutum non ſolùm caret libertate, ſed nec apprehendit malitiam ex parte obiecti vllam: at homo, etiamſi careat libertate, poteſt eam malitiam ooſcere; & tunc ex parte
obiecti ſeu materialiter opponetur Deo. Porrò 13
non ideò caret libertate, quòd non reflectatur ſupra obiectum vt à ſe amabile; ſed quia Deus illi non dedit requiſita vt liberè operaretur. de quo rurſus infrà redibit ſermo.

neque in conformitate cum naturâ rationali taliter explicatâ.

Vltimo alij dicunt, illud obiectum eſſe bonum, quod eſt conforme naturæ rationali, ſeu quod eſt dignum vt à naturâ rationali ametur. Quòd ſi eis obijcias commiſſum ab eis in eâ explicatione circulum, dum dicunt, illud eſſe conforme quod eſt amabile, & illud amabile quod eſt conforme; reſpondent, non eſſe inconueniens in eo, quòd vnum explicetur per ordinem ad aliud, dummodò non includatur intrinſecè in explicatione alterius: ſic enim creatura explicatur per ordinem ad Deum, & Deus per ordinem ad creaturam. Verùm hæc doctrina etiam nihil penitus declarat, non ſecùs ac ſi ego dicerem, *Diſcurſus eſt operatio, quæ poteſt fieri ab homine*, &, *Homo eſt qui poteſt facere diſcurſum*; per hoc enim nihil aliud cognoſcerem, quàm ea duo ſe reſpicere, qualis autem eſſet entitas & particularis eſſentia illarum non cognoſcerem; debet ergo neceſſariò io omni explicatione ſiſti in aliquo per ſe ooto, alioquin nihil tandem cognoſceretur fixè & ſolidè. Ioſtantia verò de creaturâ & Deo non eſt ad rem; nam ſi creaturam volo noſcere præciſè vt correlatiuam ad Deum, poſſum facere illum circulum; at ſi volo eam noſcere ſecundùm prædicata quaſi abſoluta, & ſupra quæ ſaltem ratione noſtrâ cadit ea relatio, debeo aliquid aliud dicere, quàm eſſe id quod à Deo poteſt fieri, ſi poſteà dico, Et
Deus eſt id quod poteſt creaturam facere; de- 14
beo enim in eis prædicatis, quæ oculis video in creaturâ, aut quæ ex eis deprehendo, ſiſtere, aut aliqua alia de Deo prædicata explicare, vt ſaltem in eo poſſim aliquo modo ſiſtere.

Quod item hi ſupponunt, ſolùm eſſe vitioſum circulum, quando explicatur vnum intrinſecè per aliud, habet ſenſum æquiuocum: vel enim volunt, vt res explicata vna ſit intrinſeca alteri; & in hoc ſenſu numquam in explicatione duarum rerum diſtinctarum poſſet eſſe vitioſus circulus, qui haud dubiè ſæpè contingit; ſequelam verò probo, quia tunc vna res explicata non eſſet alia: ſi verò dicant, in ipſo actu expli-

explicante non debere includi alios terminos explicatos, benè dicunt; at in præſenti non ita contingit, nam in primâ explicatione honeſtatem amoris explicant per honeſtatem obiecti; vt autem hanc explicent, rurſus repetunt honeſtatem amoris, ergo repetunt intrinſecè eoſdem terminos, & conſequenter malè explicant; debet ergo ea conformitas cum naturâ rationali aliter declarari ſine reditu ad obiectum, vt nos eam infrà explicabimus. Diſplicet etiam ea doctrina, quia pro obiecto amoris honeſti nihil aliud aſſignant quàm amabilitatem ipſam; vnde actus dicet, *Amo hoc obiectum, quia poteſt amari à me*; interim nihil dicitur, quæ ſit & qualis ea honeſtas amabilis. quæ omnia procul dubio relinquunt quæſtionem tam indeciſam quàm anteà.

SECTIO TERTIA.

Proponitur recentiorum opinio; & reijcitur prima illius pars.

RECENTIORES aliqui rem accuratiùs explicare conantes dicunt, illud obiectum eſſe bonum, cuius bonitas præponderat omni malo, quod ſimul eſt in eodem obiecto; prætereà requirunt, vt illud ſit proportionatum naturæ rationali, è contrario verò dicunt, illud eſſe malum, cuius malitia præponderat bonitati, vel quod eſt improportionatum oaturæ rationali.

Sententia ſenſus explicatur.

15 Exemplis rem explicant, optare parentis mortem propter ſucceſſionem & hereditatem malum eſt; nam bonum illius mortis, nempe ſucceſſio, non æquiualet damno reſultanti inde parenti in amiſſione vitæ: eamdem tamen mortem optare propter ſalutem æternam parentis, qui iam eſt in gratiâ, & fortè poſteà non erit, licitum & ſanctum eſt; nam ſalus æterna, quæ prouenit ex illâ morte hîc & nunc, præponderat vitæ temporali.

Quòd verò vlteriùs requiratur proportio cum naturâ rationali inde probant, quia aliqua obiecta ſunt, quæ licet plus habeant de bonitate quàm de malitiâ, ſunt tamen ita leuia, vt non deceant dignitatem naturæ rationalis, quæ ad grandiora aſpirare tenetur. Exempla earum rerum leuium ſunt, captare muſcas ob delectationem, leuare feſtucam è terrâ v. g. mouere ſine neceſſitate manum, pedem, & alia ſimilia. Dignoſcere autem in particulari, inquiunt hi auctores, quæ & qualia obiecta habeant hanc præponderationem in bonitate aut malitiâ, & decentiam cum naturâ rationali, pertinet ad proprias materias; v. g. ad materiam de iuſtitiâ, cur vſura vel non reſtitutio habeat maiorem malitiam quàm bonitatem, &c.

Quadam limitationes allatæ ſententia.

Addunt iidem aliquas vel limitationes vel explicationes eiuſdem ſententiæ. Prima eſt, non benè inferri, eò quòd aliquod obiectum licitè deſideretur, licere etiam illud procurare; ſæpè enim ipſa procuratio habet malitiam præponderantem bonitati, quam cauſſat, licet è contrario in obiecto malitia ſit minor bonitate; vnde inferunt, etiamſi ex honeſto fine, ſalutis v. g. æternæ, liceat, vt dictum eſt, optare mortem parentis, ac de illâ gaudere, non licere tamen illum interficere etiam ob eumdem finem.

Secunda limitatio eſt, aliquando contingere, vt obiectum afferat hîc & nunc maiorem bonitatem quàm malitiam, & tamen non ſit honeſtum; expedit enim vt vniuerſaliter illud obiectum numquam ſit licitum; quia hinc maior vtilitas ſequitur, quàm ſi in aliquibus caſibus liceret.

Tertia additio, poſſe eſſe aliqua obiecta bona, quæ oihilominùs ſint minùs bona quàm contraria, v. g. matrimonium, quod minus eſt virginitate, & tamen ſimpliciter eſt bonum; quia bonitas, quæ reperitur in virginitate, non eſt neceſſaria ad conſeruationem ſpeciei; at malitia, quæ eſt in fornicatione & adulterio, eſt vitanda ob bonum prolis educandæ. 16

Denique, quia cenſent omne obiectum honeſtum, niſi procedat à voluntate liberâ, non magis decere hominem quàm brutum, addunt, debere illum, qui moraliter operatur, reſpicere ad bonitatem eleëmoſynæ non tantùm ſecundùm ſe, ſed quatenus eſt digna vt homo liberâ voluntate illam proſequatur. Quòd ſi obiicias, hinc ſequi reflexiones infinitas; nam ſi cognoſcitur eleëmoſyna vt digna libero amore, ſeu vt liberè amabilis, ergo iam cognoſcitur vt cognita; ergo iam datur ibi reflexio ſupra cognitionem; & cùm bonitas eius obiecti conſiſtat in eâ decentiâ vel conformitate cum cognitione, rurſus hæc cognitio debet cognoſci; & ſic neceſſariò concedendæ erunt infinitæ reflexiones: ſi hæc, inquam, obiicias, negabunt eum proceſſum infinitum; dicunt enim, cognitionem liberam, ſeu quæ conſtituit hominem operantem liberè, non debere cognoſcere bonitatem moralem eius obiecti, ideoque neceſſarium noo eſſe, vt ea cognitio reflectatur ſupra vllam aliam; quo ceſſat proceſſus infinitus: nam licet cognitio, quæ vltimò repræſentat eleëmoſynam vt bonam, moraliter debeat ferri in eam vt cognitam, prior tamen cognitio ſolùm fertur in rem ipſam externam ſecundùm ſe.

Quadam illationes ex allatâ ſententiâ.

Ex hac doctrinâ & explicationibus illius varia hi colligunt; Primò, pueros non operari moraliter; nam licet agant liberè, non conſiderant rationes vniuerſales & ſempiternas. Secundò, poſſe non inueniri in omni actu honeſto meritum obedientiæ, etiam quando aduertimus ad legem æternam Dei; quia ſcilicet poteſt contingere, vt lex diuina non proponatur nobis tamquam motiuum ad operandum, ſed tamquam regula ſeu ſignum ad diiudicandum de honeſtate vel inhoneſtate obiecti: Tertiò, etiamſi per impoſſibile Deus non eſſet, aut ſi inuincibiliter ignoraretur, homicidium tamen v. g. retenturum malitiam grauem contra naturam rationalem; non tamen futurum formalem offenſam Dei, neque promeriturum pœnam æternam. Hæc fusè recentiores citati proſequuntur. 17

Reijcitur Primò, quia obſcura.

Mihi doctrina hæc placere nequaquam poteſt; & in primis aſſumit terminos valdè obſcuros, cùm poſſet eamdem omnino rem per claros valdè & faciles dicere: quid enim cum ponderatione & præponderatione? Dicatur, *illud obiectum eſt bonum, in quo plus eſt de bonitate quàm de malitia*; item, *quod dignum eſt naturâ rationali*. Fortè, quia res ſic clarè dicta ſtatim reijci poſſet, eò quòd per eam explicationem nihil dicitur; tota enim difficultas conſiſtit in expli-

explicando capite, vnde debeat deſumi ea maior bonitas, & ea dignitas; quod nullatenus per prædictam explicationem declaratur; ideò vſi ſunt paulò obſcurioribus terminis, vt ſic non ita facilis eſſet ſententiæ refutatio.

Secundò, quia ſibi ipſi repugnans.

Secundò hæc doctrina mihi ideò diſplicet, quòd per limitationes vel additiones ita deſtruit principium generale, quod præmiſerat, vt iam
18 ampliùs ex illo nihil penitus poſſit inferri. Inſinuo breuiter quod ſtatim fuſiùs proſequar. Principium generale eſt, *illud obiectum eſſe bonum, cuius bonitas præponderat malitiæ quam ſecum affert; malum verò, cuius malitia è contrario præponderat bonitati:* iam autem in matrimonio & virginitate planè ceſſat hæc ratio; nam virginitas eſt bona, & tamen non ideò, quòd eius bonitas præponderet malitiæ, quam affert: nam malitia, quam affert, præcisè eſt prolis ſiue filiorum impedimentum: ſi autem hæc malitia eſſet minus malum quàm bonum ſit integritas carnis, ergo è contrario matrimonium, in quo non eſt aliud bonum quàm hæc generatio prolis, & cuius damnum eſt illius integritatis amiſſio, erit abſolutè malum, quia malitia bonitati præponderat: ergo vel hîc debet tota ea regula de præponderatione omnino ceſſare, vel dicendum, matrimonium eſſe ſimpliciter peccatum. quod eſt hæreticum.

Quòd ſi in hoc caſu, relictâ eâ regulâ generali, recurratur ad alias rationes, &c. habeo quidquid intendo, ſcilicet, per limitationes prædictas deſtrui planè totam ſubſtantiam huius doctrinæ. Quòd ſi ideò dicas cum his Primò, virginitatem non eſſe bonum neceſſarium, quia ad rectam conſeruationem ſpeciei non eſt neceſſaria virginitas, ideoque poſſe matrimonium illâ priuans eſſe etiam bonum, etſi minus bonum ſit. Contrà euidenter, rurſus ergo habeo quod paulò antè dixi, ſcilicet deſeri illud principium de præponderatione, & recurri ad aliud diſtinctum, vel quòd bonum virginitatis non ſit neceſſarium. Quæ ratio toto cælo differt ab eo principio generali, vt ex terminis eſt per ſe manifeſtum. Nam quantumuis virginitas præponderet, non eſt bonum neceſſarium, ergo.

Occurritur cuidam reſponſioni.

Alia ſolutio reijcitur.

Si verò reſpondeatur Secundò, matrimonium ideò eſſe bonum, eſto non præponderet, quia non excluditur à bono oppoſito, nempe à virginitate, prout hi etiam docent; adhuc clariùs apparebit falſitas eius doctrinæ. Primò, quia rurſus per hanc limitationem receditur à toto principio illo de præponderatione, imò & à ſecundo, de bono neceſſario; & tertium omnino diſparatum traditur.

19 Contrà Secundò; nam, non excludi à bono oppoſito, quod iam hic præcisè ab his requiritur ad bonitatem, non ſufficit ad eam bonitatem. Probo manifeſtè, opera conſilij non excludunt ſua contraria. V. g. auditio Sacri die profeſto non excludit non auditionem eiuſdem Sacri: item, datio eleëmoſynæ (ſuppono non vrgere neceſſitatem) non excludit non eleëmoſynam in ſenſu ab his auctoribus intento; nam excludi à bono oppoſito videntur ita vſurpare, vt id quod excluditur ſit peccatum ſeu prohibitum; vnde, quia matrimonium non eſt peccatum, nec prohibitum, dicunt non excludi à bono oppoſito. In hoc autem ſenſu (qualiſqualis ille ſit, de quo ſtatim) etiam non auditio Sacri die profeſto, non datio eleëmoſynæ, quia peccata non ſunt, nec prohibita, non excludentur à bono oppoſito; idem eſt de non ingreſſu in Religionem, non ieiunio, &c. & tamen hæc obiecta ſecundùm ſe non ſunt bona moraliter; formaliter enim vt talia non terminant actum bonum moraliter, niſi apponatur alius bonus finis extrinſecus, de quo hîc non loquimur; ſolùm enim agimus de his quæ habent ex ſe; ergo ad conſtituendum obiectum bonum moraliter non ſufficit, illud non excludi à bono oppoſito; ergo ex eo capite non ſufficienter probatur matrimonium eſſe honeſtum intrinsecè: iam ergo duæ regulæ ceſſant, prima de præponderatione, & ſecunda de non excluſione.

Contrà Tertiò, quia hæc ſolutio confundit difficultatem præſentem: dicunt enim hi, virginitatem non excludere matrimonium, excludere verò fornicationem; rogo, quid ſit illud excludere: numquid non virginitati tam opponitur 20
realiter loquendo copula etiam matrimonialis quam fornicatio? hoc eſt per ſe euidens; cur ergo vna excluditur à virginitate, altera verò permittitur? Certè virginitas tam violatur per vnam quàm per alteram, ergo tam excluditur per vnam quàm per alteram; & tamen vna non eſt peccatum, ſed poteſt terminare actum honeſtum, alia verò eſt peccatum; ergo ad rationem boni non requiritur, non ſolùm vt præponderet, ſicut in initio hi dicebant, ſed neque vt non excludatur ab oppoſitâ, quandoquidem matrimonium, quod excluditur à virginitate, adhuc eſt honeſtum.

Tertius modus reſpondendi impugnatur.

Si verò dicant ſe non loqui de excluſione à bono oppoſito, ſed à regulâ rationis; matrimonium autem licet excludatur à virginitate, non tamen excludi à regulâ rationis. Contrà Primò, quia hi nolunt explicare bonitatem per hanc non excluſionem à regula rationis; quærunt enim in obiecto ipſo rationem aliquam primam, propter quam regula rationis excludat, vel non excludat illud obiectum; ergo ſi relicto obiecto redeant ad regulam rationis, ceſſabit tota illa machina de præponderatione bonitatis, & de excluſione ab oppoſito.

Contrà Secundò, quia vt obiectum ſit bonum, non ſufficit illud non excludi à regulâ rationis; nam omnia opera conſilij eo ipſo quòd non ſunt ſub præcepto, non excludunt ſibi oppoſita; nec eſt alia regula vniuerſalior excludens, v. g. non auditionem Sacri die profeſto; & tamen, vt ſuprà oſtendi, talia opera non ſunt honeſta, ſed ad ſummum indifferentia; malè ergo dicunt, ad honeſtatem ſufficere, non excludi à regulâ rationis in communi.

Contrà Tertiò, Si regula rationis aliqua particularis excludit obiectum, eò quòd minus habeat de bonitate quàm de malitiâ, non poteſt regula vniuerſalis illud idem admittere, quia 21
non poteſt regula vniuerſalis plus boni abſolutè inuenire in eo obiecto alio; nam illud etiam inueniſſet regula particularis: atqui regula particularis virginitatis non inuenit maiorem bonitatem in matrimonij actu, vt euidenter probatum eſt; ergo non poteſt regula generalis illud bonum inuenire, ergo nec admittere illud matrimonium.

Contrà

Contrà denique, quia non aſſignant hi auctores rationem, cur matrimonium ſit bonum & conforme naturæ rationali, ſeu cur non prohibeatur; de quo eſt tota difficultas; nam excludi à regulâ rationis in eo ſenſu, & eſſe peccatum, idem ſunt; rogo ergo, cur matrimonium nec excluditur nec eſt peccatum, fornicatio verò & excluditur & eſt peccatum? certè iam non poterunt vnum per aliud explicare, quia de vtroque ego peto rationem. Et hinc formo breuiter argumentum primum contra eam ſententiam; quia cùm nulla ferè ſit bonitas creata etiam honeſta, quæ non habet annexam ſibi aliquam rationem mali, id enim eſt proprium bonitatis finitæ & limitatæ, qualis eſt omnis bonitas creata; aliunde verò ad eam præponderationem, aut certè ad eam excluſionem non ſufficiat minorem eſſe bonitatem quàm ſit malitia, vt oſtenſum eſt ex diuerſis exemplis allatis, ex integro relinquitur indeciſa quæſtio tota præſens: non enim declaratur quanta debeat eſſe ea præponderatio, vt hîc & nunc poſſimus determinare, vtrùm hoc ſit abſolutè illicitum, an potiùs è contrario bonum, aut ſaltem indifferens. Deinde nec deciditur, qualis debeat eſſe ea malitia, & contra quam bonitatem, ergo alia quærenda eſt eius quæſtionis ſolutio.

SECTIO QVARTA.

Eadem pars vlteriùs reijcitur.

Impugnatur exemplis pro ſe allatis.

SECVNDÒ principaliter ſententiam hanc impugno eiſdem exemplis quæ pro ſe afferunt hi auctores; dicunt enim, obiectum illud eſſe bonum moraliter, cuius bonitas abſolutè præualet malitiæ in illo repertæ; aiuntque mortem patris propter ſucceſſionem in hereditate eſſe malam, ideoque non licere illam optare; eamdem verò mortem propter æternam beatitudinem, quæ eſt maius bonum ipſius parentis, eſſe obiectum honeſtum, & licitum eſſe illud amare; tunc ſic argumentor, & ſimul deſtruo ſecundam additionem ſeu limitationem ſententiæ, quam ipſi ponunt; quia ea duo quæ docent videntur contraria; ſequitur enim valdè clarè, licere inferre mortem parenti ob vitam æternam, ſi alicui v. g. diuinitus reuelaretur, parentem aut alium hominem dormientem eſſe in gratiâ, eumque, ſi ampliùs viuat, damnandum, eo ipſo licitum eſſe illum in ſomno mactare vel etiam in vigiliâ. Patet conſequentia ex contrariâ ſententiâ, quia illa mors propter talem finem eſt obiectum præponderans malitiæ, ideoque, iuxta hos auctores, etiam eſt honeſtum, eſtque licitè per deſiderium amabile, ergo & licebit per voluntatem efficacem.

Prima reſponſio refutatur.

22 Fortè reſpondebunt Primò, illam mortem eſſe obiectum bonum in ordine ad deſiderium, non autem in ordine ad voluntatem efficacem. Contrà Primò, Ergo illa mors non poteſt cognoſci hîc & nunc mala, niſi reflectendo ſupra ipſum amorem efficacem: (quam reflexionem non volunt hi admittere) Probo manifeſtè conſequentiam, quia ſolùm eſt mala in ordine ad efficacem amorem, non verò in ſeipsâ ſeu in ordine ad deſiderium; ergo non poteſt cognoſci vt mala, niſi reflectendo ſupra ipſum amorem efficacem; tunc autem rurſus datur vitioſus circulus, quia amor ille efficax eſt malus, eò quòd obiectum eſt malum; obiectum autem eſt malum, quia terminat amorem efficacem. Contrà Secundò, quia tunc eſt ſumma difficultas, cur in ordine ad hunc actum illud obiectum ſit bonum & præponderans malitiæ ibi repertæ, non autem in ordine ad alium actum; & eo ipſo non poteſt actus malitia reduci in malitiam obiecti, ſed debet alia regula ad id dignoſcendum aſſignari.

Impugnatur ſecunda reſponſio.

Reſpondebunt Secundò retorquendo argumentum per inſtantiam è pollutione, quam licitè poteſt quis optare propter ſanitatem aut alium finem honeſtum, eam autem procurare propter illum etiam finem honeſtum non poteſt licitè; ergo eodem modo erit licitum optare mortem parentis propter honeſtum finem, non verò licebit eam procurare: poſſuntque rationem aliquam diſparitatis aſſignare; nam quando opto mortem parentis, non habeo pro obiecto occiſionem à me factam, ſed mortem à Deo vel ab aliâ cauſsâ prouenientem; at quando eam procùro, iam habeo pro obiecto ipſam occiſionem à me prouenientem, quam nec deſiderare licitè poſſum; ſimiliter in pollutione, quando eam præciſè opto, non habeo pro obiecto cauſſam, quam 23
ego adhibeo, ſed illam prouenientem aliunde; dum verò illam procuro, habeo pro obiecto eam diligentiam externam, quæ in ſe mala eſt, ideoque nec licet eam deſiderare.

Sed contrà Primò, quia hæc doctrina non habet locum vniuerſaliter; ponam enim caſum, in quo nullo variato prorſus obiecto licitum ſit deſiderium, non verò amor efficax, v. g. in eodem exemplo pollutionis: licitum enim eſt, iuxta longè probabiliorem ſententiam, eos cibos comedere, ex quibus ſum certus pollutionem ſecuturam; non tamen eſt licitum eo animo illos comedere, vt pollutio ſequatur. Ecce in hoc caſu ſola eſt diuerſitas ex parte voluntatis, quòd ſcilicet comedam cibos animo pollutionis, aut ſine animo, vt ſequatur; res enim facta à me eadem eſt omnino; ergo non poteſt ibi explicari malitia per præponderationem in obiecto, ſed per reflexionem ſupra ipſum actum voluntatis.

Secundò, in eadem morte parentis idem conſtat; nam eadem mors à Deo vel ab aliâ cauſsâ naturali proueniens non poteſt per te licitè deſiderari propter finem ſucceſſionis, poteſt tamen propter finem æternæ gloriæ; in vtroque autem caſu ſemper eſt eadem mors; quòd autem habeat hunc vel illum finem, prouenit formaliter ex actu ipſo voluntatis eam amante ob hunc potiùs quàm ob illum; ergo non ex obiecto, ſed ex actu voluntatis amante deſumitur differentia malitiæ & bonitatis.

Contrà Tertiò, & vniuerſaliter, quia hi dicunt, licitum eſſe optare pollutionem propter ſanitatem, quia non eſt tantum illud malum, quod pollutio affert naturæ rationali; at verò eam procurare, etiam propter ſanitatem, eſſe graue peccatum. Dico ego, Vel loquuntur de damno, quod pollutio affert (vt expreſsè videntur 24
loqui) & tunc nec licebit eam optare propter ſanitatem, quia illa adueniens affert maius damnum naturæ quàm bonum; vel ſi illa adueniens non affert maius damnum, ergo licitum erit etiam

iam eam procurare; quia non eſt illicitum procurare id quod non affert maius damnum quàm commodum; malè ergo ex ipſo obiecto & ex præponderatione illius dicunt, deſiderium eſſe bonum, procurare verò illam, eſſe malum; ſed debent conſequenter de vtroque actu loqui. Si verò dicant, ſe non loqui de damno quod pollutio adueniens affert, ſed de damno quod procuratio illius vel deſiderium poteſt afferre, & quia deſiderium nullum affert malum, ſicut affert eius procuratio; inde inferunt poſſe deſiderari pollutionem, non verò procurari: ſi hoc, inquam, dicant, Contrà Primò, quia iam tunc debet fieri reflexio ſupra ipſum actum voluntatis, vt agnoſcatur pollutio mala; & rurſus apparet habere ibi locum vitioſum circulum, de quo antè. Secundò, quia in hoc ſenſu etiam propter delectationem eam licebit deſiderare; nam etiam hoc deſiderium nullum affert damnum maius quàm commodum; hoc autem apertè eſt falſum; omnes enim Doctores ſentiunt eſſe peccatum deſiderium illius propter delectationem. Tertiò, quia ipſa procuratio non affert maius damnum quàm deſiderium illius; ſi verò aliquod afferret, illud maximè, quod daret cauſſam illius; hoc autem non eſt malum per ſe, quia (vt ſuprà dixi) licitum eſt etiam ea facere, ex quibus ſcitur ſecutura, ſeu licitum eſt dare cauſſas illius, dummodò non ponantur eo animo, vt ſequatur nec timeatur conſenſus; ergo non poteſt, nec quidem recurrendo ad obiectum neque ad ipſos actus, explicari per eam præponderationem, cur ſit malum optare pollutionem propter delectationem, non verò propter ſanitatem, aut illam procurare.

Vlterior eiuſdem reſponſionis impugnatio.

25 Idem argumentum fit in morte parentis: ſi enim de morte ipſâ loquamur, non infert maius damnum parenti, eò quòd à me fiat, quàm quod à Deo; ſi verò de deſiderio ipſo loquamur, non affert parenti maius damnum deſiderium propter ſucceſſionem quàm deſiderium propter beatitudinem, ergo vel attentâ præponderatione vtrumque deſiderium erit licitum, vel vtrumque illicitum; aut certè ſi deſiderium eſt licitum, etiam licita erit procuratio. quod apertè falſum eſt.

SECTIO QVINTA.

Reijcitur ſecunda pars eius doctrinæ.

Oſtenditur, partes illius doctrinæ non cohærere.

IAM nunc oſtendo, primam & ſecundam partem eius doctrinæ non conuenire inter ſe, imò, quidquid ſit de priori parte, ſecundam omnino eſſe falſam; dicunt enim in eâ, præter præponderationem requiri, vt illud obiectum ſit dignum naturâ rationali. Argumentor enim ſic: Eo ipſo quòd præponderet bonitas, iam obiectum eſt homine dignum, ergo duæ illæ partes non cohærent inter ſe; deinde abſolutè infero, Ergo malè additur ea clauſula per modum limitationis. Conſequentia vtraque eſt bona. Antecedens patet, quia omne id, quod ſimpliciter eſt maius bonum quàm malum, eſt dignum homine; non enim poteſt hominem dedecere id quod abſolutè melius eſt.

Explicant limitationem per hanc inſtantiam: Religioſum decet facere Sacrum, & tamen non decet agere mimum. Benè; ſed quid inde? debuiſſent hi oſtendere, agere mimum reſpectu Religioſi habere maiorem bonitatem quàm malitiam; & nihilominùs adhuc non decere Religioſum, vt probarent ſuum intentum, ſcilicet vltra præponderationem requiri decentiam ſeu dignitatem. In exemplo autem præſenti ſi non decet Religioſum mimum agere, ideò eſt, quia non præponderat reſpectu Religioſi bonitas eius actionis malitiæ eiuſdem, ſed potiùs è contrario; ergo non infertur inde, poſſe eſſe maiorem præponderationem ſine decentiâ. Quod verò hi addunt in confirmationem eiuſdem limitationis & inſtantiæ, *hominem ad grandiora natum*, non eſt ad rem; nam ita homo natus eſt ad grandiora, vt non propterea minora ſint eo indigna, alioquin ſequeretur eum non benè operari niſi in perfectiſſimis operibus. quod apertè falſum & hæreticum eſt. Confirmo, Multò maior eſt Deus quàm homo; & conſequenter infinities magis Deus eſt ad grandiora (liceat ſic dicere) natus quàm homo; & tamen dummodò ſint bona, etiam minima non dedecent Deum, qui producere & vellè efficaciter poteſt obiecta etiam leuiſſimæ bonitatis, dummodò abſolutè non ſint mala moraliter; ergo ſi ſemel ſupponunt auctores ea obiecta, quia præponderat bonitas malitiæ, eſſe abſolutè bona, debebunt admittere, etiamſi minima ſint, non eſſe indigna homine; ergo ea limitatio planè otioſè vel potiùs repugnanter ad priorem doctrinam ponitur. 26

Tertiò principaliter eamdem ſententiam impugno, quia in illâ non loquuntur eius auctores conſequenter; agentes enim contra Vaſquez & alios, qui bonitatem deſumunt ex conformitate obiecti cum naturâ rationali, ſic argumentantur: *Inde ſequitur, actum charitatis non habere Deum pro obiecto, ſed naturam rationalem, cui eſt conformis; quod eſt falſum, ergo.* Hoc autem argumentum totum quantum fit contra hos auctores, qui requirunt dignitatem ſeu condecentiam cum naturâ rationali, ſicut Vaſquez conformitatem; vnde infero, Ergo idem amor Dei in eorum ſententiâ habebit pro obiecto naturam rationalem, cuius apprehenditur Deus vt dignus.

Arguitur inconſequentia allata ſent. a.

Reſpondent, Deum amari, quia habet in ſe talem bonitatem, quâ proportionatur naturæ dignitati, non autem quâ proportionatur amori, qui eſt bonum noſtrum. Bona ſolutio quoad difficultatem argumenti, quoad inſtantiam tamen de ſententiâ Patris Vaſquez nulla: dicet enim etiam P. Vaſquez Deum amari, quia habet bonitatem in ſe, quâ conformatur naturæ rationali, non verò amari, quia conformatur amori noſtro. quod enim dicunt hi de condignitate, Vaſquez dicit de conformitate. Imò ſolo nomine videntur quoad iſtud punctum à P. Vaſquez & alijs diſcedere: conformitas enim cum naturâ rationali videtur eſſe idem omnino ac condignitas cum illâ eadem naturâ; ergo vel Vaſquez non benè ab his reijcitur, vel certè ſe ipſos etiam eodem argumento refutant. 27

Quartò diſplicent dum dicunt, requiri ad peccatum vel ad bonum opus, comparari malitiam obiecti cum bonitate oppoſitâ, & cognoſcere quid præponderet, aut è contrario; imò nec ſufficere, quomodocumque id comparare, ſed

Alia impugnatio eiuſdem ſententiæ.

ſed debere fieri comparationem cum bono vniuerſali & communi; hoc, inquam, omnino diſplicet. Quis enim vmquam non iam ruſticus, ſed nec auſim dicere Theologus, quando committit peccatum vel mortale, vel veniale, v. g. mendacij iocoſi, facit comparationem cum omni bono vniuerſali & præponderatione malitiæ & bonitatis? quid enim de hac præponderatione, & quid de bono vniuerſali noſcunt, maximè minùs docti, etiam quando grauiſſimè peccant? ſolùm enim tunc cogitant, illud obiectum eſſe prohibitum & malum, vtrùm autem præponderet vel non præponderet, vel quid ſit bonum vniuerſale, eſt nimis ſubtile pro eo puncto tentationis.

D. Auguſtinus explicatur. Quòd verò D. Auguſtinus dixerit, ſine interuentu rationis ſuperioris non eſſe peccatum, nihil penitus probat de hac præponderatione aut comparatione vniuerſali, ſed præcisè, quòd ratio ſuperior ſeu intellectus (quod idem eſt) debeat noſcere eſſe contra Deum aut contra legem id quod voluntas amplectitur.

28 *Quinta impugnatio.* Quintò diſplicent, eò quòd dicant, non poſſe niſi in hac ſententiâ explicari, quomodo non omnes actus boni ſint obedientiæ formaliter: Si enim (aiunt) bonitas conſiſtit in conformitate cum lege, ergo operari propter bonitatem erit operari propter conformitatem, & conſequenter propter obedientiam, ergo omnis actus erit obedientiæ. Hæc illi. Quibus facilè ex his quæ ipſi ibidem docent reſpondebo. Docent enim, poſſe hominem attendere ad legem æternam Dei vt ad regulam, quâ dignoſcunt, quæ ſint obiecta bona, quæ mala, etiamſi non operentur ex motiuo ſe conformandi cum eâ lege æternâ; *Poteſt ſine hac ſententiâ oſtendi, non omnes actus bonos eſſe actus obedientiæ.* ex his, inquam, ego dico in præſenti, etiamſi vnica regula moralitatis ſit conformitas cum eâ lege æternâ Dei, poſſe tamen aliquem operari attendendo ad eam legem vel ad conformitatem cum illâ non tamquam ad motiuum operationis, ſed tamquam ad regulam quâ dignoſcitur, quid ſit bonum, & quid ſit malum; & conſequenter non etiā in eâ ſententiâ neceſſarium omnes actus bonos eſſe obedientiæ formaliter; licet enim attendant ad mandatum, non tamen tamquam ad motiuum propriè, prout requiritur ad actum obedientiæ formaliter, ſed ad regulam, vnde noſcitur quod ſit obiectum honeſtum. Idem oſtendo manifeſtè in alijs obiectis, quæ ſunt præcisè obligatoria, quia liberè imperata à Deo. V. g. ſi Deus alicui mandaret vt comederet, certò certius eſt prouenturam ex lege Dei bonitatem moralem eius comeſtionis; & tamen non eſſet neceſſarium vt qui vellet tunc comedere exerceret actum formaliter obedientiæ; ergo ab eâ ſententiâ de præponderatione in obiectis naturaliter malis & bonis non pendet altera quæſtio, vtrùm ſcilicet poſſint fieri actus, qui non ſint formaliter obedientiæ aut inobedientiæ.

Vltima impugnatio. Vltimò diſplicent hi, quia videntur relabi in argumentum, quo aliàs ſententias impugnant;
29 nam eo ipſo quo dicunt, debere obiectum agnoſci vt dignum naturâ rationali, tenentur etiam dicere, debere fieri reflexionem ſupra ipſum amorem; eſſe enim dignum naturâ rationali nihil aliud eſt, quàm eſſe dignum amore naturæ rationalis; iam ergo ibi reflectitur ſuper amorem.

Reſpondent, poſſe eſſe duos amores liberos eleëmoſynæ v. g. vnum, quo amatur eleëmoſyna ſecundùm ſe, non comparando illam cum naturâ rationali; quo amore eleëmoſyna digna eſt; illum tamen non eſſe honeſtum formaliter; nam licet termineiur ad honeſtatem, non tamen propter illam, prout requiritur ad actum bonum; alium autem amorem eſſe, quo ea eleëmoſyna amatur, quatenus digna primo amore. Et hunc ſecundum dicunt eſſe honeſtum formaliter; qui tamen licet ſit reflexus ſupra amorem, non eſt ſupra ſe, ſed ſupra alium amorem diuerſum. quaſi diceret amor A: Amo eleëmoſynam, quia eſt digna amore B. in quâ reflexione nullâ eſt abſurditas. *Eorum reſponſio.*

Fateor, talem reflexionem ex ſe non repugnare, neque inde ſequi proceſſum infinitum: nihilominùs contra argumentor Primò, quia (vt ſuprà in ſimili dicebam) nullus vmquam dans eleëmoſynam facit eam reflexionem, Do eleëmoſynam, quia eſt digna vt detur, per alium actum non honeſtum. Idem exemplum eſt in alijs omnibus obiectis. Neque perſuadere mihi facilè potero, ipſos etiam auctores, qui hæc dicunt, quando tamen orant, ieiunant, &c. ideò orare, & ieiunare, quia oratio & ieiunium ſunt digna vt amentur per actum alium liberum, non meritorium; auſim dicere, eos, antequam hanc quæſtionē ſcholaſticè examinarunt, nec cogitaſſe quidem de tali reflexione; quis tamen ideò dicat eos vſque ad illud tempus nec vnicum meritum habuiſſe? quis etiam idem dicat de ceteris omnibus, quibus nec quidem venit in mentem talis reflexio? Idem clariùs cernitur in peccatis: non enim qui peccat furando debet noſcere furtum eſſe indignum amore alio libero, non tamen peccaminoſo. Profectò ſi id eſſet neceſſarium ad peccandum, nullus ferè vmquam peccaret: deberentque concionatores, quando hortantur ad eleëmoſynam, præcipuè hortari, vt daretur; quia eſt digna vt detur etiam per actum non bonum: ſi enim non habeant homines iſtud motiuum, quando eam dant, in vanum omnino & inutiliter illam largiuntur, iuxta hos quos impugno, etiamſi dans eleëmoſynam habuerit pro motiuo ſubleuare miſeriam pauperum. Hæc autem quis non videat apertè eſſe falſa? *Impugnatur Primò.*

Contrà Secundò, quia non loquuntur conſequenter in hac ſolutione; negant enim actus indifferentes in indiuiduo; iam ergo ſic eos vrgeo: 30 *Impugnatur Secundò.* Det aliquis eleëmoſynam ex motiuo illo primo & radicali ſubleuandi miſeriam, non cogitando de eâ reflexâ condignitate cum naturâ rationali, ſeu cum altero amore non honeſto; rogo, Ille actus eritne bonus, an malus. Bonus in hac ſententiâ eſſe non poteſt, quia non habet pro motiuo eam condignitatem: indifferens non erit; negant enim actus indifferentes in indiuiduo; ergo erit malus. Quis autem vmquam Theologus dixit, aut audebit dicere, dare eleëmoſynam vt ſubleuetur miſeria eſſe peccatum? vel, quærere gloriam Dei, vt Deus ab omnibus honoretur, eſſe malum? ſi non cogito, quòd me deceat per alium actum diſtinctum non bonum eamdem gloriam & eleëmoſynam amare. Ecce ad quas anguſtias inducit principium aliquod non ſufficienter examinatum.

Tertiò, quia hanc ſolutionem ſiue bonam ſiue

malam poſſunt etiam alij tradere in ſuis principijs: ſicut enim hi dicunt, debere cognoſci eleëmoſynam vt condignam naturâ rationali, id eſt condignam amore non honeſto, etiam dicet Vaſquez debere cognoſci vt conformem amori non honeſto: quod enim hi de condignitate, Vaſquez dicit de conformitate. quæ duo in re eadem videntur eſſe, vt ſuprà etiam dixi, nomine præcisè diuerſa. Ceſſant ergo argumenta de infinitis reflexionibus, quibus ſi vtuntur contra Vaſquez & alios.

SECTIO SEXTA.

Vera ſententia proponitur.

Alia eſt regula moralitatis immediata, alia mediata.

VT clariùs in hac re procedamus, aduertendum eſt, aliud eſſe, quærere immediatam & proximam regulam moralitatis; aliud, mediatam & radicalem. Nam quando indoctus aliquis v. g. committit fornicationem, ſciet rationem reddere immediatam, cur peccauerit, ſcilicet, quia ea fornicatio eſt contra legem Dei, quæ eſt immediata regula illius malitiæ: ſi autem rurſus rogaretur de radicali & remotâ regulâ illius malitiæ, cur ſcilicet ex ſe fornicari ſit
31 contra legem Dei, magis quàm deambulare aut ludere, reſpondebit, ſe hoc neſcire: & quid mirum ſi ille hoc reſpondeat, quando inter Doctores difficile valdè eſt inuenire bonam huius rei rationem? Auctores autem in præcedentibus impugnati vtramque regulam confuderunt, ideoque & in illas reflexiones & diſtinctiones tamquam ad peccatum & bonum opus neceſſarias malè prolapſi ſunt. Hoc ſuppoſito,

Regula immediata eſt prohibitio Superioris.

Dicendum eſt Primò, regulam immediatam moralitatis, peccati v. g. eſſe prohibitionem Superioris. Hanc reddunt communiter omnes ferè quotquot peccant. Dico *Superioris*, quia fortè poſſet aliquis apprehendere obiectum aliquod eſſe prohibitum ab Eccleſiâ v. g. non cogitando, verùm eo ipſo etiam à Deo fuerit prohibitum. Hanc doctrinam confirmat manifeſta experientia: dum enim homines interrogantur, cur hoc ſit peccatum; reſpondent, Quia eſt prohibitum vel à Deo, vel à Superioribus, ideoque dicunt, ſibi non eſſe licitum. Confirmatur, quia eodem modo reſpondebit non ſolùm ruſticus, ſed & quilibet alius, eſſe peccatum, non ſanctificare dies feſtos, ac dicet, fornicari aut furari eſſe peccatum; quia omnia hæc ſunt contra præcepta Dei; & tamen certum eſt, non ſanctificationem diei feſti, ſeu laborare in eo, non eſſe ex naturâ ſuâ peccatum, neque in illo obiecto poſſe locum habere doctrinam de præponderatione bonitatis & malitiæ in ipſo obiecto ſecundùm ſe conſiderato. Quòd ſi adhuc exemplo huic non acquieſcunt, ponam exemplum in auditione Sacri die feſto; quæ extra omnem controuerſiam ex ſolâ prohibitione poſitiuâ, ſi omittatur, eſt peccatum; & tamen eodem modo redditur ratio de illâ ac de alijs peccatis. Diſtinctio autem inter peccata ex lege naturali vel ſolùm ex prohibitione poſitiua rarò niſi inter Doctores auditur, vnde manifeſtè fit, ceteros non attendere per ſe niſi prohibitionem.

Quomodo obijci poſſit

32 Hinc inferes iuxta hunc modum dicendi, facilè explicari, quomodo ſine vllâ reflexione obijciatur homini malitia moralis; nam ipſummet obiectum malum (quod communiter eſt actio aliqua externa) cognoſcitur vt nobis prohibitum; neque ad id neceſſum eſt, an ſit prohibitum in ordine ad actum formaliter malum, an verò ad liberum, an ad neceſſarium, ſed abſolutè, illud mihi eſſe prohibitum, mendacium v. g. eſum carnis die Veneris, homicidium, &c. Quòd ſi aliquando tota malitia actus conſummatur in actu interno, v. g. odium Dei, quod non eſt malum ex obiecto, & in alijs ſimilibus, tunc fateor neceſſariam eſſe ad peccandum reflexionem aliquam ſupra ipſos actus voluntatis; ſufficit tamen reflexio in communi & generali, quæ vt ſic nullam dicit repugnantiam. V. g. ſi quis noſcat, prohibitum eſt Dei odium, inuidia de bonis proximi, &c. cùm enim non fiat tunc reflexio particularis & determinata ſupra ipſummet actum voluntatis liberum, quo hîc & nunc formaliter odio habet, aut inuidet, ſed in confuſo ſupra omnes, nulla eſt difficultas; nam auctores, qui negant actum poſſe eſſe reflexum ſupra ſe determinatè, non negant hanc reflexionem in communi & vniuerſaliter ſupra omnes actus. Addo etiam, nullum eſſe inconueniens, ſi ipſe intellectus determinatè etiam reflectat ſe ſupra actum voluntatis, quem homo poteſt facere; v. g. ſi dicat, *Non licet mihi habere hunc actum odij Dei*; per hoc enim formaliter non ſe reflectit ſupra ſe, ſed ſupra actum voluntatis; quæ reflexio à nemine poteſt probabiliter negari: neque enim eſt neceſſum vt expreſsè dicat, *Non licet mihi ſtante hac cognitione indifferenti habere odium*; vt ſic enim iam ea cognitio eſſet ſupra ſe reflexa: ſufficit enim ſi abſtrahendo à reflexione ſupra cognitionem dicat abſolutè, *Non licet mihi*, ſeu, *Prohibitum eſt mihi odium Dei.* Quam cognitionem omnes vt poſſibilem & frequentiſſimam tenentur admittere.

malitia moralis ſine reflexione.

Objicies tamen Primò, Ergo illi, qui nil audierunt de præceptis Dei aut Eccleſiæ, non poterunt operari malè moraliter, quia nil cognoſcunt de prohibitione. Reſpondeo Primò, in illis (ſi ſit ignorantia inuincibilis de Deo) fortè nullum eſſe peccatum propriè. de quo infrà. Sed quidquid ſit de hoc, reſpondeo Secundò, illos cognoſcere, ea obiecta eſſe contra naturam rationalem; vnde autem id cognoſcant, dicam paulò pòſt. Poſſes tamen hinc vrgere interrogando, Cur etiam idem non cognoſcent Chriſtiani, & qui aliunde de præceptis Dei aliquid nouerunt? Reſpondeo, nos ponere præcepta Dei vt clariorem & vniuerſaliorem regulam pro omnibus illam ſcientibus; nam dignoſcere ex puro lumine naturæ, hæc aut illa obiecta eſſe contraria naturæ rationali, eſt ſummè difficile, præſertim idiotis, aut tantillum ſtupidis: & fortè ideò multi ignorantes hæc præcepta excuſantur ab omni culpâ in multis obiectis etiam naturaliter malis; cognoſcere autem hæc vel illa eſſe prohibita à Deo, nullam habet difficultatem, quando proponitur communiter prohibitio. Et illi ipſi, qui lumine naturæ eam contrarietatem obiectorum cum naturâ rationali cognoſcunt, eo ipſo cognoſcunt ea eſſe à Deo prohibita, & ideò dum faciunt contra hanc prohibitionem, peccant contra Deum. de quo infrà dicemus. 33

Prima obiectio.

Solutio duplex.

Replica.

Solutio.

Objicies Secundò, Ergo qui peccat ſolùm attendendo

Secunda obiectio.

tendendo ad legem Dei prohibentem, æqualiter
peccat in quacumque materiâ, quia eamdem in
obiectis omnibus reperit rationem malitiæ, ſci-
Retorquetur.
licet prohibitionem Dei. In primis hæc obiectio
etiam vrget aduerſarios omnes; nam ſaltem in
34 rebus præcisè lege poſitiuâ prohibitis eſt eadem
difficultas; certum enim eſt ex vnâ parte eſum
carnis die Veneris ex ſe non habere maiorem
præponderationem malitiæ quàm die Iouis, &
ſolùm eſſe malum, quia prohibitum à Deo:
idem eſt in omiſſione Sacri die feſto: ergo hæc
peccata ſolùm deſumuntur in ordine ad pro-
hibitionem Dei: item certum eſt etiam in his
materiis eſſe peccata inæqualia; nam etiam obie-
cta liberè à Deo vel Eccleſiâ prohibita, quæque
ex naturâ ſuâ non ſunt mala, habent inæquali-
tatem malitiæ inter ſe: & grauius eſt ceteris
paribus non audire Sacrum die Dominico quàm
ieiunium violare comedendo panem matutino
tempore. Quod ergo in his obiectis omnes au-
ctores dixerint, dicam ego in eis quæ ſunt ma-
la contra naturam rationalem & ex ſe.

Solutio obiectionis.
Dicendum ergo in omnibus eſt, Etiamſi
regula immediata ad cognoſcendam malitiam
obiecti ſit prohibitio Dei, non propterea in
omnibus obiectis eamdem eſſe prohibitionem;
vnum enim altero grauius prohibetur; quia
materia ex ſe eſt grauior vna quàm altera; ſic
lumine naturæ cognoſcitur, grauiùs eſſe vitam
alicui auferre quam bona; & quò ex bonis plus
accipitur maius eſſe damnum illatum: poſitâ
autem hac maiori grauitate, facilè intelligitur,
accedente prohibitione Dei, grauius me pecca-
re, ſi hoc obiectum amplectar quàm alterum,
etiamſi ablatâ eâ prohibitione neutrum eſſet
peccatum, & conſequenter nec grauius eſſet
vnum altero; vt in eadem materia iuſtitiæ poſ-
ſet contingere: ſi enim Deus daret mihi domi-
nium ſupra bona & vitam alterius; tunc enim
nec mactando, nec accipiendo bona pec-
carem.

Hinc infero, communes homines non re-
currere, dum peccati rationem reddunt, ad ip-
ſam grauitatem, quam in ſe habent obiecta, tan-
quam ad rationem prohibitionis, ſed ſiſtere in
ipsâ prohibitione, non inueſtigatâ ratione pro-
hibitionis, ſed auditâ ab aliis doctoribus, aut
lectâ in libris, aut in catechiſmo, inde inferre,
ea obiecta eſſe mala, ex maiori verò grauitate
obiectorum agnoſcere, eſſe grauiora peccata:
quod, vt dixi, poteſt fieri, etiamſi ante prohibi-
35 tionem nullam penitus haberent malitiam.
Dixi *communes homines*; nam Theologi & Do-
ctores maximè in ſcholis, dum rem hanc tra-
ctant, contrario modo procedunt, vt dicam pau-
lò pòſt.

Vltima obiectio.
Obiicies vlteriùs, Deus operatur benè mo-
raliter; ſi autem per impoſſibile mentiretur, ope-
raretur malè moraliter; & tamen etiam tunc non
operaretur contra legem, quia neminem habet
ſupra ſe, qui ipſi legem imponat; ſibi autem
propriè nemo legem imponit; ergo radix pri-
ma moralitatis non deſumitur ex prohibitione
Solutio.
legis. Reſpondeo, me ſuprà dixiſſe, radicem
peccati deſumi à prohibitione, & hanc commu-
niter ſolùm attendi dum malum morale com-
Poteſt dari actus malus ſine prohibitione.
mittitur, præſertim ab indoctis; abſolutè autem,
poſſe aliquem actum eſſe malum moraliter ſi-
ne lege, inſinuaui paulò antè in his qui igno-
rantes Deum operarentur contra dictamen ra-
tionis. Hinc concedo, dato eo caſu impoſſibili,
ſi ſcilicet Deus mentiretur, eum operaturum
malè quidem moraliter, quia contra dictamen
rationis operaretur; ſeu quia cognoſcens, men-
dacium eſſe abſolutè indignum vel difforme
naturæ rationali ſeu ſibi, illud tamen amplecte-
retur. Addo verò, in eo caſu non peccaturum
propriè, quia peccatum conſtituitur in ordine
ad legem Dei, quam ipſe non tranſgrederetur;
ſibi enim non poteſt legem imponere; quomo-
do autem, ſeu cur tunc mendacium agnoſcere-
tur vt malum, dicam ſtatim. Hæc quæ de ma-
litiâ dixi, de bonitate dicenda etiam è contrario
ſunt, omnem ſcilicet regulam ad dignoſcenda
obiecta bona moralia, quâ homines vtuntur
communiter, eſſe præcepta Dei ea opera man-
dantia vel conſilia ad ea hortantia; in aliquibus
verò recurrendum tantùm eſſe ad regulam
quam ſtatim ſubiungam.

Dicendum eſt Secundò, radicalem & vltimam 36
Regula moralitatis proxima eſt conformitas cum naturâ rationali.
bonitatis & malitiæ regulam in obiectis ex na-
turâ ſuâ malis aut bonis deſumendam eſſe ex
conformitate vel difformitate cum naturâ ra-
tionali, quam ea obiecta ex ſe habent. In quo
puncto veritatem tetigit tertia ſententia ſuprà
poſita; cui addendum eſt, eam conformitatem
vel difformitatem talem eſſe, vt à benè ſen-
tientibus cognoſcatur ipſo lumine naturæ, ex-
plicatis terminis modo à nobis ſtatim decla-
rando. id quod clarè intelligetur tangendo in
particulari ea obiecta quæ naturâ ſuâ ſunt mala.
Mendacium v.g. naturâ ſuâ eſt malum: quare?
quia in Republicâ humanâ maximè neceſſaria
eſt mutua confidentia & amor hominum inter
ſe; id quod ex terminis notum eſt; hoc autem
impediri per mendacium nemo non videt; nam
efficit vt nullus alteri fidat: & quia homo
meritò dolet ſe eſſe deceptum, facilè in alte-
rius odium prorumpit; iure ergo optimo dici-
tur ex ſe dignum vt à Deo prohibeatur; iura-
mentum item falſum ideò eſſe malum, quia fa-
cit Deum mendacij approbatorem, per quod illi
maxima irrogatur iniuria; hoc autem lumine
naturæ notum eſt eſſe malum. Item hoc in iis
actibus reperiri etiam eſt lumine naturæ notum.
Fornicari item ideò naturâ ſuâ malum eſſe, quia
cedit in detrimentum prolis. Furari, quia turbat
Rempublicam politicam, quæ maximè petit, vt
cuilibet ſuum ius retineatur. Odium Dei, quia
lumen naturæ dictat, infinitam Dei bonitatē eſſe
potiùs infinito amore dignam, & abſurdiſſimum
eſſe eam odio proſequi; & ſic currendo per alias
materias ex ſe & intrinſecè malas: in eis enim
ſemper inuenitur aliquid, quod prudens ratio,
explicatis terminis, vel ſaltem poſt aliquas con-
ſequentias dicit eſſe malum ac contrarium na-
Malitia obiectiua deſumenda eſt à difformitate cum naturâ rationali.
turæ rationali; vnde vltimò deſumendam eſſe
malitiam talis obiecti cenſeo, ſicut è contrario
ratio bonitatis deſumenda eſt ex conformitate
eorum obiectorum cum eadem naturâ rationali:
neque ad id attendenda eſt vlla præponderatio
bonitatis, quam auctores ſuprà impugnati re-
quirebant (etiamſi fortè illa ſæpè reperiatur)
quia, vt ſuprà dixi, in multis caſibus etiam ob-
iecta non præponderantia in bonitate, imò mul-
tò minora, adhuc tamen manent bona; non ergo

37 pro conformitate cum naturâ rationali ea præponderatio vniuerſaliter requiritur, neque iterùm comparatio illorum obiectorum cum actu ipſo voluntatis, quo amantur; vt patet in exemplis poſitis de mendacio, fornicatione, periurio, &c. Conſtat enim ſine vllâ reflexione ſupra meum actum voluntatis cognoſci poſſe, mendacium eſſe contra confidentiam & amorem mutuum in Republicâ humanâ neceſſarium, iuramentum verò falſum facere Deum ex ſe mendacem; non ergo eſt neceſſaria comparatio cum meo actu voluntatis, vt malè iidem auctores requirebant.

Vt agnoſcatur malitia obiectiua non eſt opus reflexione ſupra actũ voluntatis, quo illa amatur.

Pro hac noſtrâ ſententiâ ſtat Suarez diſp. 2. de bonitate ſect. 2. licet rem non ita diſtinctè explicuerit: fauet item nobis Auguſtinus lib. 8. de Trinitate cap. 3. & D. Thomas in 2o. diſt. 27. quæſt. 1. art. 2. ad 1. Vt verò magis id declaretur aduerto, bonitatem duplicem eſſe; aliam in ſe, qualis eſt bonitas propria ſubſtantiarum, quæ ſunt in ſe bonæ independenter planè ab omni alio ſubiecto, cui inhæreant, ſeu quòd benè aſficiant: aliam verò bonitatem eſſe reſpectiuam, id eſt in ordine ad ſubiectum, in quo recipiuntur; qualis eſt bonitas omnium formarum, etiam ſubſtantialium reſpectu materiæ primæ, item omnium accidentium reſpectu ſuorum ſubiectorum, item omnium actionum reſpectu agentium: denominantur enim inde benè aut malè operantia: ſic in accidentibus calor dicitur bonus igni, malus aquæ.

Duplex eſt bonitas; alia in ſe, alia reſpectiua.

Hoc poſito, dicimus, Si obiecta actuum honeſtorum ſint bona in ſe & abſolutè, tunc neceſſariò debere eſſe ſubſtantiam ſeu naturam omnem rationalem vel diuinam, vt eſt Deus, vel creatam, vt eſt Angelus & homo: hæc enim ſola pertinent ad genus moris, & ſola ſunt moraliter honeſtè in ſe & ratione ſui amabilia; in eis autem honeſtas illa non eſt ab ipſâ & ſubſtantiâ rationali diſtincta: ſi verò obiecta illa ſint bona alteri, dico debere eſſe conformia naturæ rationali quà tali. quæ conformitas non diſtinguitur à naturâ eorum accidentium vel actionum, quæ per ſe conformia ſunt illi ſubiecto, ſicut dixi, calorem per ſe eſſe conformem phyſicè igni, non verò aquæ; cognoſcitur autem ea conformitas per ipſum lumen naturæ, non verò deſumitur propriè in ordine ad ipſum lumen: ſicut delectabilitas ſeu vtilitas, quæ in obiectis reperitur, non deſumitur in ordine ad dictamen rationis, licet per hoc voluntati repræſentetur, vt ab eâ queat amari; quod idem de honeſtate eſt intelligendum; & hinc fit, vt quando cogito de illâ honeſtate, non ſit neceſſaria reflexio ſupra dictamen rationis, ſed ſolùm ſupra naturam rationalem; licet illa ipſa cognitio ſit in actu exercito ipſummet dictamen rationis manifeſtans in actu exercito eam bonitatem obiecti amandi; id quod minùs benè aliqui ponderarunt, dum peccatum in contrarietate cum dictamine rationis formaliter conſtituerunt. Tota hæc doctrina etſi ex ſe ſatis clara, ex ſolutione ſequentium obiectionum magis adhuc illuſtrabitur.

Quænam obiecta bonorum actuum ſint bona in ſe:

quænam bona reſpectiuè.

Conformitas obiecti cum naturâ rationali cognoſcitur per lumen naturæ, nec eſt opus reflexione ſupra dictamen rationis.

SECTIO OCTAVA.

Soluuntur obiectiones aliquot.

DICES Primò, Si malum illud, v. g. homicidium, conſideretur ſine libertate factum, non eſt magis inhoneſtum, quàm ſi fiat à bruto; ergo, vt apprehendatur inhoneſtum, debet cognoſci vt amabile liberè; ergo debet fieri reflexio ſupra amorem liberum. Hoc argumento videntur inducti recentiores citati ſuprà ad prædictam reflexionem aſſerendam. Ego tamen (vt dixi anteà) planè iudico illam non eſſe vllo modo neceſſariam, imò quoad communem praxim omnino impoſſibilem; vt ibidem oſtendi. Argumento ergo reſpondeo, eoſdem recentiores neceſſariò admittere in obiecto ipſo radicalem malitiam (vt vocant) ante omnem amorem liberum; alioquin non poſſet reddi ratio, cur prima volitio libera mendacij eſſet mala, volitio verò prima libera eleemoſynæ eſſet bona, ſi ante ipſam libertatem, quæ æqualiter cadit in vtrumque obiectum, ſeu in vtramque volitionem, non eſſet in obiectis differentia aliqua quoad malitiam & bonitatem. Quæ doctrina videtur omnino certa; inde ego argumentor efficaciter, dicoque, illam malitiam radicalem ſeu eam differentiam eſſe ſufficientem, vt 38
efficiat actum liberum malum formaliter, etiamſi ipſe actus liber nec ametur, nec cognoſcatur reflexè quà talis: quod & aduerſa pars fateri tenetur; nam ait, non ſolùm amorem reflexum, ſed etiam primum illum liberum eſſe malum homini, licet non malitiâ formali; vbi iam eo ipſo ſupponunt actum illorum etiam primum verſari circa aliquam malitiam, alioquin non eſſet vllo modo malus: quòd ſi dicant hi, illum amorem liberum non eſſe malum formaliter, ſed ſolùm obiectiuè, facilè eos reiiciam, quia omnino gratis & contra communem omnium hominum conſenſum id aſſeritur. Quis enim Theologus dicere audebit, ſi ego agnoſco Deum prohibuiſſe eſum carnis, & nihilominùs liberè comedam, me tamen non peccare, niſi priùs fecerim reflexionem ſupra actum liberum hoc modo, *Ille eſus carnis eſt prohibitus & malus reſpectu alterius actus mei liberi non mali formaliter?* ſanè ex defectu huius reflexionis excuſare homines à peccato, etiam in actu libero & aduertente ad prohibitionem carnium, ego crediderim eſſe pluſquam improbabile; ergo idem etiam confirmatur, quia lex prohibens, licet loquatur cum ſolis operantibus liberè, eò quòd alia agentia non ſint capacia præcepti; non tamen vllo modo dicit, Prohibeo tibi vſum carnis liberum, non verò neceſſarium: vnde fit, quòd ſi non aduertens comedat, non tranſgrediatur formaliter præceptum; non tamen quia ex parte obiecti non effecerit quidquid fuit neceſſarium ad tranſgreſſionem, ſed quia formaliter ex parte principij defuerunt neceſſaria; ea autem quæ ex parte principij ſe tenent, non eſt neceſſum vt cognoſcantur reflexè ante actum liberum & peccaminoſum, ſic quia efficit actum liberum, non neceſſariò debet priùs noſcere ſe habere libertatem in actu primo, aut ſe in actu ſecundo

Prima obiectio.

Si malitia vel bonitas obiectiua deſumatur ab amore libero, non poſſet reddi ratio, cur prima volitio mendacij ſit mala, eleẽmoſyna verò bona.

Ea quæ ſe tenent ex parte principij non eſt opus vt cognoſcantur reflexè ante actum liberum & peccaminoſum.

operari

operari velle liberè; ergo ſufficit cognitio obiecti ſine reflexione ſupra amorem liberum ad contrahendam malitiam moralem.

Reſpondetur obiectioni initio propoſita. Hinc in formâ ad argumentum reſpondeo, *Homicidium ſine libertate factum non magis eſt indignum homine quàm bruto.* Diſtinguo antecedens: Non eſt magis indignum ex defectu malitiæ cognitæ in obiecto; nego antecedens; quia iam ſuppono noſcere illud eſſe phyſicè nociuum generi humano, ideoque prohibitum *ex defectu libertatis in actu primo*; concedo antecedens: vnde nego conſequentiam, ſcilicet, neceſſariò debere reflexè cognoſci ipſum actum liberum; ſufficit enim ſi malitia illa phyſicè nociua alteri & conſequenter vt prohibita cognoſcatur, & in actu exercito liberè ametur; eo enim ipſo ille actus eſt malus formaliter, etiamſi reflexè non cognoſcatur libertas.

Replica contra ſolutionem. Replicabis, Etiam quando occido alterum in defenſionem mei iuſtam, cognoſcitur homicidium vt alteri nociuum; & tamen non cognoſcitur vt malum. *Solutio.* Reſpondeo, replicam non eſſe ad rem; nam in præſenti ſolùm agimus de libertate: certum autem eſt, etiam quando carnifex ex mandato Magiſtratus occidit aliquem, eſſe liberum; ergo quod tunc non peccet, peccet verò alter qui ſine cauſsâ occidit, non prouenit ex eo, quòd vnus noſcat actionem ſibi eſſe liberam, alter non, ſed ex circumſtantiis quæ faciunt actum licitum, & quæ noſci poſſunt ſine reflexione ſupra libertatem: vnus enim noſcit,
39 hîc & nunc homicidium eſſe malum, alter verò noſcit eſſe licitum. Quæ differentia, vt dixi, tota quanta eſt independens à libertate, in quâ conueniunt duo ea homicidia. Reſponderi Secundò poteſt, eam inſtantiam de homicidio facto à bruto & facto ab homine non eſſe ad rem, quia independenter etiam ab omni libertate & differentiâ illius inter hominem & brutum poſſumus diſparitatem aſſignare inter eos caſus: etenim ratio naturalis (de quâ nos hucuſque) non dicit, Occiſio hominis vt ſic eſt mala moraliter; etenim occiſio hominis à Deo facta bona eſt; ſolùm ergo dicit, Occiſio hominis facta ab homine eſt mala moraliter. At, quomodo hic, quæſo, locum habet occiſio hominis facta à tauro vel à leone, vel, ſi adhuc vis magis generaliter loqui, facta à colicâ aut febri? non enim hæc minùs pluſve peccant quàm quæcumque bruta. Ergo ea inſtantia vel non vrget, ob dicta in primâ ſolutione, vel omnino eſt extra rem, quia mutat terminos. Fortè hanc ſolutionem inde reiicies, quòd in obiectione non dicatur, malam eſſe moraliter occiſionem hominis à bruto, ſed ex ſe æquè naturæ rationali nociuam, ac factam ab alio homine; & inde probari, non poſſe deſumi malitiam ex tali nocumento, vt eam nos deſumpſeramus. Adhuc tamen reſpondeo conſequentiam eſſe malam, quia poteſt deſumi malitia in homine, non in bruto.

Secunda obiectio. Dices Secundò, Si cognoſcitur obiectum difforme naturæ rationali, ergo iam fit comparatio cum ipsâ naturâ rationali. *Solutio.* Fateor; ſed quid inde? *Ergo fit reflexio ſuper actum voluntatis*; nego conſequentiam. Benè enim video ego, furari eſſe nociuum Reipublicæ, etiamſi non faciam reflexionem ſuper meos actus voluntatis, quibus volo furari; nec puto eam fieri communiter, quando quis noſcit furtum eſſe malum.

Replica. Replicabis, Si ſumatur ſolùm natura ipſa rationalis præcisè vt differt à bruto, & vt dignitate illud antecedit, eoque ſenſu dicatur obiectum eſſe conforme naturæ in contrarium, vrget, quòd gloria humana non eſt obiectum moraliter honeſtum; vt patet in operibus Ethnicorum egregiis, quæ reprobantur à ſanctis Patribus, eò quòd ex nimio appetitu laudis & gloriæ procedebant; & tamen humana gloria eſt bonum peculiare hominis prout diſtincti à bruto; ergo vt bonum aliquod cognoſcatur honeſtum, debet aliquid amplius habere, quàm eſſe conforme homini, prout à bruto differt.

Solutio prima, in quâ oſtenditur, quomodo appetitus nimius gloriæ & laudis ſit malus obiectiuè. Reſpondeo Primò, hoc argumentum etiam eſſe contra eius auctores; nam neque ipſi poterunt oſtendere, quomodo malitia in eo obiecto ſeu in eâ gloriâ & laude præponderet bonitati, aut ſaltem cùm ſit æqualis malitia bonitati; ergo etiam ipſi ex ſuis principiis non ſoluent nodum. Quòd ſi poſſent oſtendere eam præponderationem in laude ſeu gloriâ humanâ, faciliimè & illi ipſi contra quos argumentantur dicent, ob eam maiorem malitiam obiectum illud non eſſe homine ſeu naturâ rationali dignum; nec erit neceſſarium recurrere ad vllas reflexiones ſupra amorem liberum; & eodem modo ego dicam propter illam malitiam, quam iam cum his auctoribus ſupponimus, in laude humanâ reperiri illam eſſe haud conformem naturæ rationali.

Secundò reſpondeo, falſum eſſe abſolutè, laudem non eſſe obiectum honeſtum ex ſe. Fateor, ſi appetitus nimius laudis ſit, fore vitioſum, ſicut in omnibus aliis obiectis virtutum moralium requiritur medium; aſt inde non ſequitur, ea obiecta ex ſe non eſſe bona, alioquin nec doctrina, nec recreatio, nec matrimonij actus iudicandi eſſent obiecta bona, quia nimius appetitus circa illa conſtituit actum vitioſum. In quo autem ea nimietas conſiſtat non eſt huius loci; eam explico Tom. 5. diſp. 46. ſect. 1. vbi probo ex Caietano & ratione naturali poſſe honeſtè amari laudem operi debitam etiam in eâ ſiſtendo. Vnde Eccli. 41. dicitur, *Curam habe de bono nomine.* Certè, ſi honeſtum eſt, me honorare & laudare Imperatorem, & me Deum laudare eſt nobiliſſimum; ergo decet etiam ipſum Imperatorem optare, cum debitâ tamen circumſtantiâ, vt honoretur, & vt laudetur: & ſicut Deus optat laudem ſummam, quia ſumma ei debetur, cur honeſtè non poterit homo optare illam exiguam, quæ homini debetur? id enim quod Petrus v. g. efficit honeſtè & laudabiliter erga me, poteſt à me optari vt fiat à Petro; ſed me laudando ille honeſtè operatur & laudabiliter, ergo poſſum ego optare honeſtè, vt id ab eo fiat, eoque ipſo vt ego ab illo lauder. 40 *Licitum eſt & honeſtum optare ſibi laudem moderatam.*

Dices, hanc conſequentiam non eſſe bonam, Petrus me laudando operatur benè, ergo etiam ego optando vt ille me laudet operabor benè: etenim etiam Deus me in peccatum permittendo operatur benè & laudabiliter, & tamen non ideò ego laudabiliter optare poſſum vt me in peccatum labi permittat. Reſpondeo, Quidquid ſit de veritate ſuppoſitionis; non deſunt enim qui eam negent conſequentiam inde ad noſtrum inten-

intentum nullam eſſe: etenim ob peccatum, quod ex eâ permiſſione ſequitur, & quod ego teneor in me non permittere, ſed potiùs impedire, non licet mihi optare eam permiſſionem. At cùm ex eo quòd Petrus me laudet nullum ſequatur peccatum, negare nemo poterit, licitum eſſe mihi optare vt à Petro id fiat, quod ipſe honeſtè facere poteſt; ergo cùm ille me iuxta mea merita laudando benè operetur, potero etiam ego optare vt me honeſtè laudet.

Appetitus laudis in Gentilibus fuit reprehenſibilis, quia immoderatus.

Quòd verò dicunt hi, à Patribus reprobari Gentilium egregia opera, eò quòd habuerint pro motiuo humanam laudem, parum vrget; nam ethnici immoderatiſſimo appetitu laudis peccarunt; volebant enim haberi vt dij, vel quaſi à ſeipſis, non accepta à Deo ea talenta habuerint, ob quæ laudem optabant; ſicut multa alia eorumdem Gentilium opera ex obiecto & fine ſecundùm ſe bona, ob ſolas circumſtantias & exceſſus mala debent iudicari; ſed de hoc alibi fuſiùs; ſunt enim independentia à puncto præſenti.

SECTIO NONA.

Ceteræ obiectiones ſolutæ.

Tertia obiectio.

TERTIÒ dices cum nonnullis, illud ipſum obiectum, quod eſt difforme naturæ rationali in ordine ad amorē, eſt conforme in ordine ad odium, ergo per hanc conformitatem nihil explicatur.

Reſponſio. Difformitas cum naturâ rationali non eſt difformitas in ordine ad amorem & odium, ſed in ordine ad ipſam ſubſtantiam naturæ rationalis.

Reſpondeo, hos videri non voluiſſe intelligere hanc ſententiam, quam defendimus; etenim quando dicimus, obiectum illud eſſe malum, quod eſt difforme naturæ rationali, non loquimur de difformitate in ordine ad amorem & odium; tunc enim diceremus idem per idem; id eſt, illud obiectum non poteſt amari licitè, quod eſt ineptum vt ametur, ſeu quod eſt contrarium amori; quod idem eſt; dicimus ergo, malitiam conſiſtere in contrarietate ipſius obiecti cum ipsâ ſubſtantiâ ſeu naturâ rationali, bonitatem verò in conformitate: iniuria enim & diffamatio mala eſt homini, eleëmoſyna verò proficua pauperi. Hinc autem fit, vt amor obiecti contrarij naturæ ſit malus, odium verò eiuſdem obiecti bonum; è contrario in obiectis bonis amor obiecti boni ſit bonus, odium verò malum; nam cùm amor ſit coniunctio cum obiecto, & odium ſit fuga, ac lumine naturæ notum ſit, bonum eſſe adhærere bono, & fugere à malo, facilè ex eâ contrarietate cum naturâ colligitur, amorem illius eſſe malum, & ex obiecto conformi colligitur amorem illius eſſe bonum.

Quarta obiectio.

Difficiliùs Quartò obiici poteſt; nam ſi ea conformitas deſumitur reſpectu ad naturam rationalem, id eſt hominem v. g. ſecundùm ſe conſideratum, ſequitur vt ſic omnia obiecta homini delectabilia fore honeſta; ea enim omnia ſunt conformia homini; hoc autem videtur eſſe
41 falſum; nam longè alia ſunt bona delectabilia ab honeſtis: ſi verò homo ſumatur vt rationalis, tunc è contrario ſequitur Primò, hominem lædere non eſſe malum, quia id non eſt contrarium homini vt rationali. Secundò ſequitur, eam conformitatem deſumi in ordine ad dictamen rationis; quia ſumitur in ordine ad naturam vt rationalem ſeu vt habentem illud dictamen rationis.

Solutio.

Reſpondeo, eam conformitatem, vt dixi, debere deſumi cum homine vt rationali, vt probat ratio pro eâ parte facta. Ad aliam in contrarium dico Primò, etiam lædere hominem in corpore & aliis rebus propriis, eſſe contrarium naturæ vt rationali, quia hæc vt talis habet dominium in eas res, ideò dum in eis læditur, violatur natura vt rationalis.

Ad ſecundam reflexionem dico, aliud eſſe concipere naturam vt vtentem ratione, aliud verò reflexè cognoſcere hoc particulare dictamen, ſeu hunc particularem actum, quo id noſco. Hanc ſecundam reflexionem nego, non primam; quam neceſſariò quilibet habet dum dicit, Homo eſt rationis capax.

Quinta obiectio.

Obiicies Quintò, Si attendamus furtum v.g. ſicut illud eſt nociuum ei cui res aufertur, ita eſt commodum auferenti, vterque autem eſt naturâ rationalis; ergo non eſt magis difforme quàm conforme naturæ rationali, cùm tamen abſolutè malum ſit.

Solutio.

Reſpondeo, furtum eſſe commodum phyſicè loquendo ipſi accipienti, ſicut phyſicè malum alteri, ex hac tamen purè phyſicâ commoditate non deſumi honeſtatem; alioquin fornicari, mentiri, &c. non eſſent res inhoneſtæ: requiritur ergo conformitas non ſolùm cum vno, ſed vel abſolutè cum homine, vt eſt pars Reipublicæ rationalis: ſic enim pœnæ inflictio, quæ mala eſt patienti, quia tamen eſt bonum totius Reipublicæ, meritò iudicatur honeſta: furtum ergo, quia Reipublicæ politicæ aduerſatur, etiamſi vni priuato commodum ſit, ideò eſt malum; vel certè, quia etiamſi homo conſideretur vt ſolus in mundo, aliqua ſunt bona & mala ex ſuâ naturâ; vt moderatio in cibo, quæ eſt bona, ebrietas verò è contrario mala; etiamſi Reipublicæ non noceret, aut Reſpublica nulla eſſet.

Conformitas cum naturâ rationali non eſt explicanda per rationem phyſici commodi, ſed per condecentiam cum illâ naturâ.

Dicendum ergo, eam conformitatem non eſſe explicandam per rationem phyſici commodi cum naturâ ſeu per delectabilitatem, ſed per condecentiam cum naturâ rationali; ſicut Deum decet benè facere, miſereri, &c. furtum ergo & multa alia obiecta licet phyſicè commoda homini, non tamen ideò ſunt decentia, ſed è contrario mala; eſſe autem indecentia vocamus eſſe difformia.

Explicatur quid ſit ea condecentia, & quomodo cognoſcatur.

Quòd ſi vlteriùs rogatur quid ſit ea decentia, & vnde noſcatur; reſpondeo facilè, eam non eſſe diſtinctam ab entitate earum actionum, quæ per ſe ſunt eo modo conformes, vt paulò antè dixi de calore reſpectu ignis; cognoſci verò vt tales ipſo lumine naturæ dictante, hæ ſunt conformes, hæ verò non: ſic enim ipſo lumine naturæ proponitur vt decens & dignum homine, laudare & colere Deum, item reuereri parentes, maiores, item intactam naturæ integritatem ſeruare, ob varios honeſtos fines quos virginitas habet annexos: proponitur item vt honeſtum conforme ſeu decens hominem rationalem matrimonium, licet hanc integritatem 42
violet, quia ordinatur ad propagationem generis humani, eſto non præponderet bono oppoſito, imò etiam eſto excludatur à virginitate (vt dixi ſuprà;) quia ſicut in bono vtili & delectabili poſſunt eſſe aliqua abſolutè delectabilia, etiamſi non in tanto gradu in quanto alia illis contraria (idem eſt de vtilitate) neque, vt cognoſcamus delectabilitatem ipſorum, recurrimus

Non obeſt honeſtati obiecti repugnantia cum bono honeſtiori.

mus ad præponderationem aut excluſionem priorum; ſed ipsâ experientiâ aut lumine naturæ & principiis per ſe notis id inueſtigamus: ita ſimiliter de honeſtate dicendum eſt, aliqua obiecta eſſe quæ cognoſcuntur vt decentia, etiamſi contraria ſint honeſtiora; & ita contingit in matrimonio & in virginitate; alia verò nullo modo cognoſci honeſta, vt odium Dei, iuramentum falſum, ſed potiùs inhoneſta, & conſequenter eſſe incapacia vt honeſtè amentur. Alia denique vt omnino indifferentia, v. g. non audire Sacrum die profeſto; ex ipſis enim terminis nulla ibi proponitur honeſtas, ſed neque inhoneſtas; nam præcisè omittere rem bonam non eſt turpe moraliter; neque alia ratio vlterior exigenda eſt huius honeſtatis aut inhoneſtatis: tam enim in rebus phyſicis quàm in metaphyſicis deuenimus ad aliqua principia per ſe nota, explicatis terminis, quæ non poſſunt aliunde à priori oſtendi, ne detur proceſſus in infinitum; ergo in rebus moralibus ſeu in bonitate honeſtâ & malitiâ morali deueniendum eſt ad aliqua principia per ſe nota inter prudentes, quæ non poſſint vlteriùs demonſtrari; vt in exemplis poſitis conſtar: cuilibet enim intellectui benè diſpoſito proponitur vt inhoneſtum mentiri, iurare falsò, ob rationes ſuperiùs inſinuatas, quæ explicatis terminis ſunt euidentes.

Non ſemper eſt licitus amor efficax illius obiecti cuius eſt honeſtum deſiderium.

Hinc apparet, cur idem proſſus obiectum poſſit terminare honeſtum deſiderium, ſæpè tamen non poſſit licitum amorem efficacem; nam ex ipſis terminis videtur honeſtum optare alicui maius bonum, etiam cum amiſſione minoris; & ideò etiam licitum optare mortem parentis vt ſaluetur. Eodem item lumine naturæ proponitur notum, non poſſe me alienâ re vti ſine voluntate ipſius, etiam in maius ipſius bonum: vnde licitum eſt mihi optare vt Petrus v. g. vendat pallium, quod valet decem aureos, pro centum; non tamen eſt licitum mihi illud vendere ſine voluntate ipſius, aut accipere illud & dare ipſi eos centum: ſimiliter quia ſolus Deus eſt dominus vitæ mei parentis, eſto poſſim illi mortem optare pro maiore bono, non tamen poſſum ego eam exequi; quia hoc eſſet vti re alienâ contra voluntatem domini. quod lumine naturæ oſtenditur nociuum Reipublicæ & iuri naturali dominij.

Præcedentia magis declarantur.

Quæ differentia (vt ſuprà vidimus) non potuit explicari per præponderationem obiectiuæ bonitatis. Eadem ferè ratio eſt in alio exemplo ibidem ſuprà poſito: licitum enim eſt propter maius bonum ſanitatis optare pollutionem, non tamen licet eam procurare; nam dum eam procuro, iam vtor re alienâ contra voluntatem domini; nam impedio generationem prolis, cuius ſolus Deus eſt dominus, & ad quam per ſe ordinatur ſemen: quòd ſi licet dare cauſſam illius, & tamen non licet eam cauſſam exequi illo animo vt ſequatur pollutio, ideò eſt, quia exequi
143 eo animo eſt propriiſſimè vti illâ re tamquam dominus; at dare cauſſam non eo animo, ſed ob alium finem, non eſt propriè exercere dominium circa illam, ſed circa alias actiones, in quas ego habeo ius. Sicut poſſum aliquando propter meam vtilitatem aliquam nocere per accidens & indirectè proximi bonis; ſi v. g. aquam, in quam nemo habet ſpeciale ius, ego deriuo in meum hortum propter indigentiam, etiamſi inde vicinus per accidens aliquid patiatur; id tamen non poſſum facere animo, vt bona proximi pereant, aut detrimentum patiantur. Sed de hoc fuſiùs infrà; vbi, cur non liceat dare cauſſam pollutionis animo vt ſequatur; & cur illa in ſe ſit peccaminoſa.

SECTIO DECIMA.

An ea malitia moralis, quæ eſt in obiecto ante legem, ſufficiat ad peccatum.

QVÆSTIO hæc licet inferiùs tractari ſoleat, dum de peccatis agitur, hîc tamen habet proprium locum; & ex dictis paulò antè decidenda eſt. In eâ acriter auctores contra ſe (fortè de ſolo nomine) contendunt, vt ex dictis conſtabit.

SVBSECTIO PRIMA.

Sine legis tranſgreſſione non eſt propriè peccatum mortale.

CONCLVSIO ſit, Peccatum in ratione mortalis, ſiue vt condigni pœnâ æternâ, ſolùm conſtituitur in ordine ad legem æternam Dei. Hanc tenent expreſsè multi Doctores, quos refert & ſequitur P. Salas in præſenti Tomo de Legibus diſp. 10. ſect. 8. n. 42. qui verò eam negant ſolo nomine differunt, vt ex ſecundâ concluſione conſtabit. Et quidem de facto omnia peccata eſſe contra legem æternam Dei, videtur omnino certum ex diuo Paulo ad Rom. 4. *Vbi non eſt lex, nec prævaricatio.* & Pſalm. 118. *Prævaricantes reputaui omnes peccatores terræ.* Præuaricatio autem idem eſt ac tranſgreſſio legis; ergo peccatum ſeu præuaricatio de facto eſt contra legem. Ratio clara inde deſumitur, quia de facto nullum eſt malum, quod non ſit prohibitum lege Dei; ergo de facto omne peccatum eſt contra legem Dei. Ideò S. Auguſtinus lib. 22. Contra Fauſtum cap. 27. definit, *peccatum eſſe dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei.* Quæ definitio ab omnibus Theologis recipitur: ergo peccatum in ratione talis conſtituitur de facto in ordine ad legem.

De facto omnia peccata ſunt contra legem æternam.

Aduerte, concluſionem noſtram habere locum etiam in his obiectis, quæ immediatè non ſunt prohibita lege æternâ Dei, v. g. in eſu carnis die Veneris; nam lex æterna Dei præcipit obedire Superioribus in rebus licitis & honeſtis:
vnde licet illa lex nihil dicat determinatè de eſu 44
carnis, tamen ſub conditione quod hîc prohibetur à Superiore, iam eo ipſo lex æterna Dei eumdem eſum prohibet.

etiam illa, quæ non ſunt immediatè prohibita lege æternâ Dei.

Obiicies: D. Paulus docet aliquos ſine lege peccaſſe, ergo ſentit etiam de facto dari peccatum ſine lege. Reſpondeo, eum loqui de lege ſcriptâ, quæ non peruenit ad Gentes; per quod tamen non negat, illos, qui peccarunt, iudicaſſe ea obiecta eſſe contra Deum, vel contra deos illos; quos vt veros iudicabant. Rationem à priori noſtræ concluſionis non facilè quis inueniet. Nonnulli recentiores ita in præſenti diſcurrunt,

Obiectio.

Solutio.

Difficilè poteſt ratio aſſignari concluſionis à priori.

Digitized by Google

euitrunt, Eo ipſo quo quis operatur contra dictamen rationis, operatur contra legem æternam Dei, & ſicut implicat, peccare non operando contra dictamen rationis, ita etiam implicat, peccare non operando contra legem Dei. Hæc tamen doctrina non ſubſiſtit, quia negari nequit, poſſe ſaltem diuinitus in aliquo homine

Poteſt quis peccare contra dictamen rationis non peccando contra legem æternam Dei.

eſſe ignorantiam inuincibilem Dei. Et verò crediderim ſæpè de facto id contingere, ſi v. g. ruſticum vel alium quempiam ſtatim ab vſu rationis præceptor, cui ille valdè fidebat, doceret nullum eſſe Deum, ſed cælos à ſeipſis moueri, & homines à ſeipſis propagari, &c. inſuper ſi in tali caſu etiam edoceretur aliqua obiecta eſſe indigna homine & turpia moraliter, v. g. mendacium, homicidium, pollutionem, &c. certè iſte operaretur contra dictamen rationis, quo nouerat talia obiecta inhoneſta eſſe vitanda; contra legem verò æternam Dei nullatenus operaretur formaliter, quandoquidem non ſolùm eam legem ignoraret inuincibiliter, ſed potiùs errorem contra illam etiam inuincibilem haberet, putans eſſe chimæram, Deum adſtruere, & conſequenter legem illius; ergo in hoc caſu daretur peccatum ſine contrarietate ad legem æternam Dei.

Alij recentiores, libenter admittentes malum morale in ſuo conceptu non includere contrarietatem cum Deo, inde probant hanc eſſe de conceptu peccati vt talis, quia nullum peccatum mortale cohæret cum actuali amore Dei perfectiſſimo ſuper omnia, vt indubitatum eſt inter Theologos, & videtur expreſſum de facto in Bullis Pij V. & Gregorij XIII. contra Michaëlem Baium: at ſi peccatum poſſet eſſe ſine

45 contrarietate ad legem Dei, poſſet quis Deum amare ſuper omnia efficaciſſimè, & ſimul velle fornicari, etiamſi is putaret eam fornicationem eſſe peccatum mortale, dummodò ex ignorantiâ iudicaſſet, peccatum mortale non eſſe contra Deum; ergo poſſet contingere vt ● duo, peccatum mortale & amor Dei ſuper omnia, coniungerentur; quod (vt dictum eſt) repugnat & Theologis & Pontificibus; ergo dicendum eſt, omne peccatum mortale in ſuo conceptu dicere contrarietatem cum lege Dei, ſeu cum ipſo Deo, ideoque non poſſe cum amore Dei coniungi.

Peccatum ſi non eſſet contra legem æternam Dei, non ideò poſſet componi cum amore Dei ſuper omnia.

Hæc tamen ratio nondum probat intentum; nam cùm eius auctores (vt inſinuatum eſt) admittant, malum morale, & quidem graue, non neceſſariò includere contrarietatem cum lege æternâ Dei, ſequitur ſaltem, poſſe quem ex ignorantiâ inuincibili iudicare fornicationẽ eſſe malam moraliter, & grauiſſimam quidem, non tamen eſſe offenſam Dei; ideoque tunc illum ſimul poſſe Deum amare ſuper omnia & ſimul velle fornicari, quantumuis ſciat, fornicationem eſſe graue malum morale contra naturam rationalem. Quod conſequens tam videtur abſurdum, quàm quod anteà intulerant hi auctores ſub nomine peccati mortalis.

Reſponſio aliquorum.

Video eos reſpondere, non poſſe moraliter contingere, vt quis vſum habens rationis, & agnoſcens Deum, quem ſuper omnia amat, non agnoſcat eo ipſo illum eſſe ſuum ſuperiorem ac iudicem, & conſequenter ab illo iudicandum eſſe de malo eo opere; ergo eo ipſo debet agnoſcere, ſe malè agere, & quidem contra eum iudicem Deum; ergo non poterit eum ſuper omnia amare, & ſimul malè operari grauiter contra naturam rationalem: quis enim poteſt velle placere ſuper omnia alicui iudici, & ſimul audet in præſentiâ illius furari, ſciens id iudici illi grauiſſimè diſplicere? ergo etiamſi malum morale in ſuo eſſentiali conceptu non includat rationem offenſæ contra Deum, non tamen ideò poterit quis ſimul habere amorem Dei ſuper omnia, & malè moraliter grauiter operari; quia neceſſum eſt vt ille tunc iudicet tale malum morale hic & nunc eſſe contra Deum. Hæc tamen ſolutio non ſatisfacit; nam ſi

Impugnatur.

negatur de facto poſſe quem iudicare, malum morale non eſſe contra Deum, licet ex conceptu ſuo malum morale non includat eam offenſam Dei aut contrarietatem cum Deo; ergo eodem modo, licet dicamus peccatum ex ſe non includere prædictam contrarietatem, non ſequetur, de facto poſſe aliquem peccare & ignorare, ſe hic & nunc Deum offendere, ſi tamen agnoſcat Deum eſſe; ergo cum ille, qui Deum amat, neceſſariò eo ipſo Deum noſcat, non ſequetur abſurdum illatum ab his auctoribus in argumento, ſcilicet, poſſe Deum amari ſuper omnia, & ſimul committi peccatum mortale: ſicut enim hi dicunt, neminem poſſe malè operari niſi aduertat ſe Deum offendere, licet mala operatio ex ſuo conceptu formali id non includat; ita ego potiori iure dicam de peccato, licet hoc in ſuo conceptu non includat eam offenſam Dei: 46

vnde denique infero, malè ab his adduci eas Bullas Pij & Gregorij, &c. Nam ſi in ignorante Deum admittamus peccatum mortale, in eo certè ſimul non poterit eſſe amor Dei ſuper omnia; quomodo enim amabit ſuper omnia eum quem ignorat? ideo pro eo caſu Bullæ non habent locum: ſi verò adhuc reſpondeant, non abſolutè, ſed ſolùm in hoc ordine rerum, repugnare vt homo malè moraliter operetur, & ſimul ignoret ſe Deum offendere. Contrà Primò, quia idem etiam ego de peccato dicam, ſcilicet, non poſſe in iſto ordine rerum illud cohærere cum amore Dei; & tunc malè etiam adducentur Bullæ illæ, quia in illis nil de alijs ordinibus rerum diuinitus poſſibilibus traditur, de quibus non curarunt Pontifices, ſolùm agentes de præſenti ordine rerum. Quod manifeſtè patet; nam qui diceret, diuinitus poſſe odium & amorem de eodem obiecto & conſequenter etiam de Deo cohærere, non incurreret cenſuras Pontificum, ſed philoſophicis rationibus deberet impugnari ex repugnantiâ eorum actuum inter ſe.

Contrà Secundò, quia ſi ſemel conceditur, 47

Poſſibilis eſt de facto ignorantia inuincibilis, quod malum morale ſit contra Deum.

hominem habentem vſum rationis in aliquo caſu poſſe ignorare inuincibiliter, peccatum & malum morale eſſe contra Deum, non video, cur id repugnet in hoc ordine rerum, in quo poteſt eſſe tanta ſtoliditas in aliquo homine quoad iſtud punctum, quanta in alio ordine poſſibili rerum. Imò (vt ſuprà dixi) eſt valdè probabile, eam ignorantiam ſæpè contingere. Et certè ſi ab aliquo nequam parocho ita ab infantiâ ruſticus inſtrueretur, procul dubio haberet talem ignorantiam inuincibilem de Deo, & conſequenter ignoraret mala moraliter eſſe contra Deum; ergo ex eâ coniunctione amoris

Digitized by Google

amotis Dei cum peccato aut ex repugnantiâ illius nihil infertur de puncto præſenti.

Priuſquam noſtram & communem ſententiam perſuadeam, aduerte aliquid hîc de nomine miſceri, aliquid de re. De re, vtrùm illa actio contra naturam rationalem (Deo inuincibiliter ignorato) foret digna pœnâ æternâ & odio Dei graui, quali nunc Deus peccatores odio habet; ſiue illa vocetur peccatum, ſiue non. De voce verò erit, vtrùm datâ eâ duplici actione, vna cum aduertentiâ ad Deum, alia cum ignorantiâ inuincibili ipſius, deberet vtraque dici peccatum mortale, an verò vna ſola; & quæ illa. Hoc ſtatuto, dico circa quæſtionem de voce, eám ſolam tranſgreſſionem, quæ eſt contra Deum, vocari peccatum propriè. Id quod, vtpote ad vocem ſpectans, vnicè probandum eſt ex communiori eius vocis acceptione; certum eſt autem, omnes eâ voce *peccatum* intelligere offenſam Dei; vnde factum eſt vt
48 communis eius definitio ſit, *Peccatum eſt dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei.* Fortaſſis eius acceptionis ratio poteſt hæc adduci, quòd cùm ea ignorantia inuincibilis Dei rariſſima ſit, ideóque omnis actio mala moraliter ſit ferè ſemper peccatum, ideò hæc vox ſolùm ſit vſurpata communiter ad eam actionem ſolam ſignificandam, quæ eſt offenſa Dei. Neque in hoc puncto de voce plus eſt exigendum.

Probatur concluſio.

Circa punctum verò de ipsâ re concluſio ſit, Illud malum morale cum ignorantiâ Dei inuincibili, ſiue vocetur peccatum, ſiue non, non eſt condignum pœnâ æternâ, vt ſæpè inſinuauimus: nam licet ex obiectis illis agnitis vt contrariis naturæ rationali deriuaretur aliqua malitia moralis, vt ſupponimus, nullo tamen modo videtur tanta illa futura, vt actiones illæ haberent eam grauitatem, ex quâ prudenter poſſent iudicari eſſe dignæ pœnâ æternâ, & naturaliter incompenſabiles per humanam ſatisfactionem: hæc enim omnia fundantur in ratione offenſæ Dei, quæ ab infinitate perſonæ offenſæ & vilitate offendentis conſtituitur, infinitá (vt multi volunt) vel ſaltem in altiori ordine ſupra omnia mala creata; vnde D. Thomas 2. 2. quæſt. 10. art. 3. docet, ſi poſſet eſſe conuerſio ad bonum commutabile ſine auerſione à Deo, etiamſi eſſet inordinata, non tamen eſſet peccatum mortale; ergo caſu quo ignoretur inuincibiliter Deus, non erit peccatum mortale, ſeu dignitas pœnæ æternæ; etiamſi ſit aliqua malitia moralis in tali actione.

49 Confirmatur: Adhuc admiſsâ ratione iniuriæ ſeu offenſæ diuinæ, vix poſſumus ſolidâ ratione explicare, cur furtum vnius floreni v. g. quod eſt peccatum mortale, non puniatur ſufficienter horribili inferni pœnâ, durante per decem aut centum aut bis mille annos, ſed neceſſaria ſit eiuſdem pœnæ æternitas; hanc enim veritatem ſola fide cognoſcimus; quomodo ergo eo fundamento diuinæ offenſæ ceſſante, quia iam ſupponimus, non eſſe offenſam diuinam tale furtum, dicere poterimus, tam grauem pœnam æternam illi eo caſu reſponſuram? quod ad ſatisfactionem attinet etiam eſt res manifeſta, quia ex eodem capite infinitatis perſonæ offenſæ oritur repugnantia condignæ ſatisfactionis à puro homine pro mortali; ergo vbi ſupponitur non offendi Deum, non poteſt eſſe neceſſitas ſatisfactionis tam alti ordinis.

Si peccatum non ſit contra Deum, non poteſt oſtendi, quomodo mereatur pœnam æternam.

Explico hoc argumentum: In homicidio iniuſto facto contra ſolam Rempublicam rationalem (ſecludo nunc offenſam Dei) nullus dicet tantam eſſe malitiam contra eam Rempublicam, vt non ſufficienter puniatur, ſi occiſor etiam ipſe graui ſupplicio afficiatur, & vitâ priuetur; imò de facto iuſtiſſimè hoc ſolo ſupplicio ſatisfit pro talibus delictis. Quid ſi malum moraliter non fuiſſet niſi furtum vnius floreni, audebitne aliquis dicere, attentâ ſolâ Republicâ rationali, illud furtum non puniri ſufficienter, ſi cogeretur homo reddere mille? vel quòd ſi fur exponeret ſeipſum euidenti periculo vitæ pro eo à quo furatus eſt florenum, adhuc tamen non illi ad æqualitatem ſatisfaceret, nec reconciliationem promereretur? ergo malum morale, ſecludendo offenſam Dei, nec mereretur pœnam æternam, nec eſſet à puro homine incompenſabile; quæ duo ad rationem peccati mortalis prout iam à me accipitur, requiruntur; ergo ſine tranſgreſſione formali legis Dei, & conſequenter ſine offenſâ Dei non poteſt eſſe peccatum mortale.

Hanc noſtram ſententiam ex profeſſo fuſè valdè defendit Pater Ioannes Lugo Tomo primo in tertiam partem contra Patrem Salas & 50
quoſdam recentiores in manuſcriptis; vbi meritò oſtendit, auctores, qui pro ſe ab his citantur, nullo modo eis fauere: etenim illi ſummùm dicunt, illam malitiam grauem ſine aduertentiâ ad Dei offenſam eſſe peccatum: id quod, iuxta diſtinctionem à me ſuperiùs datam, ſpectat ad quæſtionem de nomine. Nec enim propterea hi auctores docent, tale peccatum habiturum illam grauem malitiam, quam Theologi agnoſcunt: quæ ſola meretur pœnam inferni. Specialiter autem id apparet in ſancto Thomâ, quem pro ſe etiam hi citant. Vidimus verò eum expreſsè docere, ſi ſeparetur à peccato ratio auerſionis à Deo, non habiturum eam grauitatem. Pro noſtrâ verò refert ibidem Bellarminum, Suarez, Leſſium, Coninck, Henriquez, Zumel & alios. Et res mihi videtur valdè clara, quia, vt dixi, Theologi non aliunde videntur inferre dignitatem pœnæ æternæ quàm ex ratione offenſæ diuinæ. Et licet fortaſſis aliqui negent poſſe dari in homine ignorantiam inuincibilem Dei, & conſequenter non poſſe committi malum graue moraliter ſine ratione peccati; omnes tamen admittunt illam conditionalem, quam Diuus Thomas ponit, ſcilicet, ſi poſſet eſſe ea ſeparatio, non futurum illud malum eius grauitatis, cuius nunc eſt; ergo cùm nos ſolùm nunc de illâ conditionali loquamur, concedi debet, nobis fauere omnes ferè Theologos. Et hæc quoad auctoritatem.

Auctores pro hac ſententiâ.

E ratione verò adducit pro eadem ſententiâ duo vel tria alia argumenta; quæ mihi ideò non placent, quia rem certiorem videntur probare per minùs certam. Primò argumentatur, quia ſi ea malitia grauis, quæ eſt in mortali, non deſumitur, iuxta Patrem Salas, ex offenſâ Dei, ergo poſſet quis peccare mortaliter, & ſimul amare Deum ſuper omnia. quod videtur eſſe damnatum inter Propoſitiones Michaëlis Baij.

Argumenta P. Lugo pro eadem ſententiâ. Primum.

Verùm

Digitized by Google

Verùm hoc argumentum iam eſt à me paulò antè vt minùs efficax reiectum.

Secundum. Secundò argumentatur: Nam ſi mortale quà tale non connnet eam expreſſam offenſam Dei, non eſt vlla ratio, cur in fideli, peccante v. g. contra caſtitatem, debeat amitti habitus charitatis. Quòd ſi obijcias, amitti etiam per peccatum luxuriæ habitum ſupernaturalem liberalitatis, eſto non opponantur propriè; reſpondet aſſignando diſparitatem, quòd habitus charitatis videatur neceſſarius ad præparandum ſe pro iuſtificatione, non minùs quàm ſiot neceſſarij habitus fidei ac ſpei qui manent in peccatore, aliorum autem habituum actus non ſint neceſſarij; ideò non eſſe mirum, ſi non maneant.

51 Hæc etiam ratio diſplicet, quia ſupponit habitum gratiæ diſtingui ab habitu charitatis. id quod eſt multò magis dubium quàm præſens reſolutio. Secundò, quia ea diſparitas nulla eſt; etenim actus fidei & ſpei ita ſunt neceſſarij ad iuſtificationem, vt ordinariè multo tempore ante illam præcedant, & ſæpè repetantur; vnde non videtur fuiſſe expediens recurrere ſemper pro illis ad auxilium extrinſecum. At in actu charitatis nullum erat inconueniens, eò quòd hic eodem inſtanti habet adiunctum habitum ipſum ſimul cum gratiâ, & vnicus tantùm actus eſſe poterat priùs naturâ quàm ille habitus. Denique, quia ſicut peccator fidelis ſæpè exercet multos actus ſupernaturales iuſtitiæ, miſericordiæ aliarumque virtutum, fortè toties quoties ſpei; & tamen hoc non obſtante Deus noluit pro illis actibus, ſed ſolùm pro actibus fidei ac ſpei habitum relinquere, ita potuit nolle pro actu charitatis; quia in his rebus, quæ fiunt ex ſolâ liberalitate Dei, non valet argumentum ex vnâ ad aliam, maximè ſi adhuc verum ſit quod multi docent, habitus fidei ac ſpei eſſe omnino independentes à ſuis actibus & ab habitu gratiæ.

Vbi vlteriùs aduerto, ab hoc auctore adduci pro confirmatione huius argumenti ſecundi, quòd ſaltem Deus poſſet dare auxilium ad actum ipſum ſupernaturalem amoris, eſto homo actualiter peccaret, quandoquidem illi duo actus inter ſe non haberent vllam oppoſitionem. Verùm hæc non eſt noua confirmatio huius argumenti ſecundi, ſed ipſiſſimum formaliſſimum primum argumentum, cum confirmatione ex Bullis Pij V. & Gregorij XIII. quod iam oſtendimus non eſſe efficax.

Tertium. Argumentatur Tertiò, quia ſi peccatum mortale poſſit ſtare cum inaduertentiâ inuincibili diuinæ offenſæ, ſequeretur, eam circumſtantiam, quòd homo aduertat non eſſe communem omni peccato, ideoque ſemper debere ſpecialiter in confeſſione declarari; hoc autem videtur abſurdum. Iudico tamen hoc argumentum vel eſſe contra illius auctorem, vel planè non eſſe ad intentum præſens. Etenim cùm è contrario ſic argumententur Salas eiuſque ſequaces contra nos: Si poteſt furtum concipi

52 malum contra naturam rationalem præciſâ ratione offenſæ Dei, ob inuincibilem ignorantiam, ergo non ſufficit dicere in confeſſione, Furatus ſum v. g. centum florenos; ſed debebit dici, *Et cum aduertentiâ ad Dei offenſam.* quod videtur abſurdum. Cùm, inquam, ſic Salas argumentetur, reſpondet hic auctor fuſè ſectione ſextâ ſequenti, de facto in Chriſtiano & in Deum agnoſcente non poſſe moraliter contingere, vt quis aduertat ſe non benè operari, & non eo ipſo aduertat, ſaltem implicitè, id in Dei offenſam eſſe, ac proinde non eſſe neceſſarium vllo modo declarare eam circumſtantiam, quia ea iam ibi intelligitur. Hæc cùm hi reſpondeant, quomodo ergo non aduerterunt, eiſdem planè terminis Patrem Salas ſe defenſurum, dicturumque, ſiue illud malum cum ignorantiâ Dei ſit peccatum, ſiue non, non eſſe neceſſarium declarare eam circumſtantiam, quia ea ſemper de facto includitur in omni malo? Vnde vel hoc argumentum non eſt abſolutè contra Patrem Salas, vel eſt etiam contra hunc auctorem.

Pro quo vlteriùs aduerte, totam inter nos & Salas diſſenſionem in hoc ſolo puncto conſiſtere, quòd Salas illam malitiam dicit eſſe dignam inferno, nos id negamus; ex hoc autem capite, quomodo, quæſo, magis ſequitur, debere in ſententiâ Salas explicari eam nouam circumſtantiam offenſæ Dei quàm in noſtrâ ſententiâ, quandoquidem incomparabiliter magis aggrauat in noſtrâ ſententiâ quàm in ſententiâ Salas? ergo potiùs eſt hoc argumentum contra nos quàm contra aduerſarios. Fateor illud optimum eſſe, vt oſtendamus, etiam in ſententiâ Salas eſſe obligationem declarandi illam circumſtantiam; quia etiam in illâ ſententiâ aggrauat notabiliter, & quidem extra aliam ſpeciem; & propterea inde optimè inferri, argumentum, quod contra nos Salas obijcit, non eſſe bonum. At vt nos ſententiam illius abſolutè reijciamus, nullius eſt momenti.

Vltimum illius argumentum, quodque quinto loco ponit, non tam eſt argumentum contra ſententiam quàm inſtantia ad probandum, non teneri nos explicare in confeſſione eam circumſtantiam. Sicut licet circumſtantia tranſgreſſionis voti in Religioſo peccante contra caſtitatem ſit ex ſe ſeparabilis ab ipſâ luxuriâ, & verò multò magis quàm ratio offenſæ Dei à malo illo morali; non tamen neceſſarium eſt vt Religioſus in confeſſione dicat ſe recordatum fuiſſe voti, quia ſupponitur, per ſe ad eam circumſtantiam aduertiſſe, ergo nec erit in præſenti. *Quartum.* Hæc, inquam, inſtantia bona eſt ad reſpondendum argumento aduerſo, ad impugnandam verò contrariam ſententiam nihil valet. Conſtet ergo, optimam probationem eius noſtræ ſententiæ vnicè deſumi ex ratione à nobis factâ, quam quarto loco poſuit Pater Lugo; quòd ſcilicet nec leue appareat fundamentum, vt, ſeclusâ offenſâ Dei, reperiatur tanta grauitas in furto duorum v. g. florenorum, quæ eam æternam pœnam mereatur. Id quod ex dicendis inter ſolutiones aduerſarum obiectionum ampliùs confirmabitur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Soluuntur aliqua obiectiones; & ponitur vltima pars noſtræ ſententiæ.

MVLTAS fusè tractat Pater Lugo, quibus ferè omnibus benè ſatiſfacit: eas breuiſſimè tangam; & vbi ſpecialis neceſſaria fuerit

fuerit ſolutio, eam adhibebo, ac vnam alterámve adducam nouam obiectionem.

Prima obiectio. Primò ergo obiiciunt, quòd Paulus agens de his qui à cælo excludentur, ſolùm numerat fornicarios, adulteros, &c. nihil dicendo, quòd illi debeant habere notitiam offenſæ Dei, id quod etiam probant ex Patribus.

Secunda. Secundò, quia omnes peccatores vocantur præuaricatores. Reſpondetur vno verbo, à Paulo & Patribus ſupponi id quod ferè in omnibus peccantibus commune eſt, dari ſcilicet in
53 eis notitiam Dei aut alicuius ſupremi numinis omnia dirigentis; cui homo aduertit ſe diſplicere per peccatum.

Tertia. A ratione argumentantur Tertiò, quia ſequitur ex noſtrâ ſententiâ, multa grauiſſima ſcelera liberari à ratione peccati mortalis propter inaduertentiam ad Dei offenſam. *Solutio P. Lugo.* Benè reſpondet Pater Lugo negando id ſequi, quia omnes, qui diuinum numen agnoſcunt, eo ipſo ſciunt peccatum ei diſplicere, ipſumque peccata punire. Id quod ego confirmo ex his quæ dixi ſuprà, homines immediatè noſcere furtum v. g. luxuriam, &c. eſſe mala, quia ſunt contra legem Dei; eſto poſteà Theologi vlteriùs quærant, cur ſint contra legem, &c. & hinc fit, vt non excitentur in eis ſpecies malitiæ, niſi eo ipſo excitentur, quòd illud malum ſit contra Deum. *Solutio auctoris.* Addo præthereà pro ſolutione, Si ſequeretur id quod obijciunt, potiùs illud optandum fore quàm timendum, quia per hoc vitaretur ea grauitas ſumma, quæ in offensâ Dei quà tali reperitur. Vrgent, Inter Barbaros multi ſunt, qui de Deo nullam habent notitiam; ergo ſaltem illi tunc non peccabunt. Reſpondeo, Si ſit inuincibilis ea ignorantia, omnino excuſandos. Dices, Quò ergo tales ibunt poſt mortem? Reſpondet Lugo, Deum impediturum, ne moriantur ſine notitiâ Dei: ſicut etiam non permittit vllum non baptizatum mori cum ſolo veniali. Hæc ſolutio dura mihi videtur, quia non dubito, multos mori etiam inter infideles in pueritiâ, vel cum libertate imperfectâ ad veniale ſufficienti, vel cum mendacijs leuibus aut alijs peccatis: videtur enim graue dicere, Dominum tales ex propoſito detinere, donec incidant in mortale peccatum; dici ergo poteſt, eos graui aliquâ pœnâ temporali torquendos, & dein ad Limbum cum pueris deſtinandos.

Quarta obiectio. Solutio. Obijciunt Quartò, Ante Dei prohibitionem homicidium eſt graue malum, & Deo grauiter diſplicens, ergo & offenſa grauis Dei. Reſpondetur, Deum odiſſe tunc illam culpam vt grauem intra terminos offenſæ contra ſolam Rempublicam rationalem; quia (vt infrà dicam) etiamſi homo non contrahat tunc formaliter malitiam illam, quæ prouenit ex eo, quòd Deus offendatur; nihilominùs Deus, tamquam iuſtus & ſanctus, diſplicet ſibi in eâ malitiâ; quando verò homo cognitâ iam eâ malitiâ nihilominùs peccat, contrahit iam nouam grauitatem, ratione cuius meretur & grauius odium Dei, & pœnam æternam.

Quinta obiectio. Hinc dico, & ſimul ſoluo quintum aduerſum argumentum, eo caſu Deum non inflicturum niſi pœnam temporalem ob eas culpas, & quidem ferè infinitè minorem, ſaltem ratione durationis, quàm de facto infligat.

Replicabis, Si Deus tunc infligeret pœnam vnius v. g. diei ob homicidium, ob mendacium verò infligeret medij v. g. quadrantis, fieri poſſet vt ob ducenta mendacia leuia adæquaretur pœna eius diei, & conſequenter ducenta mendacia mererentur tam grauem pœnam quàm homicidium; vnde rurſus infertur, Deum tunc tam grauiter offenſum iri per illa ducenta venialia quàm per homicidium; quia ex pœnâ, quam Deus infligit, debet etiam æſtimari, quàm multum ſibi in eis malis moralibus diſpliceat; vnde vlteriùs fieret, cognitâ iam ab homine diſplicentiâ diuinâ æquali in obiectis illis, tam grauiter peccaturum hominem ſe reſoluentem ad dicendum ducenta mendacia, quàm ſe reſoluentem ad homicidium; ac tandem infertur, multiplicata venialia poſſe adæquare vnum mortale. *Opus malum non prohibitum non punitur pœnâ æternâ.*

Reſpondet Pater Lugo, pœnam etiam tunc reſpondentem homicidio fore in diuerſo genere cum pœnâ venialis; ac proinde, licet hæc multiplicetur, non peruenturam ad illam. Ego tamen non facilè capio in illo caſu diuerſitatem pœnæ, cùm vtraque eſſet temporalis & phyſicus dolor. In his autem non poteſt negari, quin (quidquid ſit de diuerſitate phyſicâ) moraliter tamen fieri poſſit compenſatio, quia vel ex multiplicatione vel extenſione aut duratione inferior illa aſcendet ad affligendum tantam moleſtiam quantam maior. Meliùs ergo reſpondetur, non ſequi benè eo caſu ex æqualitate pœnæ 54
æqualitatem malitiæ: pœna enim cùm ſit eiuſdem ſpeciei, neceſſariò ex multiplicatione vel intenſione poteſt compenſari; hoc autem non habet locum in offensâ in ſe ſumptâ, quæ ſemper eſt in diuerſo genere. Vt enim licet multiplicato argento poſſim ego tam multum emere quàm ſi habeam particulam auri; non tamen proptereà perfectio phyſica illius argenti poteſt, iuxta ſæpè dicta, ad perfectionem intrinſecam auri peruenire: ita è contrario dicemus de eorum obiectorum malitiâ; ſemper enim eſſet altioris ordinis in vno præ altero. Id quod vlteriùs explicare poſſumus in ordine ad diſplicentiam diuinam, quæ ſubſtantialiter & appretiatiuè tunc foret diuerſæ ſpeciei, vt diuerſæ ſpeciei eſt complacentia, quam Deus habet in vno Angelo, ab eâ quam habet in mille equis aut mulis.

Replicabis, me inferiùs probaturum contra Patrem Vaſquez, poſſe peccatum inferioris ſpeciei ex intenſione aut duratione creſcere ad æqualitatem cum ſuperiori; id autem ibi maximè probo ex eo, quod inferius illud poteſt mereri tantam pœnam quantam ſuperius peccatum; ex eâ enim quantitate pœnæ infero ibi æqualitatem offenſæ diuinæ in ea peccata. Quæ omnia videntur contraria his quæ immediatè pro ſolutione dixi.

Reſpondeo, Quando ſupponuntur duo aliqua eſſe iam in eodem ordine, facilè poſſe illam compenſationem fieri ex multiplicatione aliiſve capitibus, ſecùs quando ſunt planè in diuerſo; vti ſunt peccatum veniale & mortale; inter ipſa ergo mortalia, quæ iam ſunt in eodem ordine, non repugnat huiuſmodi compenſatio. & de his ſolùm agitur inferiùs contra Patrem Vaſquez; comparamus enim ibi venialia cum venialibus & mortalia cum mortalibus.

Sextò

Sexta obiectio.

Sextò obiiciunt, ſequi ex noſtrâ ſententiâ, omnia peccata mortalia eſſe æqualia in ratione offenſæ diuinæ, & conſequenter in ratione mortalis, eſto inæqualia ſint in fundamento. Nego ſequelam, quia, prout fundamentum eſt maius minúſve, eo etiam Deus magis minúſve offenditur. Vbi minùs probo Patris Lugo doctrinam, qui pro huius argumenti ſolutione recurrit ad hoc, quòd legiſlator rem quam præcipit ponat in eâ virtute, ad quam materia illa ſpectat; vbi etiam conatur aſſerere differentiam inter legem & votum; quòd lex intendit formaliter eam honeſtatem eius materiæ, vouens autem non intendit niſi honeſtatem Religionis quæ in ipſo voto reperitur. Hæc, inquam, doctrina non mihi placet. Primò, Quia non eſt neceſſaria ad præſentem quæſtionem; ſatis enim declaratur ea inæqualitas & diuerſitas offenſæ diuinæ ex hoc, quòd Deus magis minúſve ſibi diſpliceat in eis materijs iuxta maiorem aut minorem earum grauitatem; ideoque homo agnoſcens eam maiorem Dei diſplicentiam grauiùs etiam Deum offendat ex hoc eodem capite. Secundò, ideò diſplicet ea doctrina, quia re ipsâ falſa eſt, vt infrà fuſiùs oſtendam diſp. 42. ſectione 3. reiiciens ibi differentias quæ inter

55 votum & legem ſolent affirmari. Circa eam verò, quam hîc Pater Lugo tangit, dico vno verbo, falſum in eâ ſupponi: qui enim vouet caſtitatem vel ieiunium, non intendit honeſtatem Religionis, ſed ſolùm ſe magis obligare ad caſtitatem; ideoque potiùs per modum medij accipit votum. & ad hoc propoſitum poteſt aptari ea Vlyſſis fabula ſe ſuoſque ſocios malis nauis alligantis, ne ineſcati ſirenum cantibus traherentur in vndas; non enim intenderunt bonitatem alligationis, ſed retrahi à voluptate illâ. Neque aliter ſanctus Franciſcus de Paulâ intendit in ſuo Ordine honeſtatem abſtinentiæ perpetuæ quadrageſimalis, dum ſuos voto ad id obligauit, quàm ſi per Regulam ſub mortali obligantem id feciſſet, vt fecit alter Franciſcus Seraphicus in ſuo Ordine ad ieiunium die Veneris. ſed de hoc fuſiùs citato loco. Et ſatis de argumentis quæ Pater Lugo contra ſuam & noſtram ſententiam adfert.

Sexta & noua obiectio.

Vnum addam, quod reperio apud recentiores nonnullos qui ante Patrem Lugo hanc quæſtionem fusè tractarunt; & quo vt ratione à priori ad contrariam noſtræ ſententiæ defendendam permoti ſunt; eſt autem hoc, Si quis ſe proiiciat voluntariè in profundam aliquam foueam v. g. eo ipſo ſe exponit omni euentui; ita vt quodcumque malum, quod ei poſteà contigerit, ſit illi ſaltem implicitè voluntarium; ergo ſimiliter ei, qui noſcens peccatum eſſe quoddam graue malum contra Rempublicam, illud amplectitur, implicitè ſunt voluntaria omnia mala, quæ in peccato reperiuntur; ergo & ratio offenſæ Dei, ceteráque, quæ de facto ſunt eo in peccato, erunt ei ſaltem implicitè voluntaria, etiamſi expreſsè ignoret Deum; ideoque erit dignus pœnâ æternâ.

Solutio.

Hæc tamen obiectio caret difficultate. Primò, quia nos etiam loquimur, caſu quo Deus non eſſet; tunc autem nullo modo re ipsâ in peccato eſſet ea offenſa Dei. Secundò, quia exemplum non eſt ad rem, vel ſaltem erit pro nobis: nam ſi aliquis cogitans in eâ foueâ eſſe grande periculum, excluderet tamen periculum incidendi in hoſtem v. g. quia illum putat eſſe alibi, imò fortè vult ibi ſe abſcondere vt illum fugiat, nullus dicet fuiſſe tali homini voluntarium incidere in hoſtem ibi caſu & præter intentionem exiſtentem; ergo ſimiliter, ſi malè operans moraliter excludat omnino rationem offenſæ Dei ab eâ operatione, non poteſt dici ei voluntaria ea offenſa, quantumcumque in illâ actione aliam malitiam agnouerit in confuſo.

Idem dico, etiamſi non expreſsè excluſerit ab eo actu rationem offenſæ Dei, ſed purè inuincibiliter de illâ non cogitauerit. Quod nec 56 prædicto exemplo impugnatur; nam in eo caſu illa ſolùm mala poſſunt implicitè homini ſe proiicienti in foueam eſſe voluntaria, quæ apprehenduntur ſaltem confusè in eâ foueâ, v. g. corporis confractio vel ſubmerſio, ſi infra ſit aqua, vel aliquid ſimile; at ea pericula, quæ nec in confuſo poterant ibi apprehendi, & conſequenter non venerunt illi in mentem, non poſſunt eſſe voluntaria, quia non eſt voluntarium ſine cognitione ſaltem implicitâ: nec eſt bona conſequentia, Aliqua mala confusè timentur, aut apprehenduntur in hoc facto, ergo omnia poſſibilia apprehenduntur; vt ſuprà diximus poſſe aliquando eum, qui iacit ſagittam, apprehendere ibi eſſe aliquem hominem; & tamen nec in confuſo cogitare ideò ibi eſſe v.g. Pontificem, quando ex circumſtantijs loci non poteſt habere (neque ad implicitam quidem apprehenſionem) de tali exiſtentiâ fundamentum. Vide quæ ſuprà diſp. 9. ſectione 3. de hoc exemplo dixi.

Actus malus non prohibitus poteſt dici peccatum veniale.

Obiiciunt vltimò, Ergo nec veniale peccatum eſſet eo caſu; quia nec peccatum veniale dari poteſt ſine offenſâ Dei, quam in eo caſu non eſſe ſupponimus. Reſpondeo, quæſtionem eſſe de nomine, vtrùm talis actus dicendus eſſet peccatum cum limitatione, id eſt *veniale*. In concluſione præcedenti ideò tantùm negaui eſſe mortale, vt dignitatem pœnæ æternæ annexam mortali ab eo excluderem; ſi autem velis cum addito *veniale* illud vocare peccatum, non reſiſtam.

Actus malus non prohibitus eſſet offenſa Dei.

Rogabis, an licet illud malum non haberet malitiam & grauitatem offenſæ diuinæ, quando fieret cum eâ ignorantiâ, eſſet tamen re ipsâ offenſa Dei, ita vt Deo diſpliceret illud peccatum. Reſpondeo, omnino talem actum odio habendum à Deo, non quia propriè eſſet contra ipſum, ſed quia eſſet malum morale: Deo autem, vtpote iuſtiſſimo rerum appretiatori, neceſſariò omne malum morale diſplicet; ſicut inter homines diſplicet iuſto & ſancto peccatum alterius, etiamſi non ſit propriè vllo modo offenſa ipſius aut contra ipſum. Prætereà Deus tunc tamquam caput Reipublicæ rationalis puniret illud malum non quidem pœnâ æternâ, quia illam non promerebatur, ſed tamen proportionatâ & debitâ, ſicut Iudex punit peccata, etiamſi non ſint commiſſa contra ipſum, eò quòd vel ille ignorabatur, vel non erat Iudex, quando illa fuêre commiſſa. Et hæc quoad obiectiones.

Etiam ſecluſâ lege Dei poteſt actio intelligi mala moraliter.

Iam ſecunda pars noſtræ ſententiæ ſit: Etiam ſine lege æternâ Dei poteſt intelligi actio mala moralis ſeu peccatum philoſophicè ſumptum, prout

prout nonnulli loquuntur. Hæc eſt Vaſquez diſp. 88. cap. 21. & Patris Lugo ſuprà; apud quos multi alij reperiuntur citati; eſt autem à fortiori Patris Salas & ſequacium. Probata verò videtur à nobis in primâ ſubſectione, eò quòd ante legem obiecta habent malitiam vel bonitatem aliquant moralem, imò etiam in ſuo
57 ordine grauem & leuem. Sicut leue furtum reputatur in Republicâ duorum aut trium cruciferorum, graue autem mille aureorum, independenter a lege æternâ Dei; imò etiamſi Deus non eſſet, eſſet tamen in furtis ea differentia.

Obiectio.

Obiicies, Malitia moralis eſt deuiatio à lege ſeu à regulâ; ergo ante legem æternam non eſt malitia.

Solutio.

Reſpondeo, legem ſeu regulam aliquando vſurpari pro dictamine rationis, quod D. Auguſtinus appellauit participationem legis æternæ; & hoc ſufficit pro contrahendâ malitiâ morali; lex ergo requiritur ſolùm pro peccato & grauitate illâ, de quâ in primâ ſubſectione.

SECTIO VNDECIMA.

Quomodo voluntas noſtra poſſit & debeat ſe accommodare diuinæ.

Bonitas voluntatis non eſt per ſe cum intrinſecum dependens à conformitate cum volitione Dei.

ETSI dixerimus, voluntatis noſtræ bonitatem non eſſe dependentem per locum intrinſecum à conformitate cum volitione diuinâ; nam etſi per impoſſibile Deus non eſſet, poſſet concipi conformitas cum naturâ rationali, ſicut è contrario de difformitate cum eadem naturâ rationali traditum eſt; nihilominùs, quia de facto omnis malitia à Deo prohibetur, & peccatum ſaltem mortale quà tale propriè conſiſtit in oppoſitione cum voluntate diuinâ; omne item opus bonum de facto approbatur, vel ſuadetur, vel imperatur à Deo; ideò pro complemento huius materiæ neceſſum eſt explicare, quæ & qualis oppoſitio cum voluntate diuinâ ſit peccatum, quæ verò non; è contrario item, quæ conformitas cum volitione diuinâ ſit bona, an aliquando ſit aliqua quæ poſſit eſſe mala.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam ſupponuntur.

Variæ voluntates Dei, iuxta quas reſolui poteſt hoc dubium. Primò, alia eſt voluntas efficax, alia ſimplex complacentia.

PRO quæſtione hac diſtinguendæ ſunt variæ Dei voluntates, iuxta quas etiam variæ poſſunt eſſe huius dubij reſolutiones. Voluntas ergo Dei alia eſt efficax, quâ omnino vult effectum aliquem ponere à parte rei; alia eſt ſimplex complacentia, quâ in obiecto aliquo ſibi complacet, non tamen determinatur omnino ad id ponendum à parte rei. de quâ diuiſione fuſiùs egi Tomo 1. diſp. 25. ſect. 1. & 2.

58

Secundò, alia vult aliquid diſtinctum à noſtris actibus, alia ipſos actus.

Secundò, poteſt voluntas diuina diuidi in eam, quæ vult obiectum aliquod diſtinctum ab actibus noſtris, v. g. actum eleëmoſynæ, mortem alicuius, pœnam, &c. & in eam, quæ vult quaſi reflexè noſtros ipſos actus, optando ſiue efficaciter ſiue inefficaciter vt illi fiant; nam ſub quolibet ex his membris locum habet diuiſio prior, in efficacem & in inefficacem.

Tertiò, alia inefficax, alia præcipiens.

Tertiò, poteſt voluntas Dei conſiderari vt vult præcisè inefficaciter obiectum, vel vt vult inducere obligationem ad illud: quæ voluntas eſt per modum legis.

Quartò, alia permiſſiua tantùm, alia poſitiuè volens obiectum.

Quartò, poteſt conſiderari voluntas Dei vt permiſſiua tantùm, ſicut ſe habet reſpectu peccati; vel vt poſitiuè volens actum, vt ſe habet reſpectu operis boni.

Hæ tamen duæ vltimæ conſiderationes in rigore non ſunt diſtinctæ à primis: nam fusè oſtendi in materiâ de prædeſtinatione, & in libris de Animâ, voluntatem permiſſiuam Dei, ſeu voluntatem concurrendi nobiſcum, non habere aliud obiectum quàm ipſum actum.

Voluntas concurrendi generalis non habet pro obiecto negationem auxilij efficacis.

Quod enim hîc Suarez inſinuat, illam ferri in concurſum ipſum & negationem auxilij efficacis, reiicitur facilè quoad vtramque partem: nam voluntas generalis concurrendi neceſſaria, vt homo poſſit efficere actus, etiam præuidetur à Deo per ſcientiam mediam, antequam Deus ipſe noſcat, an habeat auxilia efficacia, quæ neget, an inefficacia; an verò è contrario omnia ſint efficacia: præuidet enim Deus ſic, *Si dedero concurſum generalem Petro tali horâ, faciet hunc actum.* Ecce iam priùs apprehenditur ipſe concurſus generalis, vtpote neceſſarius; ergo ille non deſumitur ex volitione negandi auxilium efficax: nunc enim nomine voluntatis permiſſiuæ eam intelligo, quâ dat concurſum generalem.

neque etiam ipſum concurſum.

Secundò, quòd dicit, eam volitionem ferri in concurſum, etiam reiicitur; nam vel loquitur de ipſo concurſu in actu ſecundo, & hic eſt ipſemet actus; & ſic teneo intentum, ſcilicet eam volitionem ferri in actum ipſum malum: vel loquitur de concurſu in actu primo; & hic nihil aliud dicit, quàm ipſam omnipotentiam (quæ ſemper eadem eſt) & volitionem cum eâ concurrendi: vnde ea volitio vel ſe ſolùm habet pro obiecto, & nihil aliud; quod abſurdum eſt; vel neceſſario terminatur ad ipſum etiam actum malum inefficaciter, eo modo quo citato loco explicui fuſiùs.

Voluntas legiſlatiua terminatur ad ipſum opus.

Quoad volitionem verò legiſlatiuam etiam dicendum eſt, eam terminari immediatè ad opus ipſum; nam (vt Tomo 4. in materiâ de legibus diſp. 2. dicam Deo dante fuſiùs) obligatio, cùm nihil ſit phyſicum ex parte creaturæ, non poteſt eſſe directum obiectum volitionis diuinæ, licet in actu ſecundo & formaliter illa volitio, quæ habuit pro obiecto meum actum, conſtituerit obligationem; qualis autem debeat eſſe talis volitio formaliter obligans, ibi dicetur. Concludo ad intentum noſtrum præſens, omnes volitiones diuinas (de quibus diſputare poſſumus, an teneamur eis conformari) reduci ad duas, efficacem & inefficacem; directas obiectorum ipſorum, & reflexas ſupra actus noſtros. Quo poſito, dubitari in præſenti poteſt, vtrùm omnibus modis, quibus Deus vult rem aliquam, teneatur homo eamdem velle, vt ei voluntati ſe omnino accommodet; an verò ei reſiſtere, vel non accommodari poſſimus; & quibus in caſibus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid ſit de volitione efficaci & præceptiuâ.

Voluntas non poteſt efficaciter reſiſtere volitioni Dei efficaci.

PRIMA CONCLVSIO: Si Deus efficaciter velit aliquid, idque nobis innoteſcat, non poſſumus in primis phyſicè ei voluntati reſiſtere efficaciter; quia non poteſt homo efficaciter ferri in impoſſibile cognitum vt tale; atqui impoſſibile eſt volitioni efficaci Dei reſiſtere; ergo non poſſumus abſolutè & efficaciter tunc velle contrarium. Deinde, licet phyſicè poſſimus, quantum eſt ex parte noſtrâ, efficaciter in contrarium niti, non tamen id licitè fieri poteſt; quia idem eſſet ac conari tunc quantum eſt ex parte noſtrâ, vt Deus ſuo intento defraudaretur; hoc autem ex terminis ipſis apparet
59 eſſe contra rationem. Nihilominùs poſſumus licitè habere aliquam diſplicentiam in eo obiecto ob motiuum aliquod honeſtum: v. g. vult efficaciter pluuiam, poteſt mihi inefficaciter diſplicere ea pluuia, quia mihi mala eſt. quod magis conſtabit ex concluſione quartâ.

poteſt tamen in contrarium niti quantum eſt ex ſe, ſed non licitè.

Non teneor me poſitiuè conformare voluntati diuinæ tendenti in obiecta me non concernentia.

SECVNDA CONCLVSIO: Circa ea obiecta etiam efficaciter volita à Deo, ſi ad me non ſpectant, non teneor vllo modo poſitiuè me conformare illis, efficiendo vllum actum, quo dicam, *Placet mihi hoc obiectum*; aut, *Volo ego in illud cooperari*; vno verbo, poſſum tunc licitè me habere omiſſiuè purè circa talia obiecta. Hæc eſt concluſio certa; quia ego non teneor efficere vllum actum, qui non ſit ſub præcepto: atqui eò quòd Deus pluuiam v. g. ſeu ventum immittat, non imponit nouum præceptum, quo dicat, Volo vt & tibi efficaciter aut inefficaciter pluuia placeat; ergo non teneor tunc illi me conformare poſitiuè. Neque ea obligatio eſt alioquin antecedens ſeu ex naturâ rei; nec enim vel leue eſt pro illâ indicium, ergo. Ratio à priori huius concluſionis ea eſſe poteſt, quòd licet perfectio magna ſit, hominem ſe Deo conformare; non tamen ideò homo ad id tenetur, quia non tenetur ad ſummè perfecta; ſatis eſt, ſi nihil agat mali, & bona, quæ occurrunt, vt neceſſariò facienda exequatur; circa alia verò, quæ ad ipſum non ſpectant, permittat Deum facere quod velit. Addo, Si vt ſonat concluſio intelligatur, ipſam per ſe eſſe probatam; quia dico, circa obiecta, quæ ad ipſum hominem non ſpectant, non teneri voluntatem ſe accommodare; ſi autem obligaretur hîc & nunc ea obiecta amare, iam illa ſpectarent ad ipſam aliquo modo, & videretur non eſſe caſus noſtræ concluſionis; quam tamen ne quaſi identicam faciamus ita extendo, vt loquar de obiectis alijs directis, quæ ad me non ſpectant; & eo caſu dico, non reſultare in me obligationem illa efficaciter aut inefficaciter amandi propter rationem datam.

Ratio à priori.

Teneor me conformare voluntati Dei imperanti mihi aliquid fieri.

TERTIA CONCLVSIO: Quando Deus vult aliquod obiectum à me fieri, aut reflexè actum meum voluntatis imperat ſub obligatione, teneor ſub peccato me in actu exercito conformare, illum actum eliciendo, aut ponendo obiectum illud. Hæc eſt per ſe nota, quia cùm Deus ſit ſupremus legiſlator habens vim me obligandi, eo ipſo quod me vult ad aliquid obligatum, teneor illud haud dubiè efficere. Dixi me teneri conformare directè, quia non teneor habere actum reflexum vllum, quo gaudeam mihi id à Deo imperatum eſſe.

Vnde oriatur hæc obligatio.

Quæritur hîc à nonnullis fusè, vnde oriatur obligatio obediendi huic volitioni diuinæ; videtur enim non poſſe ab illâ volitione venire, quia ea obligatio eſt quaſi antecedens. Reſpondeo vno verbo, duas eſſe obligationes; vnam quaſi generalem & in communi, quâ homo tenetur, ſi Deus aliquid mandauerit, ei conformari: hæc autem obligatio non poteſt oriri à voli- 60
tione Dei, quia potiùs, vt ſic dicam, habet pro obiecto ipſam volitionem; oritur ergo ex excellentiâ Dei ſupra creaturas, & ex dependentiâ creaturarum à Deo. Ex hoc capite generali fit poſteà, vt poſitâ hac particulari volitione tenear illi conformari. Duo ergo in hac obligatione proximâ includuntur: vnum generale & antecedens; alterum proximum & particulare. Sicut ſi Superior dicat mihi, Volo vt obedias Petro in omnibus dictis illius, ea volitio eſt reflexa ſupra dicta alterius, & inducit generalem obligationem obediendi, quæ non poteſt in actu ſecundo & proximo obligare, antequam alter quidquam mandet; dato verò mandato alterius completur iam obligatio in indiuiduo. Hæc eſt clara huius dubij ſolutio: nam recurrere cum P. Suarez ad reflexiones neſcio quas voluntatis diuinæ ſupra ſeipſam, non videtur mihi vtile. Quid enim reflexio ſupra ſe facere poteſt, vt proptereà ego magis tenear obedire illi voluntati, quàm ſi careret eâ reflexione? certè ſemel ſtatuto, quòd Deus ſit meus ſuperior, eo ipſo quòd mandet mihi aliquid, ſiue reflectat ſe ſupra ſuam voluntatem, ſiue non, teneor illi obedire.

Vtrùm obligatio obediendi Deo oriatur ex prohibitione particularium obiectorum.

Ex dictis infero ſolutionem alterius quæſtionis, de quâ etiam fusè aliqui, ſcilicet, vtrùm ea obligatio obediendi Deo ſit quaſi quoddam aggregatum ex particularibus materijs prohibitis aut imperatis, ex indecentiâ furti v. g. fornicationis. Decido ergo ex dictis quæſtionem; nam ea generalis & radicalis obligatio non hinc oritur, ſed, vt dixi, ex ſubiectione & dependentiâ creaturæ à Deo; proxima autem completur ex particulari materiâ, ratione cuius Deus vult, ne tale obiectum fiat. Quomodo autem hæc duo capita dent grauitatem, dictum eſt ſuprà: ſi enim furtum conſideretur præcisè vt eſt malum contra naturam rationalem præſcindendo ab eo, quòd ſit à Deo prohibitum, & ſit illius offenſa, dare poteſt malitiam philoſophicam, non tamen ſufficientem ad peccatum mortale. hæc enim ab offensâ & tranſgreſſione Dei prouenit formaliter.

Poteſt voluntas in obiectis imperatis diſſentire Deo per ſimplicem diſplicentiam.

QVARTA CONCLVSIO: Etiam in his obiectis poteſt voluntas humana diſſentire Deo per ſimplicem diſplicentiam: ſic enim Chriſtus Dominus inefficaciter voluit mortem vitare, quam tamen ſciebat à Deo imperatam. Ratio à priori eſt, quia Deus tunc non imperat niſi actum efficacem; ei autem non repugnat diſplicentia aliqua ſimplex, ergo per hanc non opponitur quis voluntati diuinæ.

Hæc diſplicentia vt licita ſit, debet eſſe ſine

Aduerte tamen, non debere eam diſplicentiam eſſe de illo obiecto ſub conditione volitionis diuinæ; quaſi homo diceret, *Nollem obedire*

ſenſu diuiſo volitionis deuma.

dire *Deo præcipienti*; aut, *Vellem voluntatem Dei non ſortiri effectum*; tunc enim ea complacentia haberet intrinſecè obiectum malum, ideoque eſſet mala; debet ergo eſſe in ſenſu diuiſo, ac ſi diceret, *Optarem hoc vel illud Deus non prohibuiſſet*; vel, *Libenter habuiſſem, ſi Deus pro ſuâ libertate non ſe ad hoc mihi præcipiendum determinaſſet, vt mihi licitum eſſet contrarium facere*; tunc enim volitio illa inefficax præſcinderet à malitiâ ex parte obiecti, ideoque poſſet eſſe non mala; & quia aliunde poſſet habere motiuum aliquod honeſtum, poſſet eſſe etiam bona: ſicut ſolet dici de delectatione in obiecto prohibito, quæ ſi præſcindat à malitiâ, non eſt mala; excipio delectationes carnis ob dicenda ſuis locis.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de volitione permiſſiuâ & inefficaci: vbi magis declaratur concluſio præcedens.

Prima obiectio contra concluſionem præcedentem.

CONTRA concluſionem præcedentem Primò obijci poteſt locus ille 1. Reg. 16. vbi Dominus reprehendit Samuelem, eò quòd lugeret Saulem à ſe reiectum. Reſpondetur, non reprehendiſſe Deum abſolutè eum dolorem, ſed nimiam in eo perſeuerantiam, quaſi rem inutilem, & quâ gratis conſumeretur Propheta.

Solutio.

Secunda obiectio.

Secundò obijci poteſt D. Auguſtinus, qui lib. 21. de Ciuitate Dei cap. 24. docet, Si Eccleſiæ conſtaret in particulari aliquem hominem eſſe diuinâ voluntate excluſum à regno,
61 non futurum licitum pro eo orare; atqui orare, ſolùm eſt habere aliquam volitionem inefficacem in contrarium; ergo non licet inefficaciter diſplicere in obiecto à Deo imperato aut efficaciter volito. Quo Auguſtini teſtimonio videtur etiam oſtendi, nec Chriſto Domino licuiſſe orare, ne moreretur; cùm ei haud dubiè certò conſtiterit de volitione diuinâ in contrarium.

Solutio.

Hinc tamen reſpondeo, teſtimonium hoc nimiùm videri probare, ſcilicet Chriſtum tunc peccaſſe orando. quod apertè falſum eſt. Dico ergo, Auguſtinum eam orationem præcisè negaſſe, quæ oritur ex affectu quodam, quantum eſt ex parte orantis, efficaci, ſeu eam orationem, quæ non apponit conditionem vllam; non tamen negaſſe illam conditionalem orationem, *Si poſſibile eſt*; moltò autem minùs negaſſe eam ſimplicem diſplicentiam, quam & ipſemet Deus habet in damnatione Iudæ; quam tamen ipſemet efficaciter vult: ſi enim ipſi diſplicere efficaciter poteſt id quod vult, cur non poterit & nobis?

Solutio P. Vaſquez.

P. Vaſquez diſp. 72. cap. 4. ait in hoc caſu, de quo D. Auguſtinus loquitur, non fore licitum petere à Deo auxilium congruum ad perſeuerantiam, quia id eſſet petere contra decretum Dei de non dando tali auxilio; debere tamen eum hominem conari ex ſe benè operari, poſſeque etiam tunc petere auxilium ſufficiens, abundantius tamen quàm in ceteris reprobis.

Diſplicet Primò, quia inutilis.

Ego in hac doctrinâ duo difficilia inuenio: vnum eſt, quòd planè videatur inutilis illa petitio auxilij ſufficientis tantùm, licet intra id genus vberioris: quam enim inde homo ille vtilitatem ſperare poteſt, cùm eo ipſo ſupponat ſibi tam parum profuturum illud vberius quàm remiſſiſſimum, imò quàm nullum? Sanè maiorem inde potiùs pœnam promeriturus eſſet, quòd vberiori vocationi non reſpondiſſet. Quòd ſi dicas, Deus habet iuſtas cauſſas vt illud det; ergo homo poteſt habere eaſdem vt illud petat. Reſpondeo, Deum dare talia auxilia, vt ſuam cauſſam iuſtificet, & non ſtet per ipſum: at homo, qui ſcit ſe per ea auxilia non operaturum, potiùs deberet optare non illa habere, ne poſſet ob illa grauiùs argui, iuxta illud, Seruus ſciens voluntatem Domini, & non faciens, vapulabit multis. Lucæ 12.

Diſplicet Secundò, quia dicit repugnantia.

Secundò mihi in eâ doctrinâ videtur difficile, quod Vaſquez dicat, non licere petere auxilium congruum, licere tamen conari cooperari ei auxilio quod habet: hæc enim duo mihi, iuxta doctrinam Societatis, quam & ipſe Vaſquez admittit, planè videntur repugnantia: nam cùm ſupponamus auxilium reddi efficax præcisè ex eo, quòd ego illi reſpondeam; vnde communiter nos dicimus eſſe in poteſtate noſtrâ efficere, vt Deus dederit mihi auxilium 62
efficax; quia eſt in poteſtate noſtrâ reſpondendo illi auxilio efficere vt fuerit, ſeu vt ſit efficax; ſanè eo ipſo quòd licet mihi conari illi reſpondere, licebit mihi conari illud reddere efficax; quòd ſi licet mihi conari reddere efficax, licet mihi petere vt ſit efficax: nihil enim ego poſſum licitè facere, quod licitè non poſſum à Deo petere vt faciam. Quæ propoſitio eſt ex terminis nota.

Inſtantia contra Vaſquez.

Vrgeo hoc ipſum retorquendo rationem à priori, quam Vaſquez affert, vt probet, non eſſe tunc licitum petere à Deo efficax auxilium; ait enim id eſſe petere contra decretum efficax Dei; hoc autem non licet facere. Hoc argumentum ſic retorqueo: Conari benè operari, ſeu reſpondere ei auxilio, eſt conari efficere vt auxilium illud ſit efficax; hoc autem eſt conari contra decretum efficax Dei; ergo ſi vnum non licet, nec licitum erit alterum, vel certè vtrumque licitum erit.

Quomodo liceat orare pro reprobis cognitis vt talibus.

Pro reſolutione huius difficultatis mihi videtur neceſſum eſſe diſtinguere: Vel enim loquimur de diuerſis perſonis, vt ſcilicet vna ſciat alteram à Deo eſſe reprobam; vel vt idem homo id de ſeipſo ſciat, ſi de diuerſis loquamur; iam dixi paulò antè, quomodo liceat pro eâ orare, licitum erit etiam mihi tunc hortari illam vt operetur, ſicut ipſimet Deo licet hortari vt operetur: quia hoc non eſt hortari vt Dei decretum reddatur inefficax, ſed facere, quantum eſt ex parte Dei, vt ille homo non habeat excuſationem, quaſi per Deum non per ipſummet ſteterit non reſpondiſſe. Adde, iuxta dicta in materiâ de prædeſtinatione, dum de præfinitionibus egimus, etiam tunc temporis illud decretum 63
Dei efficax eſſe dependens à præuiſione ſcientiæ mediæ, ſicut ſcientia abſoluta eſt dependens à futuritione operationis. Sicut ergo quando eum, quem ſcit Deus non reſponſurum, hortatur vt reſpondeat, non hortatur vt reddat falſam ſuam ſcientiam abſolutam; hoc enim omnino repugnat; ſed præcisè hortatur, vt conetur efficere, ne in Deo fuerit ea ſcientia, quia, vt dixi, hodie eſt in meâ poteſtate efficere, ne

Deus ab æterno viderit me hodie benè operantem. Ita eodem planè modo, ſuppoſitâ volitione efficaci de non dando auxilio efficaci, diſcurrendum eſt: Cùm enim ea voluntas ſit poſterior naturâ & dependens ab eo, quòd ego non ſim operaturus, dum Deus hortatur me vt operer, non hortatur, vt reddatur illud decretum caſſum, ſed hortatur, vt ego efficiam, ne fuerit in Deo eiuſmodi decretum. Neque in hoc ego video ſpecialem difficultatem in ſuppoſitione eius decreti præ ſuppoſitione ſcientiæ abſolutæ; aut maiorem in me procurante vt alter benè operetur, quàm in ipſo Deo idem procurante.

Sciens ſe eſſe reprobum, poteſt conari benè operando ne ſit talis.

Quòd ſi loquamur de ipſo homine ſciente ſe eſſe reprobum; reſpondeo, illam ſcientiam in inſtanti, quo reſiſtit, & quo deberet conari benè operari, eſſe omnino poſteriorem naturâ, & conſequenter nec tollere ei libertatem, nec impedire illum, vt conetur; quia conari tunc nihil eſt aliud quàm ipſum benè operari. Conatus enim ille haud dubiè eſt aliqua operatio actualis libera; & licet demus eſſe aliquid præuium, & ab operante diſtinctum, adhuc homo ille conari poſſet, & tunc applicari deberet doctrina paulò antè tradita, quod ſcilicet non conaretur ille reddere caſſum decretum Dei, ſed efficere ne in Deo illud fuerit. Vide quæ dixi 1. Tomo diſp. 21. à num. 32. oſtendens, quomodo præſcientia etiam actuum propriorum liberorum non tollat libertatem. & hæc de eâ difficultate ſatis. Nunc ad conformitatem cum volitione inefficaci, de quâ ſit

Quod Deus vult inefficaciter, non obligatur homo velle efficaciter.

CONCLVSIO PRIMA: Quando Deus inefficaciter vult aliquod obiectum non obligando ad illud, non tenetur illud homo ponere, ſeu ſe conformare diuinæ voluntati ex parte obiecti. Hæc ex terminis patet, quia ſi homo teneretur, iam eo ipſo Deus obligaret; ergo ſi non obligat, non tenetur.

Neque ex parte obiecti neque ex parte actus tenetur homo conformari volitioni Dei permiſſiuæ.

SECVNDA CONCLVSIO: Non tenetur voluntas humana voluntati diuinæ permittenti conformari neque ex parte obiecti permiſſi neque ex parte actus permittentis: non ex parte obiecti, quia id eſſet amare peccatum permiſſum, quod homo non poteſt facere: non ex parte actus permittentis, quia nulla eſt de tali conformatione ex naturâ rei obligatio: neque 64 ex Dei ſpeciali præcepto, ergo. Declaro: Illa voluntas permiſſiua ſupra voluntatem generalem concurrendi addit ſolùm negationem auxilij efficacis, quo vincatur tentatio: at ea negatio licet à Deo ametur, non mihi præcipitur; ergo non teneor illam amare.

An licitè poſſit quis conformari voluntati permiſſiuæ peccati.

Difficiliùs eſt è contrario, an poſſit licitè voluntas ei permiſſioni conformari: nam ea permiſſio in ratione talis conſtitui videtur per ipſius peccati futuritionem: in doctrinâ enim Societatis eadem numero volitio diuina poteſt eſſe permiſſiua, aut non permiſſiua: ſi enim homo huic auxilio reſponſurus pro ſuâ libertate fuiſſet, eſſet ea voluntas non permiſſiua; quia verò de facto reſponſurus non eſt, ideò dicitur permiſſiua; ergo tota differentia deſumitur ex futuritione ipſius peccati: ergo ſi homo conformaretur permiſſioni diuinæ quâ tali eam amando, amaret formaliſſimè ipſum peccatum; quod repugnat; ergo non ſolùm non tenetur illi conformari, ſed neque poterit. Difficultas hæc tangit quæſtionem de efficaciâ gratiæ. Breuiſſimè ad rem præſentem reſpondeo, duo in voluntate permiſſiuâ vt tali includi: vnum eſt poſitiua voluntas dandi hoc auxilium A v. g. & non aliud B. in toto hoc ſecundùm ſe poteſt optimè conformari voluntas humana ipſi diuinæ, quia datio ipſa poſitiua auxilij A, & negatio B, quoad entitatem ſuam eſt obiectum honeſtum, & vt ſic nihil includit de peccato aut malitiâ morali.

Reſoluitur quæſtio cum diſtinctione.

Secundum, quod includit ea permiſſio, eſt denominatio quædam deſumpta vel ex præuiſione non futuri mei conſenſus, vel certè ex ipsâ non futuritione in ſeipsâ. Circa hoc autem ſecundum libenter admitto, non poſſe nos conformari voluntati diuinæ vt permiſſiuæ formaliter, quia eſſet idem ac amare peccatum. Addo tamen, hinc non inferri, vllo modo voluntatem creatam non poſſe alicui volitioni diuinæ conformari; nam ea denominatio *permiſſiua* non deſumitur à voluntate diuinâ, vnde nec ea etiam denominatio Deo ipſi placet: licet enim det auxilium eâ ſtante ſeu eâ cognitâ, non tamen gaudet, quòd ſtet; de quo alibi; ergo ex eo, quòd ei denominationi non poſſimus conformari, non ſequitur, quòd vlli volitioni Dei teneamur reſiſtere, aut non poſſimus conformari.

Non licet conformare ſe voluntati permiſſiuæ in quantum dicit futuritionem peccati.

Obiectio.

Dices: Deo ipſi placet inefficaciter peccatum, vnde venit ea denominatio; ergo etiam homini poterit placere. Reſpondeo, voluntatem diuinam inefficacem de peccato non eſſe per modum complacentiæ, quia potiùs illud ei diſplicet omnino: eſt ergo ea voluntas per modum præcisè determinantis ſuam omnipotentiam ex obligatione cauſſæ primæ ad hunc vel illum actum; ad eum planè modum, quo homo, quando aliter fieri non poteſt, efficaciter vult aliquid, quod ipſi ſummè diſplicet; v. g. quando reus vult aſcendere gradus, vnde videt ſe à carnifice ſuſpendendum, exequitur quidem illud obiectum, at ſine vllâ in eo complacentiâ; ergo cum Deo licet inefficaciter velit concurrere, non tamen placet peccatum, non poterit homini illud peccatum placere: illam autem aliam volitionem inefficacem, ſimilem volitioni generali Dei, etiam homo non poteſt habere licitè, quia Deus eam habet; quatenus vt cauſſa prima generalis tenetur ad exhibendum omnibus creaturis liberis concurſum: at ipſæ creaturæ ex eo capite nullo modo tenentur ad volendum, neque inefficaciter, peccatum; ergo abſolutè longè minùs licet eis circa peccatum quàm Deo; eſto alioquin Deus, quia infinitè ſanctus, minùs poſſit immediatè in ſeipſo amare id, quod eſt malum moraliter. Fortaſſe etiam dici poteſt, hominem ei voluntati poſſe ſe hoc modo accommodare, *Gaudeo quòd Deus det mihi concurſum indifferentem ad operandum liberè in hac vel illâ materiâ:* in hac enim conformitate voluntatis nihil penitus includitur de volitione ipſius peccati.

Solutio oſtendens volitionem inefficacem Dei de peccato non eſſe complacentiam de illo.

SVB.

SVBSECTIO QVARTA.

Quomodo poſſimus aut teneamur conformari volitioni Dei de malo alieno.

Mala efficaciter à Deo volita licitum eſt, non tamen obligatorium, etiam proximo velle.

CONCLVSIO ſit: Circa ea quæ proximo mala ſunt, & à Deo efficaciter amantur, v. g. mors illius, damnatio æterna, &c. ita homo non tenetur (iuxta dicta concluſione primâ) poſitiuè ſe conformare, vt tamen poſſit licitè, ſi velit. Hæc eſt contra quoſdam ex antiquioribus, qui putarunt, non poſſe hominem omnia amare licitè quæ Deus amat. Et videtur ea fuiſſe Auguſtini mens in Enchiridio cap. 101. vbi

65 *Non poteſt homo ſemper proximo velle efficaciter quod Deus vult:*

ponit exemplum in eo qui vult parentis mortem, quam etiam Deus vult. Nihilominùs tamen noſtra concluſio videtur eſſe certa; nam etiamſi voluntate efficaci non poſſit ſæpè homo velle ea obiecta, quæ Deus vult efficaciter; quia homo non eſt Dominus creaturarum, ideoque non licet ei vti illis prout libet; quod tamen Deo licet (in quo ſolo ſenſu intelligendus eſt Auguſtinus:) non enim licitum eſt homini mactare parentem; id tamen Deo licitum eſt: etiamſi, inquam, eam volitionem efficacem habere non poſſimus, ſemper eſt licitum homini habere complacentiam in eo obiecto, quod à Deo volitum eſt; complacentiam, inquam, ſub eo motiuo, ſub quo Deus illud obiectum voluit: vt patet in eodem exemplo mortis parentis; nam Deus illam vult, vel ob illius ſalutem æternam, vel è contrario, vt puniat illum: licitum ergo eſt homini gaudere, quod Deus ob eum finem talem mortem intulerit illi. Et ratio huius à priori eſt, quia quidquid Deus facit, honeſtiſſimum & ſanctiſſimum eſt; ergo eſt obiectum digniſſimum amore honeſto etiam creato.

poteſt tamen habere de tali obiecto complacentiam.

Declaratur magis concluſio.

Pro quo aduerte, aliud eſſe, velle me exequi illud obiectum, aliud, gaudere de illo, vt à Deo executioni mandato: hoc ſecundum dicimus licitum eſſe & ſanctum, primum verò negamus; quia tunc iam neque à Deo ſub eâ conſideratione amatur illud obiectum: non enim vult Deus vt ego eum hominem occidam, licet ipſe velit illi morbum immittere, è quo moriatur; ſeu velit illum occidere: vnde ſaltem ratione actionis variatur iam ibi obiectum. Occiſio enim illius hominis immediatè à Deo ſolo aut ſaltem ratione morbi proueniens non eſt idem cum actione, quâ ego illum hominem immediatè occiderem; vnde propriè loquendo repugnat in his exemplis me conformari efficaciter cum voluntate diuinâ, quia (vt ſæpè diximus) non poſſumus habere voluntatem propriè efficacem niſi circa obiectum quod eſt in noſtrâ voluntate ſeu poteſtate; atqui (vt immediatè dixi) obiectum à Deo efficaciter volitum à ſolâ ipſius voluntate pendet, & non à noſtrâ, ergo circa illud non poſſumus propriè habere volitionem efficacem, ſed ſolam complacentiam in illo. Ad Auguſtinum iam dixi quid voluerit; & ipſe eo capite paulò inferiùs ſe explicat, dum ait, totam eam differentiam ex fine & motiuo prouenire, quia Deus habet in eâ morte honeſtum motiuum, filius autem illam ob hereditatem optare videtur.

An ſit melius tali voluntati Dei ſe conformare, an inefficaciter diſſentire.

Quæres tamen, vtrùm ſit melius eo modo ſe conformare cum diuinâ voluntate in ſimilibus caſibus, an è contrario, melius ſit ei inefficaciter diſſentire: cùm enim vtrumque licitum ſit, iuxta hucuſque dicta, oportet iam declarare, quid ſit abſolutè melius & conſultius. Huic dubio benè reſpondet P. Suarez, interdum eſſe melius ſe conformare diuino decreto, quando non occurrit aliqua ratio honeſti in contrarium; interdum verò conſultius eſſe, non ſe conformare, quando occurrit honeſtum motiuum; quale illud habuit Chriſtus Dominus, vt doleret de morte ſibi inferendâ: dolebat enim tum propter iniuriam grauiſſimam ſuæ diuinitati irrogandam, tum propter peccata Iudæorum, &c. tum quia ſanctiſſimum illud corpus omnis dolor, omnis contemptus ſummè dedecebat. Similia fortè habuit etiam ſanctiſſima Virgo & ceteri diſcipuli, vt de illâ eadem morte dolerent. Hæc Suarez reſolutio bona eſt. pro quâ

Solutio P. Suarez cum diſtinctione.

Solutio P. Suarez magis declaratur.

addo aliam confirmationem. Nam aliquando eſt periculoſum homini conformari ſimilibus Dei voluntatibus: v. g. ei, erga quem ego non ſum benè affectus, aut fortè quem valdè odi, immitit Deus grauem morbum, haud dubiè tunc conſultius erit non conformari ei diuinæ volitioni, quia facilè inde homo in odium eius hominis deflectere poteſt, aut certè in gaudium de morbo, non tam ob motiua diuina quàm ob inimicitiam, & ex affectu vindictæ: fortè etiam declinarem facilè in deſiderium mortis & aliorum grauiorum malorum eius hominis; melius ergo eſt tunc in contrarium conari, opponendo motiua honeſta, quæ facilè poſſunt in contrario obiecto inueniri; non ergo ſemper ea conformatio ſuadenda eſt. Interdum è contrario, etiamſi ſpeculatiuè ſint multa motiua ſufficientia, vt honeſtè diſcordem modo dicto à voluntate diuinâ, poteſt eſſe periculoſum valdè ei diſſentire: moritur v. g. perſona mihi valdè chara, & à quâ expectabam multum; fuit etiam Reipublicæ vtilis, &c. in hoc caſu, quia ob nimium amorem ſi incipiam diſcordare à voluntate diuinâ, etiam ob honeſtiſſima motiua de diminutione gloriæ Dei, de damno ſpirituali Reipublicæ; facilè tamen affectu inſtigante poſſet quaſi quædam in Deum indignatio & querela exurgere: conſulendum igitur eſt, vt homo totis viribus conetur præciſè voluntati diuinæ ſuam conformare, &, ſi fieri poteſt, nullam in contrarium admittat diſplicentiam.

66

Abſolutè loquendo, melius eſt ſe conformare voluntati Dei etiam in his caſibus, quàm diſſentire inefficaciter.

Addo denique, ceſſantibus his periculis, & ſpeculatiuè loquendo, melius eſſe conformari voluntati diuinæ; quia per hoc magis Deo, qui eſt ſumma honeſtas, adhæretur; maximè cùm ipſe à nobis non tam exigat eas actiones, quæ in ſe ſunt perfectiores, quàm quæ hîc & nunc ſunt magis iuxta placitum ſanctiſſimæ ipſius voluntatis. Tota enim hominis perfectio conſiſtit in exequendâ quâ fieri poteſt diuinâ voluntate. Per quod non negamus honeſtiſſimum eſſe, aliquam adiungere diſplicentiam: imò, ſi poſt præcipuam voluntatem, quâ ſimpliciter Deo ſe quis conformat, habeat ſimul aliquam aliam diſplicentiam ob motiuum aliud honeſtum, tunc augebit eo ipſo meritum; quia manebit tota bonitas prioris conformitatis, & ſimul addetur vnus actus honeſtus; ergo augebitur bonitas; non ſecùs ac ſi quis ſimul cum actu, quo creatu-

creaturam amat propter Deum, adiungat alterum, quo eamdem amet propter honeſtatem ipſam creatam, non minuet prioris amoris bonitatem & meritum, ſed augebit nouum addendo, licet hoc ſecundum quod addit non ſit tantum quantum primum: & hoc modo Chriſtus & beatiſſima Virgo ſe geſsêre; nam & habuêre vnum reſolutiſſimum actum, quo voluntati diuinæ ſe conformarunt; & deinde ex eis honeſtiſſimis motiuis habuêre alteram diſplicentiam, quæ non ſolùm non minuit prioris bonitatem, ſed potiùs vehementer auxit, quia fuit actus nobiliſſimus additus priori merito.

67 Pro coronide totius difficultatis ſolùm reſtat explicare, vtrùm poſſit homo conformari motiuo voluntatis Dei, dum alicui vult malum. Ratio autem dubitandi eſt, quia Deus ex odio in peccatorem illi vult malum; nobis autem non licet odio habere proximum, etiam peccatorem, ergo. Aliunde autem, cùm Deus iubeat motiuum honeſtum, cur non & nos poterimus illi conformari? P. Vaſquez vbi ſuprà putat, Deum non ex diſplicentiâ in perſonâ, ſed in peccato velle peccatori pœnam; eodem autem modo etiam nobis poſſe peccatum alterius diſplicere. Hæc tamen doctrina vel vera non eſt, vel non ſatisfacit difficultati: vel vera non eſt, quia licet motiuum formale diſplicentiæ non ſit ipſa entitas ſubſtantialis perſonæ, nihilominùs re ipſâ verè & realiter Deo ipſa perſona peccatoris diſplicet: odio enim ſunt Deo impius & impietas eius: ſicut è contrario, licet non amet Deus hominem amore ſupernaturali ob entitatem ſubſtantialem perſonæ; hæc enim naturalis eſt; ſed ob gratiam illi vnitam; re tamen ipsâ non ſolam gratiam Deus amat, ſed maximè ipſam perſonam; ergo etiam Deo diſplicet perſona. Quòd ſi dicat Vaſquez ſe id non negare, tunc difficultas ſuprà poſita, vtrùm etiam nobis liceat odio habere ipſam perſonā, eſto motiuum odij ſit ipſum peccatum, ſoluta adhuc non eſt.

An poſſit homo conformari motiuo voluntatis Dei, dum alicui vult malum.

Doctrina P. Vaſquez non ſoluit difficultatem.

Reſpondendum ergo abſolutè, licitum eſſe odio habere ipſum hominem ſub eâ ratione, quâ Deus illum odit: nihilominùs tamen ibi valdè eſſe attendendum ad id quod D. Auguſtinus docet enarratione in Pſalm. 54. Ne dum peccatorem & inimicum odio habere nos credimus, fratrem oderimus. quod ideò docet Auguſtinus, vt ſemper pro illis oremus, quia non ſcimus eos eſſe æternùm perituros. Per hoc item odium non licet nobis malum vllum illis procurare, quia ad hoc requiritur, vel dominium in eos, vel quod nos ſimus eorum iudices aut ſuperiores: quod non habemus ex eo præciſè, quòd illi peccauerint. Et de hac conformitate ſatis.

Solutio affirmatiua.

DISPVTATIO VIGESIMA.

De malitiæ & bonitatis moralis formali conſtitutiuo.

1 EGIMVS de capitibus, è quibus prouenit actibus tam malitia quàm bonitas moralis; item, vnde illa eadem capita bonitatem & malitiam participent; iam pro complemento oportet diſputare, in quo formaliter ea malitia aut bonitas actuum conſiſtat. Et quidem quod ad bonitatem attinet, facilior eſt diſputatio, quia cùm debeat conſiſtere in actu aliquo poſitiuo & in tendentiâ poſitiuâ ad bonum morale quâ tale, omnes concedunt eam formaliter in poſitiuo conſiſtere. Sunt tamen aliqua & malitiæ & bonitati communia; item quædam bonitati propria. quæ priùs expedienda ſunt.

Status huius diſputationis.

SECTIO PRIMA.

Vnde deſumatur bonitas & malitia formalis.

NON diſputo, an malitia & bonitas formalis ſit modus aut accidens, an verò ipſa eſſentia actus; hac enim de re ſatis ſuprà diſputatum eſt. Illud ergo in præſenti inquirimus (ſiue modus ſit, ſiue accidens, ſiue entitas) in quo formaliſſimè ſita ſit. Cùm enim malitia & bonitas accidentales ſint, debent eſſe reſpectiuæ ad ſubiectum; ideò oportet videre, quæ ſit conuenientia aut diſconuenientia, quam ſecum ferunt, & à quibus terminis deſumatur.

Status quæſtionis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quæ certa ſunt præmittuntur.

SVPPONO bonitatem in conformitate cum naturâ ipſâ rationali, malitiam in difformitate conſiſtere: quid autem ſit ea conformitas vel difformitas, conſtat etiam ex dictis ſuſuprà; agens enim de bonitate & malitiâ obiectiuâ dixi ſuprà, eam conformitatem aut difformitatem eſſe naturam illorum obiectorum, quæ per ſe ſunt conformia vel difformia: quæ eodem modo transferenda ſunt ad actus ipſos: amor enim Dei ex naturâ ſuâ eſt digniſſimus homine; item volitio miſerendi, benè faciendi, &c. è contrario ex ſe volitio mentiendi eſt formaliter mala homini, quia ex ſe eſt illatiua rei contrariæ naturæ rationali; hanc autem contrarietatem ſeu conformitatem cognoſcimus per rectam rationem, non quia in ordine ad illam ſumatur, ſed quia per illam declaratur & noſcitur: ſicut experientiâ noſcimus nimium calorem eſſe homini contrarium; bonum odorem autem gratum, &c. eſto ea contrarietas aut conformitas non deſumatur in ordine ad ipſam cognitionem.

Bonitas & malitia quid ſint.

Hinc colligo Primò, ſuppoſitâ priori tractatione de bonitate obiectiuâ, fruſtrà nouam ex profeſſo longam de hac malitiâ formali inſtitui diſceptationem, prout eam inſtituunt nonnulli.

Secundò infero, benè re ipſa aliquos dixiſſe, 2
bonitatem formalem actus nihil aliud eſſe, quàm collectionem omnium circumſtantiarum

In re benè dicunt aliqui, bonitat-

tem formalem actus eſſe collectionem omnium circumſtantiarum neceſſariarum pro actu denominando bono abſolutè.

rum ſeu conditionum, quæ neceſſariæ ſunt vt actus interior denominetur bonus abſolutè. Dixi hanc ſententiam re ipsâ eſſe veram, quia haud dubiè, eo ipſo quòd ſint in actu omnia neceſſaria ad bonitatem, erit bonus: ſicut, eo ipſo quòd in aliquâ re ſint omnia neceſſaria vt ſit animal, erit animal; & ſic de reliquis rebus: vnde miror à Patre Suarez huic ſententiæ attribui talem ſenſum, quaſi nomine circumſtantiarum intellexiſſet ipſummet obiectum, & ea quæ ſe tenent ex parte obiecti. quo ſenſu, vt diximus ſuprà, procul dubio falſa eſſet: nam iam oſtendimus ea, quæ ſe tenent ex parte obiecti, non eſſe ipſam formalem malitiam vel bonitatem actus. Miror, inquam, in hoc ſenſu explicari, cùm nullo modo ea propoſitio talem reddat ſenſum. Sicuti ſi quis diceret, *Pulchritudo conſiſtit in hoc, quòd facies habeat omnes circumſtantias & conditiones requiſitas, vt ſit pulchra:* certè ibi non denotantur requiſita ex parte cauſſæ producentis pulchritudinem, ſed ea, quæ intrinsecè componunt pulchritudinem. Multò autem minùs fauet ei falſo ſenſui D. Thomas, dum hîc quæſt. 18. art. 1. ait bonitatem conſiſtere in plenitudine eſſendi.

Malè eos explicat Suarez.

3 Addo vlteriùs, propriè prædictam ſententiam loqui; quia propriè dicitur, *Tunc eſt pulchritudo, quando dantur omnia quæ ſunt intrinſecè ad eam neceſſaria.* Nihilominùs tamen vltimò dico, penitus nihil per eam ſententiam explicari; quia, vt inſinuaui paulò antè, de omnibus rebus generaliter dici poteſt, tunc eas exiſtere, quando habent plenitudinem ſui eſſe; per hoc autem non dicitur, quæ illæ ſint, & qualis ea plenitudo; debet ergo magis ea difficultas explicari.

Sed nec ipſi ſe explicarunt.

Bonitas formalis actus non debet explicari per conformitatem cum lege.

Tertiò infero ad explicandam hanc bonitatem formalem, ſicut etiam de obiectiuâ diximus, non eſſe recurrendum ad conformitatem cum lege. Primò, quia Deus operatur benè moraliter; & tamen nullam habet ſupra ſe legem, cui conformetur. Secundò, quia etiam circa res, quæ de facto non cadunt ſub legem, datur bonitas moralis, v.g. in operibus conſilij; licet in hoc puncto è contrario de malitiâ non ſit eadem ratio: nulla enim dari poteſt, quæ non ſit contra legem. Tertiò, quia etiamſi per impoſſibile Deus non eſſet, adhuc tamen poſſet concipi operatio bona moralis; ſicut etiam tunc conciperetur actio mala moraliter, non tamen eſſet contra legem, ſed contra naturam rationalem, vt ſuprà fuſiùs.

4 Rogabis tamen, vtrùm ſaltem actus, qui ſunt boni eâ præcisè ratione quâ præcepti ſunt; v.g. ſi Deus mihi mandaret, vt elicerem actum alioquin in ſe indifferentem; deſumerent ſuam bonitatem ex conformitate ad legem. Reſpondeo, eum actum tunc formaliter non futurum bonum, vt & ſuprà fuſiùs dixi, quia non terminaretur ad obiectum bonum, ſed proſequeretur indifferens quâ tale; id autem non ſufficit ad bonitatem. Fateor tunc ipſum actum externum reddi in ratione obiecti honeſtum, vt reflexè poſſit amari ex affectu obedientiæ & ratione honeſtatis, quæ in obedientia reperitur; tunc autem reflexi eius actus bonitas non deſumeretur immediatè & formaliter ex conformitate cum lege, ſed immediatè ex conformitate cum naturâ rationali: ea autem conformitas conſiſteret formaliter in eo, quòd eſſet amor obedientiæ ſeu honeſtatis in obedientiâ repertæ.

Nec actus præcisè boni, quia præcepti, deſumunt bonitatem ex conformitate cum lege.

Actus externus poteſt eſſe obiectum honeſtum amoris reflexi.

Quartò & vltimò colligo, bonitatem formalem actus non diſtingui realiter ab eâ conformitate eiuſdem actus cum naturâ rationali, quia non eſt aliud prædicatum diſtinctum, in quo ea bonitas conſiſtat; & intellectâ per rationem tali conformitate, ac ablatâ omni aliâ entitate aut conceptu illius, intelligimus formalem eam bonitatem: id enim quod mihi conforme eſt, neceſſariò bonum eſt eo ſenſu quo conforme. Solùm poteſt in contrarium obijci D. Thomas, qui hîc quæſt. 31. art. 1. agens de vitijs & virtutibus ait, virtutem in eâ conformitate conſiſtere; inde autem conſequi, quòd ſit bona; ergo ſentit bonitatem diſtingui ab eâ conformitate. De hac difficultate fuſiùs agemus infrà diſp. 39. ſect. 1. Breuiter nunc dico, Caietanum ibi putare, bonitatem eſſe per modum generis, ideoque dici conſequi ad eſſentiam virtutis. Hæc tamen doctrina meritò à Suario reijcitur; & impugnatio eſt facilis, quia ratio generica, cùm ſit pars eſſentialis & metaphyſica ſpecierum, non poteſt vllo modo dici conſequens ad eſſentiam ſpeciei. Faciliùs reſpondetur, D. Thomam non loqui de conſecutione reali, quaſi realiter ſequatur ea bonitas ex conformitate & eſſentiâ virtutis; ſed ratione noſtrâ, eo modo, quo bonitas entis dicitur paſſio illius, cùm tamen nullo modo ab ente diſtinguatur; & in præſenti ratio etiam eſt manifeſta, nam nos, vt inferamus, an ſit bonitas in actu aliquo, inquirimus priùs de conformitate, & ex hac quaſi à priori inferimos rationem bonitatis. 5

Bonitas formalis actus non differt realiter à conformitate eiuſdem actus cum naturâ rationali.

Obiectio ex D Thomâ.

Solutio facilis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duo dubia deciſa.

Dvo hîc ſpecialiter inquiri poſſent. Primum, an malitia ſit formaliter in actu interiori, an verò ſolùm in exteriori, & per denominationem in interiori. Hoc vltimum tenent nonnulli, eò quòd lex prohibens primò & immediatè prohibet obiectum ipſum, & ratione illius quaſi indirectè prohibet actum. Hæc tamen difficultas tota eſt à nobis tractata, dum de fundamento, vnde deſumatur bonitas & malitia, diſputauimus: item vbi egi, an obiecta dent bonitatem & malitiam formaliter, an verò efficienter actui: & vbi oſtendimus, actus externos nihil addere bonitatis vel malitiæ actibus interioribus, ſed totam adæquatè eis actibus conuenire: ea enim omnia non aliter de bonitate quàm de malitiâ ſunt intelligenda. Ratio autem à priori eſt, quia malitia & bonitas formalis eſſentialiter conſiſtunt in liberâ operatione voluntatis; atqui libertas formaliter ſolùm eſt in actibus internis. Confirmatur, quia ſæpè eſt malitia in actibus habentibus obiectum bonum, v.g. in odio Dei; ergo ea malitia non poteſt in ipſo obiecto conſiſtere, ergo debet in actu. Idem argumentum fit, quando actus non ſunt productiui ſui obiecti. Certum enim eſt tunc non poſſe me eſſe malum formaliter per obiectum, quod non eſt in me, imò ſæpè neque adhuc in rerum naturâ; vt cùm volo dare eleëmoſynam; 6

Malitiam formaliter non eſſe in actu exteriori oſtenſum ſuprà.

Et probatur hîc.

moſynam; actus enim ille formaliter & realiter bonus eſt, antequam realiter exiſtat ipſa eleëmoſyna, ergo bonitas & malitia tota formaliter debet eſſe in ipſo actu: & hinc probatur etiam à ſimili de alijs actibus habentibus annexam actionem externam malam; quia etiam tales actus ſunt intrinſecè amor obiecti mali; ergo habent totam rationem quam priores, vt ſint in ſe formaliter mali: imò quia in illis, etiamſi ab extrinſeco vel aliquo alio modo impediretur actio illa externa, adhuc tamen manerent mali formaliter. quod nemo Catholicus negare poteſt, cùm Chriſtus dicat, Si videris mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus es in corde tuo. Et euidens eſt, eum, qui efficaciter vult mactare alterum iniuſtè, etiamſi caſu impediatur, ideoque non ſequatur actio exterior mala, nihilominùs grauiſſimè peccaſſe; ergo malitia eſt formaliter in ipſâ actione interiori, & non ſolùm in obiecto; quidquid iam ſit, vtrùm ipſa actio exterior addat aliquid malitiæ aut bonitatis; de quo nunc non diſputo, licet ſupponam contrarium. Argumentum autem in contrarium allatum nullum eſt; quia ideò obiecta nobis Primò prohibentur, quia notiora nobis ſunt quàm actus. Secundò, quia, vt diximus ſuprà, in obiectis ſupponitur aliqua bonitas ſeu conformitas cum naturâ rationali, ob quam imperantur; in alijs è contratio ſupponitur malitia, ratione cuius prohibentur: ea verò bonitas ſeu malitia non eſt formalis, de quâ in præſenti, ſed ſolùm obiectiua.

Malitia formaliter eſt in actione interiori.

Quædam prius prohibentur, quia notiora, non quòd in ijs conſiſtat malitia.

7 Secunda difficultas eſſe poteſt, an hæc malitia formalis cadat immediatè ſupra actum, an ſupra ipſam voluntatem; hoc eſt, vtrùm actus in ſe ſit malus, & ratione illius voluntas denominetur mala; ſicut ſubiectum denominatur album ab albedine; an verò ipſa voluntas antecedenter ſit mala, & ab eâ poſteà denominetur actus malus. Difficultatem hanc fusè tractat Suarez diſp. 7. ſect. 2. Ego verò vix video clarum illius ſenſum: nam in primis ante actum ipſum non poteſt voluntas eſſe mala, cùm ante actum nihil ſit præter illius nudam eſſentiam, quæ ex ſe bona eſt, non verò mala: item dum actus exiſtit nihil eſt niſi ſubſtantia voluntatis ſecundùm ſe, quæ, vt dixi, bona eſt; item ipſemet actus, & ſi vis, etiam actio diſtincta, quâ ille producitur: ergo cùm tunc iam ſit malitia, eaque non veniat à ſubſtantiâ voluntatis, neceſſum eſt vt conſiſtat in actu ipſo, vel certè in actione. id quod iam non curo. Nec poteſt dici, in voluntate poſt actum reſultare aliquam malitiam; nam eo ipſo, quòd intelligo voluntatem amantem obiectum malum, intelligo formaliter malum independenter ab vllo alio conſecuto. Secundò, quia rogo, quid ſit illud, quod in voluntate dicitur reſultare. Non ipſa ſubſtantia voluntatis, quia hæc iam erat anteà; & in ſe eſt bona: non actus alius, quia nullus ſequitur: in priori enim ſiſtit voluntas: non item modus phyſicus; quia inexplicabile eſt quid ſit, & in quo conſiſtat: non denique medium ens morale; nam talia entia non admittimus; ergo nihil eſt in quo poſſit ea malitia conſiſtere: nec alium ſenſum eius quæſtionis ego deprehendo.

Actus malus non dicitur talis à voluntate.

8 Video, vnde potuerit moueri à nonnullis hæc difficultas, ſcilicet ex eo, quòd hi ſentiant, omnem malitiam moralem conſiſtere in priuatione; cumque ſæpiſſimè non valeant inuenire priuationem, quæ afficiat immediatè actum, recurrunt ad voluntatem, quaſi ipſa immediatè afficeretur malitiâ. quod hoc argumento declarari poteſt: Voluntas non peccat, quatenus agit actum poſitiuum, qui in ſe bonus eſt, ſed quatenus non agit alterum contrarium & bonum; atqui ea priuatio immediatè cadit ſupra voluntatem, non ſupra actum poſitiuum, ergo. Et in hanc ſententiam ſic explicatam ex parte labitur Pater Suarez, vt infrà videbimus, licet eam hîc fusè reijciat.

Ratio dubitandi aliquorum.

Nos verò, quia contrariam ſententiam defendemus, facilè ab ijs tricis liberabimur; dicimus enim, ipſum poſitiuum actum eſſe malum quà poſitiuum, ideoque non eſſe neceſſarium recurrere ad priuationes, quæ afficiant immediatè voluntatem, & in quibus formaliter ſit malitia. Addo tamen, etiam datâ eâ ſententiâ de peccati conſtitutiuo formali per negationem, debere in præſenti dici, eam malitiam cadere non immediatè ſupra ipſam ſubſtantiam voluntatis, ſed ſupra aliquam omiſſionem liberam actus debiti; & ratione illius omiſſionis, quæ eſt actus ſecundus ipſius voluntatis, denominari hanc malam moraliter, eo modo quo nos diſcurrimus de peccatis omiſſionis, quæ in negatione conſtituimus.

SECTIO SECVNDA.

Quotuplex ſit bonitas in actu voluntatis.

NON iam loquor de malitiâ, quia inferiùs agens de vitijs & peccatis inquiram, quotuplex ſit in quolibet peccato in genere ſeu in communi; de ſpecialibus autem, quæ in hac vel illâ peccati ſpecie poſſunt reperiri, in proprijs materijs agendum erit. Difficultas ergo præſens ſolùm inſtituitur propter bonitatem: non enim defuêre, qui quatuor bonitates in actu agnouerint. Ita D. Thomas hîc quæſt. 18. art. 4. vbi ait, vnam bonitatem eſſe ſecundùm genus, prout eſt actio; alteram ſecundùm ſpeciem, prout ad tale obiectum tendit; tertiam ex circumſtantijs; quartam ex fine. Quam doctrinam ait Suarez à Thomiſtis ita intelligi, vt ſeparabiles ſint realiter inter ſe bonitates illæ, poſſitque actus aliquis eſſe bonus ſolâ bonitate actus vt ſic, ſine vllâ bonitate ex obiecto.

Status quæſtionis.

D. Thomas quatuor bonitates in actu poſuit.

Meritò P. Suarez ſect. 4. oſtendit, eam bonitatem actus vt ſic non eſſe honeſtam; de quâ ſolâ in præſenti agimus; ſed aliquid commune omni actui tam indifferenti quàm etiam intrinſecè malo: qualis eſt odium Dei; in quo tamen nulla eſt honeſtas. Secundò, malè docet requiri à Thomiſtis eas quatuor bonitates, vt actus ſit ſimpliciter bonus; nam ſine vllis proprijs circumſtantijs eſſe poteſt bonitas. V. g. ſi quis etiam in peccato exiſtens, vbi nullæ ſunt circumſtantiæ cohoneſtantes, doleat ſe peccaſſe, hic actus ſine dubio ſimpliciter erit bonus, & nullam habet à ſe diſtinctam circumſtantiam, ergo. Video hîc poſſe euadere Thomiſtas, ſi dicant etiam tunc requiri aliquam circumſtantiam, 9

Suarez illas bonitates inefficaciter oppugnat.

Reſpondent Thomiſtæ.

tiam, quòd ſcilicet actus ille non ſit in ſe prohibitus; nam licet habeat obiectum bonum, ſi tamen Deus vtens iure dominij mandaſſet mihi, ne hîc & nunc haberem talem actum doloris, actus ille malus eſſet, vt ſuprà fuſiùs dixi; ergo vltra bonitatem, quæ ex obiecto prouenit actui, neceſſaria eſt alia bonitas ex circumſtantiâ, ſi non poſitiua, ſaltem negatiua, id eſt carentia prohibitionis. Poteſt item ſecunda alia circumſtantia neceſſaria excogitari; quòd ſcilicet hîc & nunc actus ille non ſit impeditiuus alterius actus, ad quem alioquin tenerer: ſi enim talem impediret, eſſet certò malus.

10 *Efficaciùs reijciuntur.*

Meliùs ergo Tertiò reijcio eam ſententiam; nam ſi loquatur de fine, qui per ipſum actum taugatur, malè tunc diſtinguit bonitatem ex obiecto à bonitate ex fine; cùm ipſe finis tunc ſit formaliſſimè obiectum. Ne verò hi dicant ſe ſolùm intelligere obiectum materiale, quod à fine diſtinguitur, argumentor vlteriùs, nam ſæpè per actum virtutis non amatur aliud obiectum quàm ipſe finis; vt in amore Dei ſuper omnia conſtat; item cùm quis per ſimplicem complacentiam, antequam de medijs cogitet, benè afficitur erga honeſtatem: habet enim ille actus honeſtatem, & non habet præter finem ipſum aliud obiectum diſtinctum. Quòd ſi ideò nomine finis intelligunt reflexam honeſtatem, quam poteſt actus habere, ſi imperetur ab alio actu bono, tunc faciliùs impugno; quia poteſt eſſe actus bonus ſine tali reflexo imperio; & verò ita communiter contingit: ergo non eſt neceſſum, vt illæ duæ bonitates ſint in quolibet actu. Addo, etiamſi reperiantur ſimul, eam tamen extrinſecam bonitatem eſſe purè denominatiuam; & ex quâ actus non habet maius præmium aut laudabilitatem maiorem in ſe, quàm ſi nullo modo fuiſſet imperatus.

Per actum virtutis ſæpè ſolus finis amatur.

Communiter actus eſt bonus ſine reflexo imperio.

Quartò reijcio eam ſententiam; nam licet requirantur circumſtantiæ aliquæ, vt actus ſit bonus, non tamen illæ dant diuerſam bonitatem; ſed vel ſunt neceſſariæ per modum remouentis prohibens, ne ſcilicet bonitas, quæ prouenit ex obiecto, aliunde defœdetur; quod propriè non eſt dare diuerſam bonitatem; vel certè conſtituunt tantùm vnicam bonitatem, quia bonum ex integrâ cauſâ. Loquor hîc vniuerſaliter de omni actu; fortè enim aliquis actus particularis habere poterit aliquam circumſtantiam dantem bonitatem ſpecialem, vt oſtendi agens de circumſtantijs.

Circumſtantiæ non dant actui diuerſam bonitatem.

11 *Bonitas actus vt ſic eſt tranſſcendentalis.*

Vt ergo quæſtioni breuiter reſpondeam, Dico Primò: Bonitas, quæ prouenit actui ex ratione communi, tantùm eſt tranſſcendentalis; quæ propriè non eſt honeſta, ſed communis omni actui bono & malo, vt paulò antè dixi. Hæc eſt omninò certa, neque indiget vllâ vlteriori probatione.

Dico Secundò: Bonitas ex obiecto, & bonitas ex fine (ſi nomine obiecti intelligatur obiectum materiale præcisè) ſæpè concurrunt in eundem actum, non quidem vt realiter diſtinctæ, ſed tantùm ratione noſtrâ, quia (vt ſuprà fuſiùs oſtendi) etiam ex obiecto materiali bono accipitur diuerſa bonitas ab eâ, quæ accipitur ex fine; & quidem talis, quæ cauſet diuerſitatem ſpecificam in actu reſpectu alterius actus habentis ſub eodem fine diuerſum medium; vt ex eodem loco ſuppono. Dixi eas bonitates non realiter diſtingui, quia cùm illi actui, qui illas habet, ſit eſſentiale vtramque reſpicere, nec eas per aliud à ſe diſtinctum, ſed per ſuammet eſſentiam reſpiciat, non poſſunt duo illi reſpectus eſſe inter ſe ſeparabiles, nec realiter diſtingui, ſed ſolùm ratione, quatenus intellectus poteſt concipere illum actum, vt habet bonitatem ex medio, non cogitando tunc de illo, quatenus habet etiam bonitatem ex fine; & è contrario, quatenus habet bonitatem ex fine, non cogitando de bonitate quæ illi venit ex ipſo fine.

Bonitas ex obiecto & fine ratione ſolâ differt.

Dico Tertiò: Ex hac bonitate morali ſequitur in actu, quòd ſit meritorius, dignus laude, &c. quæ ſunt per modum paſſionis eiuſdem bonitatis. Hæc eſt etiam ex terminis nota, neque indiget vlteriori probatione.

Quomodo ex bonitate actus profluat meritum, laudabilitas, &c.

Dico vltimò: Vnus actus voluntatis poteſt denominari bonus ab alio imperante, ideoque poteſt habere duas bonitates; vnam denominatiuam ab imperante, & conſequenter accidentalem; de quâ fuſiùs, dum de circumſtantijs egi: alteram propriam & intrinſecam ab obiecto, quod eſſentialiter reſpicit; quæ tamen, vt paulò antè dixi, non auget propriè eius actus valorem & meritum.

Actus voluntatis poteſt habere duas bonitates.

SECTIO TERTIA.

In quo conſiſtat formaliter malitia moralis.

Hvivs difficultatis occaſio deſumitur ex eo, quòd multis, imò ferè omnibus, videatur per ſe notum, malitiam eſſentialiter conſiſtere in aliquâ negatione: quidquid enim poſitiuum eſt, bonum eſt, quia ens eſt; ens autem & bonum conuertuntur inter ſe; ergo malitia moralis debet neceſſariò in aliquâ priuatione conſiſtere: quia verò difficulter inueniri poteſt commoda priuatio in omnibus peccatis, ideò hi auctores in varias diuiſi ſunt ſententias; & nemo, meo iudicio, ſufficientem difficultatis ſolutionem in eâ negatione inuenit. Vt quid in hac celeberrimâ difficultate ſentiendum ſit clarè oſtendatur, nonnihil fuſiùs de illâ mihi agendum iudicaui.

Vnde ſit orta diſſenſio circa malitiam moralem.

SVBSECTIO PRIMA.

Quod ſit pro præſenti difficultate peccatum omiſſionis, & quod commiſſionis.

Ad diſputationes de peccatis hæc difficultas videtur pertinere; habet tamen aliquid, quod proprium eſt huius loci. Peccatum commiſſionis dici ſolet illud, quo tranſgreditur quis legem iubentem, ne aliquid fiat: ea enim lex non poteſt violari niſi faciendo id ſeu committendo id quod prohibet. Omiſſionis verò eſſe illud, quo quis violat legem iubentem aliquid fieri: eo enim ipſo quo quis illud non faciat, ſeu illud omittat, iam violat legem. 12

Quid peccatum commiſſionis.

Quid omiſſionis.

Hac doctrinâ ſuppoſitâ, quæ in genere veriſſima eſt, recentiores aliqui in præſenti materiâ docent, omne peccatum commiſſionis conſiſtere

Recentiores aliqui malè definiunt.

ſiſtere formaliter in poſitiuo, omne verò omiſſionis in priuatiuo. *Id oſtenditur.* Iudico tamen pro præſenti difficultate, non poſſe nos eâ vniuerſalitate diſcurrere, ſed diſtinctione vtendum: nam omiſſio Sacri v. g. dupliciter mihi poteſt eſſe voluntaria (iuxta probabiliorem ſententiam, quam in ſuperioribus inſinuaui, quòd ſcilicet poſſibilis ſit pura omiſſio interior libera.) Primo modo per ſolam carentiam volitionis audiendi Sacri: quo caſu certum videtur, peccatum illud eſſe puræ omiſſionis; &, iuxta dicenda inferiùs, malitia illius conſiſtet formaliter in priuatione, & quoad hanc partem acquieſco his recentioribus. Secundo modo poteſt voluntas omittere Sacrum per volitionem poſitiuam, quâ efficaciter dicit, Nolo audire Sacrum; & in hoc caſu licet voluntas illa primariò opponatur præcepto affirmatiuo, ego tamen iudico etiam opponi præcepto negatiuo, & peccatum illud propriè computandum inter peccata commiſſionis, quoad difficultatem præſentem de conſtitutiuo formali malitiæ.

13 Quod ego inde probo efficaciter; nam in eo caſu non ſolùm ille actus eſt malus, quatenus affert mihi priuationem auditionis Sacri, ſed quatenus ipſe eſt poſitiuus amor rei malæ, ſcilicet carentiæ auditionis: non enim ſolùm ego teneor ponere id quod præcipitur, ſed etiam non poſſum licitè amare ea quæ ſunt moraliter mala; ergo ille actus, & quatenus me impedit ne audiam, & quatenus eſt adhæſio poſitiua ad rem malam, eſt formaliter malus. *Declaratur vlteriùs.* Id vlteriùs meo iudicio clarè explico in odio Dei, quod in multorum ſententiâ æquiualet formaliter amori de non exiſtentiâ Dei: vel ſi volumus loqui in omnium ſententiâ, ponamus expreſſum actum quo dicerem, *Vellem Deum non eſſe*; haud dubiè eiuſmodi actus habet pro obiecto negationem, nempe carentiam Dei; nihilominùs ipſe in ſe eſt peccatum commiſſionis, quia poſitiuè afficitur obiecto malo; quale eſt ea carentia Dei. Atqui volitio efficax non audiendi Sacri etiam afficitur poſitiuè obiecto in ſe malo; quale eſt ea carentia Sacri: ſupponimus enim eam prohibitam, ergo.

Inſtantiam non ſoluunt aduerſary. Video differentiam aliquam inter eos duos actus, non tamen ad rem præſentem; quòd ſcilicet ea voluntas carentiæ Dei eſt purè peccatum commiſſionis; quia licet me priuet amore Dei, non tamen ad illum tenebar hîc & nunc; at volitio non audiendi Sacrum & ſimul eſt peccatum commiſſionis, quia eſt poſitiuus affectus, quo amo obiectum malum; & ſimul omiſſionis, quia facit me omittere volitionem audiendi, ad quam tenebar hic & nunc ſub peccato. Video quidem hanc differentiam, quam tamen meritò dixi eſſe extra rem noſtram; quia quòd actus ille ſimul ſit omiſſionis, non impedit quò minùs ad explicandum alterum conceptum illius debeat computari inter commiſſionis peccata. Secundò, quia non haberet annexam eam carentiam Sacri, ideóque neque ex parte quidem eſſet omiſſionis; adhuc tamen retineret malitiam grauem. Id quod ſic probo Primò, Si per impoſſibile naturaliter ſimul poſſent eſſe volitio efficax audiendi, & volitio efficax non audiendi, adhuc eſſet peccaminoſa ea voluntas, quâ vellem non audire Sacrum; & tamen tunc non eſſet mala ex eo capite, quòd me priuaret volitione præceptâ; poſſem enim illam ſimul habere, vt ſuppono; ergo eſſet mala, quia eſſet poſitiuus affectus erga obiectum malum: qui affectus ſecundùm poſitiuum quod habet prohibitus eſt, ergo ille eſt peccatum puræ commiſſionis.

Vrgeo hoc idem Secundò in caſu poſſibili, & verò ſæpè contingenti: Si quis die feſto primo 14 *Vrgentur magis.* manè dicat, Volo hodie non audire Sacrum; hæc volitio eſt peccatum mortale, non tamen ideò quia me reddat incapacem ad audiendum Sacrum: licet enim, quamdiu illa volitio durat, non poſſim Sacrum audire, tamen quia illa ex ſe eſt defectibilis, neque ego teneor audire Sacrum ante vltimum quod poſſum. Certè illa volitio exiſtens in me horâ quartâ non reddit me incapacem, vt horâ decimâ ſatisfaciam præcepto; ergo illa non eſt peccatum, eò quòd me priuet volitione imperatâ, ſed quia eſt poſitiuus affectus erga obiectum malum. *Confirmantur dicta.* Confirmo ex differentiâ inter eam & puram omiſſionem; licet enim manè purè omittam volitionem audiendi Sacrum non pecco, niſi fortè eſſet vnicum Sacrum; pecco tamen ſi manè dicam, Volo non audire; & tamen tam pura omiſſio quàm volitio poſitiua me priuant quamdiu exiſtunt volitione audiendi; ergo malitia illius volitionis poſitiuæ non conſiſtit præcisè in eo, quòd me priuet volitione audiendi Sacri, ad quod teneor, ſed in poſitiuo affectu ad obiectum prohibitum. Idem tandem oſtendo in dolore, quem ſi haberem de audito Sacro, ſine dubio eſſet peccatum, non autem eò quòd me priuaret complacentiâ de Sacro audito; nam ad hanc complacentiam non teneor; nec quia eſſet cauſſatiuus non auditionis: cùm enim iam ſupponat auditionem, non poteſt eſſe impeditiuus illius: erit ergo peccatum commiſſionis, quia afficitur erga rem malam, ſiue illa res mala ſit negatiua ſiue poſitiua. iam enim non loquor de obiecto, ſed de actu ipſo.

Obiectio. Dices, ſimplicem complacentiam in non auditione, quantumuis non ſit bona, non eſſe peccatum; ſuppono enim, hominem poſſe implere præceptum cum diſplicentiâ aliquâ circa illud, ſeu cum complacentiâ in contrario; non poteſt autem reddi alia ratio, cur non ſit peccatum ea ſimplex complacentia, niſi quia non eſt cauſſatiua omiſſionis externæ Sacri: ergo volitio efficax non poterit habere aliam malitiam, quàm quòd ſit ex ſe cauſſatiua omiſſionis externæ: vnde etiam reſponderi poteſt ad vltimam confirmationem in contrarium, & dici, ideò volitionem illam, quâ ego manè dico, Nolo audire hodie Sacrum, eſſe malam; quia, quantum eſt ex ſe, eſt cauſſatiua eius non auditionis totâ die; quòd enim poſteà ceſſet, eſt per accidens reſpectu illius, & iam affectiuè incluſit totam durationem: ergo non eſt in eâ volitione alia malitia quàm priuationis Sacri; debet ergo computari inter peccata puræ omiſſionis.

Reſpondetur Primò. Reſpondeo Primò, ſæpè etiam ipſas ſimplices complacentias in obiectis malis eſſe malas, quando non præſcindunt rationem mali. Si enim ego complacerem in non audiendo Sacro etiam ſub eâ circumſtantiâ, quòd eſſet imperata auditio; item ſi complacerem in tranſgreſſione legis, haud dubiè tunc peccarem; & tamen

men non quia eſſet ea complacentia determinatè illatiua omiſſionis, ergo ſolùm ob rationem, quam nos antè tetigimus; quòd ſcilicet omnis coniunctio affectiua cum obiecto malo, etiamſi non ſit cauſſatiua eius obiecti, eſt mala: in illis autem complacentijs, quæ non ſunt peccaminoſæ, ratio alia inuenitur, quòd ſcilicet nec inefficaciter per illas placet obiectum malum; ſeparat enim tunc, ſeu præſcindit voluntas ab eo obiecto rationem mali. de quo fuſiùs agemus infrà in materiâ delectationum circa obiecta mala. [*Quando complacentia de obiecto malo ſit ſine peccato.*]

15 Secundò reſpondeo, adhuc non ſolui meum argumentum paulò antè allatum, quòd ſcilicet eſto poſſent eſſe ſimul duæ volitiones contrariæ efficaces, nihilominùs mala eſſet illa, quæ ad obiectum malum terminaretur; & tamen tunc non priuaret auditione Sacri imperatâ, ergo. [*Reſpõdetur Secundò.*]

[*Tertiò.*] Tertiò, ſi vera eſſet ſententia quorumdam, quæ pro præſenti caſu admitti debet, ſcilicet, actus voluntatis eſſentialiter eſſe affixos certo inſtanti, ita vt non niſi vnico tantùm durare queant, ſanè tunc actus, quo ego manè dicerem, Nolo hodie ex decem futuris Sacris vllum audire, eſſet peccatum mortale: & tamen ille actus cùm ex eſſentiâ ſuâ ſit alligatus inſtanti matutino, eique repugnet durare in inſtanti ſequenti, & multò magis toto eo tempore matutino, non poſſumus dicere, illum eſſe naturâ ſuâ impeditiuum Sacri pro horâ duodecimâ, quando vltimù ego obligor; & tamen ille actus eſſet malus; ergo eò quòd eſſet poſitiua adhæſio erga obiectum malum; ergo non eſſet peccatum ſolius omiſſionis, ſed etiam commiſſionis.

[*Replica Prima.*] Replicabis tamen Primò, Ergo ille actus erit purè peccatum commiſſionis, quia non habet adiunctam priuationem rei debitæ; nam ab horâ matutinâ vſque ad vltimom Sacrum non tenebar ego habere volitionem vllam audiendi; hoc autem eſt contra dicta ſuprà; quòd ſcilicet hic actus eſſet partim commiſſionis partim omiſſionis peccatum.

[*Secunda.*] Replicabis Secundò, Actus ille, eò quòd ſit efficax volitio non auditionis, etiamſi ſolùm duret manè, poteſt naturâ ſuâ eſſe talis, vt manè voluntatem determinet ad aliquod opus externum, quo ſe reddat incapacem ad audiendum poſteà Sacrum; vt ſi ex vi eius ſe ad dormiendum applicet, & hoc modo poterit eſſe cauſſa omiſſionis Sacri, etiamſi non duret totâ eâ die.

16 Reſpondeo ad primam replicam conceſsâ totâ ſequelâ, negando conſequens mihi eſſe contrarium; ſuprà enim ſolùm dixi, illum præcisè actum participare de vtroque peccato commiſſionis & omiſſionis, qui ſimul cauſſaret eam externam omiſſionem rei præceptæ; id autem non haberet ea volitio ſolo matutino tempore durans, ideò illa non eſſet mixta & commiſſione & omiſſione. [*Reſpõſio ad Primam.*]

[*Ad Secundam.*] Ad ſecundam dico, Eſto in aliquâ volitione efficaci ea vis impediendi reperiri poſſit, non eſſe tamen difficile inuenire alias, in quibus replica locum non haberet; ſi ſcilicet ponerem vnam volitionem, quæ hoc diceret, Nolo hoc die Sacrum audire, non tamen ideò volo me iam impedire ad mutandam voluntatem de illo poſteà audiendo. Certè hæc volitio eſſet peccaminoſa, & tamen nec mediatè haberet ſibi annexam eam omiſſionem Sacri; quia (vt ſupponimus) ex vi illius non poteſt ſe iam homo impedire. Deinde ea non eſt naturâ ſuâ duratiua niſi pro eo inſtanti, ergo ſolùm eſt mala, quatenus eſt poſitiuus affectus erga obiectum malum, eo planè modo quo diximus de actu illo, quo vellem ne Deus eſſet, qui malus eſt; licet non ſit naturâ ſuâ affectiuus carentiæ Dei; ergo poteſt circa præcepta affirmatiua eſſe peccatum, quod habeat malitiam propriam commiſſionis, ratione cuius debeamus de conſtitutiuo eius malitiæ diſcurrere, eo planè modo quo dicemus de peccatis commiſſionis. Et ſatis de hac ſingulari quæſtione.

SVBSECTIO SECVNDA.

Proponitur ſententia conſtituens omnem malitiam in priuatione.

17 PRIMA ergo & celebris ſententia docet vniuerſaliter, malitiam omnem moralem conſiſtere in priuatiuo. Ita Salas Tomo 2. Tract. 13. diſp. 2. num. 12. Suarez diſput. 11. Metaphyſ ſect. 1. & hîc diſp. 7. à ſect. 3. Tannerus diſp. 2. qu. 5. dub. 5. qui valdè multos refert pro eâ: quorum citationi ſuperſedeo, quia facilè admitto, ab eâ ſtare maiori ex parte Doctores. [*Malitiam conſiſtere in priuatiuo docent Salas, Suarez, Tannerus, & alij.*]

Probatur autem ab ijſdem varijs & multis ſanctorom Patrum teſtimonijs, maximè D Dionyſij, qui 4. de Diuinis nominibus ait, Eſſentia, omnis actus, omnis habitus, vno nomine, quidquid eſt, ex pulchro & bono eſt, & quatenus tale bonum eſt, & concludit, malum non eſſe aliquid eorum quæ ſunt. Quam doctrinam eo capite variè ſæpius repetit. [*Probant ex ſanctis Patribus.*] Verùm D. Dionyſius eò magis videtur tendere, vt nullam ſubſtantiam dicat eſſe malam, nec dari vllam cauſſam per ſe mali, aut nullum eſſe purum malum; vel denique loquitur in genere phyſico, & in ſe, non autem in genere morali, & reſpectiuè: ſicut calor in ſe eſt entitas bona, aquæ tamen mala, & diſconueniens. [*Explicantur.*] Eodem modo poſſunt explicari Auguſtinus, Fulgentius, Boëtius, Iſidorus, Athanaſius, Nazianzenus, Nyſſenus, Bernardus, Hieronymus, Ambroſius, fusè à Salas, Suarez, Vaſquez & alijs citati. Hi enim vel maximè egerunt contra Manichæos admittentes naturas aliquas malas, & earum etiam cauſſam malam: vel ſi de peccato tractarunt, voluerunt oſtendere, annexam eſſe peccato priuationem rectitudinis ſeu gratiæ ſupernaturalis ceterorumque donorum; & per hunc effectum, vt nobis magis notum, explicare intendetunt eſſentiam peccati. Non enim crediderim, eos fuiſſe valdè ſolicitos, vt quæſtionem hanc Metaphyſicam inter Scholaſticos agitatam de formali eſſentiâ peccati commiſſionis, quatenus à peccato omiſſionis diſtincti, declararent; quin etiam poſſent in contrarium multa eorum Patrum loca citari, quibus nullâ mentione factâ priuationis per res [*Non ſunt locuti in rigore ſcholaſtico ſancti Patres. Id ex ipſiſmet oſtenditur.*]
18 poſitiuas peccatum definiunt, vt Hieronymus lib. 1. in Amos Prophetam ait, *Nequius eſt odiſſe iuſtitiam quàm non feciſſe*; vbi clarè agnoſcit malitiam poſitiuam maiorem ipsâ priuatione; & Caſſiodorus ad verba Pſalmi 108. *Pro eo vt me diligerent, detrahebant*, videtur diſtinxiſſe peccatum omiſſionis à peccato commiſſionis: ponit enim tres gradus diuerſos malitiæ; vnum priua-

priuatiuum non reddere bona, duos grauiores ad poſitiuum pertinentes. Secundum ait reddere mala pro malis; tertium retribuere mala pro bonis. Non eſt ergo cur vllo modo putemus Patres formalem eſſentiam peccati in priuatione conſtituiſſe, vt propterea terreamur à contrariæ ſententiæ defenſione.

Ratio prima aduerſariorum.

Iam videamus, quæ argumenta à ratione pro eâ ſententiâ adferantur. Primum eſt, quia peccatum omiſſionis & commiſſionis vniuocè conueniun, ſed omiſſionis conſiſtit in priuatiuo, ergo & commiſſionis; nam poſitiuum nihil habet vniuocum cum negatiuo, aut è contrario, negatiuum cum poſitiuo. Hoc argumentum in primis retorqueri poteſt contra aduerſarios: nam virtus & peccatum conueniunt vniuocè in ratione actus moralis, ergo ambo debent conſiſtere in priuatiuo, vel ambo in poſitiuo: quorum vtrumque à te negatur, infertur autem ex eâ tuâ vniuocatione. Reſpondeo abſolutè vno verbo, peccata ea conuenire vniuocè in genere moris, non in genere phyſico; ideò autem moraliter conueniunt, quia ambo offendunt Deum, & legi opponuntur, & promerentur pœnam, &c. quidquid ſit de conuenientiâ phyſicâ.

Peccatum omiſſionis & commiſſionis conueniunt vniuocè moraliter.

19 *Ratio ſecunda.*

Secundò argumentantur, Tota entitas poſitiua vt talis eſt bona; eſt enim ens quod conuertitur cum bono; ergo in ſe non poteſt eſſe mala, quia ad ſuum eſſe nihil illi deeſt, alteri verò mala eſſe non poteſt. Quod enim in ſe bonum eſt, quomodo alteri malum erit, maximè eâ ratione quâ habet bonitatem? Quod argumentum ait Pater Suarez magis vrgere in hac qualitate quàm in alijs; eò quòd aliæ qualitates, etiamſi alicui ſubiecto malæ ſint, vt calor aquæ, & frigus igni, ſemper tamen reſpiciunt aliquod ſubiectum, quod exigunt vt proprium, & cui ſunt bonæ; vt idem calor eſt bonus igni & frigus aquæ; at actus humanus non habet vllum aliud ſubiectum quod reſpiciat, præter hominem; ſi ergo homini ſecundùm ſuam poſitiuam entitatem malus eſt, omni ſuo ſubiecto erit malus; quod videtur repugnare, ſi in ſe ſimpliciter & abſolutè bonus ſit.

Vrget Suarez.

Confirmat hoc idem Suarez, quia quidquid phyſicum eſt & poſitiuum in actu malo, poteſt afficere voluntatem non eam reddendo malam: quod patet in actibus, qui ex circumſtantiâ ex parte obiecti cognitâ & non amatâ redduntur mali; id autem habent omnes actus; malitia enim obiecti numquam eſt motiuum amoris; nemo enim intendens ad malum operatur; ergo ſi inuincibiliter ignoretur ea malitia, potuiſſet adhuc idem actus numero manere; ergo ſecundùm totum poſitiuum quod dicit, poteſt informare ſubiectum non reddendo illud malum; ergo debet ei aliqua priuatio adiungi, quâ reddatur malus. Nec poteſt reſponderi, eam malitiam eſſe modum aliquem ſuperadditum actui, quia ea tendentia in obiectum malum non eſt reſpectus aliquis formalis in malitiam, ſed interpretatiuus; qui etiam poteſt concipi abeſſe actui, etiam illi, quo quis diceret, Etiamſi ſit contra Deum, volo hoc facere: hic enim actus, caſu quo non eſſet prohibitus, non eſſet malus, vt expreſsè docent nominales. Quæ doctrina etſi abſolutè falſa, debet tamen pro præſenti quæſtione admitti; ergo nihil eſt poſitiuum, nec quidem moraliter in eo actu, quod non poſſit afficere ſubiectum non reddendo illud malum, ergo debet ei addi priuatio quæ ſit formaliter mala, & à quâ denominetur actus ille malus.

20 *Reſpondetur ad rationem ſecundam. Bona in ſe & phyſicè & moraliter poſſunt eſſe alteri mala.*

Hoc argumentum caret omni difficultate, & neceſſariò ab eius auctoribus ſoluendum: concedo enim libenter, actum illum phyſicè loquendo eſſe bonum in ſe, quia eſt ens, & nihil ei deeſt ad ſuam eſſentiam; nego tamen inde inferri, illum ratione poſitiui, quod includit, non poſſe eſſe malum alteri, etiam phyſicè loquendo, multò magis moraliter. Phyſicè, vt patet in actu erroris; qui non ſolùm quatenus priuat ſcientiâ oppoſitâ, ſed ratione ſui eſt malus; vnde longè peius eſt habere errorem, quàm carere ſcientiâ; item in dolore, qui malus eſt animali phyſicè loquendo, non quia priuat voluptate aliquâ debitâ; eſto enim nulla eſſet poſitiua voluptas poſſibilis, malus eſſet; item quando non eſt debita voluptas, vbi non eſt priuatio propriè, dolor tamen ipſe moleſtiſſimus eſt, & longè grauius affligit quàm carentia voluptatis; hæc enim per ſe non torquet, ille verò poſitiuè.

Retorquetur argumentum.

Et ſanè ſi aliquis perſiſteret affirmando illum dolorem eſſe malum, præciſè quia priuat voluptate, deberet vrgeri per contrarium abſurdum, vt redderet diſparitatem, ſi poſſet; eique dicendum, voluptatem formaliter conſiſtere in carentiâ doloris: & ſanè id cum maiori apparentiâ quàm oppoſitum dici poteſt, quia quando quis habuit dolorem ex ſolâ ablatione illius, videtur ſtatim recreari; ergo non eſt maior ratio, cur dolor in negatione aut priuatione voluptatis, quàm è contrario voluptas in carentiâ doloris conſiſtat; & tamen nec dolor nec error habent vllum ſubiectum connaturale cui boni ſint, ergo non eſt hîc ſpecialis difficultas præ alijs qualitatibus. Ne ergo ad contrarios ſcopulos allidamur, eos duos actus formaliter eſſe quid poſitiuum omnino aſſerendum eſt, & dicendum, dolorem eſſe malum, alterum è contrario, voluptatem ſcilicet eſſe bonam, ideoque poſſe optimè tam malum quàm bonum alteri in poſitiuo cõſiſtere. Neque quoad hoc eſt maior difficultas in actu peccati quàm in ceteris malis phyſicis, vt Suarez ſuprà docebat; qui minùs benè dixit, hanc ſolam qualitatem non habere ſubiectũ, cui ſit connaturalis; conſtat enim ex proximè allato exemplo doloris & erroris, etiam hos nullum habere, cui conuenientes ſint; nam dolor non poteſt recipi niſi in animali, cui, vt iam diximus, malus eſt. & idem eſt de omni errore, qui eſſentialiter talis eſt; vt, *Non eſt Deus*; *Deus non eſt trinus*. Cui enim ſubiecto bonus eſt phyſicè talis actus? Concedendum ergo independenter à puncto præſenti de peccato, aliqua inueniri, quæ licet in ſe phyſicè bona ſint, nulli tamen ſubiecto ſint bona. id quod in moralibus à fortiori locum habere iam oſtendo.

Quædam in ſe phyſicè bona nulli ſubiecto ſunt bona.

21 *Tranſcendentalis bonitas non impedit malitiam moralem.*

Imò addo, Eſto id in genere phyſico nullo modo haberet locum, in morali ab omnibus debere concedi, niſi velimus abuti vocibus & terminis: quidquid enim ſit de integritate actus odij, ſeu de eâ bonitate tranſcendentali, & quod ei nihil deſit, vt ſit odium Dei, certè hoc ipſum formaliſſimè mihi malum eſt; quia odium Dei vt tale mihi eſt prohibitum, licet (loquamur ſic) odium non ſit prohibitum odio; ergo licet odium

odium non ſit malum odio, ſed bonum tranſſcendens, mihi tamen erit prohibitum, & reſpectu mei malum. Quæ veritas ita mihi ex terminis nota videtur, vt facilè mihi perſuadeam, ſolùm poſſe de eâ dubitari ab his, qui ſupponendo ſine vlteriori examine, ***malum non poſſe in priuatione conſiſtere***, cum præconcepto præiudicio ad quæſtionem hanc accedunt; quod vel inde apparebit maximè, quòd ad inueniendam eam priuationem mirabiliter dinexentur. de quo paulò pòſt fuſiùs.

Suarez non videtur ſibi conſtare.

Confirmatio Patris Suarez non vrget, imò videtur eſſe contra id quod vrgebat immediatè antè, ſcilicet, actum peccati non habere vllum ſubiectum, cui bonus ſit ſeu non malus; nunc enim probare intendit, omnem actum peccati ex ſe poſſe afficere benè hominem. Quæ duo non admodum benè cohærent. Deinde in alterâ ſuppoſitione. quòd ſcilicet actus habens pro obiecto tranſgreſſionem vt talem, v. g. ***Etiamſi videam eſſe hoc malum, volo tamen illud facere***, poſſit concipi bonus, videtur minùs conſequenter locutus: hanc enim ſuppoſitionem vt impoſſibilem ipſe contra nominales reiecerat, & verò meritò; in præſenti autem vt abſolutè poſſibilem eam admittit, inde probans abſolutè, nullum eſſe actum, qui informare non valeat hominem, non eum reddendo malum, ſanè quod abſolutè reiectum eſt vt impoſſibile, etſi ad alias quæſtiones diſparatas & quaſi conditionales poſſit permitti: at non debet admitti ad probandum aliquid aliud vt poſſibile de facto, quod tamen ab illo ipſo impoſſibili ſimpliciter pendeat. Ne verò in his iam vim faciam, reſpondeo abſolutè argumento, eos qui dicunt libertatem ceteraque ad malitiam neceſſaria eſſe eſſentialia actui, facilè negaturos ſuppoſitionem; quia omnis actus malus ſecundùm ſuam phyſicam entitatem ita eſt eſſentialiter malus, vt nec de potentiâ abſolutâ eſſe poſſit non malus actu & formaliter, & non demeritorius; ergo numquam poterit in-

Euertit quæ antè ſupponebat.

Quando poſſit ſupponi impoſſibile ad probandum poſſibile.

Solutio plena obiectionis ſecundæ.

22 formare non malè. Qui verò dicunt, libertatem eſſe partim extrinſecam denominationem actui, partim intrinſecam ab ipsâ ſubſtantiâ, facilè admittent, poſſe totam ſubſtantiam actus manere quin ſit formaliter demeritoria, & ſæpè quin ſit mala, quando ſcilicet nec indirectè amatur malitia, eò quòd non cognoſcitur; inde tamen negamus, debere illi addi priuationem; quod & ipſe Suarez tenetur dicere; debet enim ſaltem pro fundamento eius malitiæ aliquid admittere de nouo adueniens; ſiue id ſit cognitio eius malitiæ & libertas, ſiue aliquid aliud. quod totum eſt poſitiuum. Dicimus ergo nos, malitiam conſiſtere in ſubſtantiâ poſitiuâ illius actus & circumſtantijs omnibus ex parte intellectus & voluntatis requiſitis, vt malitia obiectiua contrahatur. Ac propterea dixi paulò antè, debere hoc argumentum ab eius auctoribus ſolui, quia cùm ea priuatio, in quâ illi ponunt malitiam, conſequatur neceſſariò ex aliquo poſitiuo fundamento, neceſſum eſt vt fundamentum illud ſecundùm poſitiua quæ dicit ſit formaliter malum; neque poſſit vmquam ſecundùm id totum benè afficere ſubiectum.

Malitia actus eſt ipſe, & circumſtantiæ requiſitæ.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo alia argumenta pro eâ ſententiâ.

Adhuc probant aduerſarij malitiam eſſe priuationem.

PRIMVM ſit, quia datâ priuatione conformitatis cum lege, intelligitur actus malus, ablatâ autem eâ priuatione non habet malitiam, ergo hæc conſiſtit formaliter in tali priuatione. Reſpondeo, Hoc argumentum vti terminis æquiuocis; nam conformitas ad legem aliquando eſt quid poſitiuum, aliquando negatiuum ſeu priuatiuum, vt cùm lex dicit, Non fureris. Certè ipſum non furari eſt conformari legi, ergo tunc carentia huius conformitatis erit quid poſitiuum; quia eſt carentia priuationis, ſeu priuatio priuationis. quod certo certiùs poſitiuum eſt. Argumentum autem ſine diſcrimine omnem conformitatem vſurpat per modum poſitiui, & ſic infert omnem priuationem conformitatis per modum negationis.

Æquiuocant.

Hinc obiter ſoluitur aliud argumentum Sua- 23
rez, quod tangit ſect. 4. eius diſputationis 7. ex eo deſumptum, quod peccatum eſt contrarium naturæ rationali; atqui omnis contrarietas includit aliquam negationem, quia priuat aliquâ aliâ formâ; ſicut multitudo dicit negationem vnionis. Soluitur, inquam, quia concedimus, peccatum in quodam ſenſu priuare, id eſt, impedire conformitatem cum lege, vt diximus; dicimus tamen, conformitatem eam eſſe aliquid priuatiuum; vnde eius priuatio debet eſſe aliquid poſitiuum. Addo, ex hoc argumento etiam probari, bonitatem conſiſtere in negatiuo, quia etiam bonitas eſt aliquid contrarium mali; ergo ſi omnia contraria habent aliquid de priuatione, illud habebit etiam bonitas; quod tamen ab aduerſarijs haud facilè concedetur. Quod additur de multitudine non vrget. Primò, quia alibi oſtendi, eam potiùs conſiſtere in poſitiuo; addit enim aliquid ſupra vnum; & ſine dubio multitudo plus eſt quàm vnitas; illud autem debet eſſe poſitiuum. Sed quidquid de multitudine ſit, quia ſaltem ex vnitate poſſet deſumi inſtantia, reſpondeo, me non videre cur ei magis comparandum ſit vitium quàm bonitas, aut quæ ſit ſimilitudo inter malum morale, & multitudinem, vt ex hac debeat deſumi inſtantia pro illo: ideò addam, vnitatem conſiſtere in poſitiuo, ſi multitudo carentiam includat; nos verò datâ eâ hypotheſi peccatum commiſſionis comparaturos cum vnitate, non cum multitudine. Vnde, quæſo, in eâ comparatione impugnabimur?

Quo ſenſu peccatum ſit priuatio.

Nimiùm probant.

Secundum argumentum, quo maximè ſolent vti, qui in priuatione malitiam conſtituunt, deſumitur ex eo, quòd ſequeretur ex oppoſitâ ſententiâ Deum eſſe peccati cauſſam: etenim Deus cauſſa eſt omnis entitatis poſitiuæ, quæ in actu reperitur; ergo ſi ab eâ non diſtinguitur ratio malitiæ, Deus erit cauſſa illius. Quod argumentum fusè deducit Vaſquez diſp. 95. cap. 2. cum multis alijs. Ego iudico illud non magis contra hanc quàm contra omnes alias ſententias de conſtitutiuo peccati vim habere. Eſto enim dicamus cum Thomiſtis, peccatum conſiſtere in purâ priuatione; eſto cum Vaſquez in relatione 24
rationis ſeu denominatione extrinſecâ; quæ duo

Obiectio præcipua.

ſed quæ etiam aduerſarios premit.

Digitized by Google

Id declaratur. apud Vaſquez idem ſunt; ſanè nec relatio ea rationis, nec priuatio aliter ab homine fit, quàm producendo entitatem phyſicam, ad quam illa priuatio conſequitur: non enim ad priuationem ipſam datur per ſe actio; id quod de relatione eodem modo dico: atqui Deus producit, vt hi ſupponunt, omnem entitatem phyſicam actus, ad quam conſequitur malitia ſeu priuatio; ergo & eſt cauſſa ipſius priuationis. Confirmo: Homo non aliter eſt cauſſa malitiæ peccati, quàm producendo hîc & nunc actum illum, ad quem ea negatio conſequitur; ſed Deus producit actum illum eadem actione quâ homo, qui eſt cauſſa peccati; ergo Deus non aliter quàm homo ipſe erit etiam cauſſa peccati.

Non expediunt ſe. Dices, Priuatio illa conſequitur actionem poſitiuam, non vt eſt opus Dei, ſed vt eſt opus creaturæ, ideoque Deum non eſſe cauſſam illius malitiæ. Contrà, quia vel Deus eſt aliter cauſſa ipſius poſitiui operis quàm ſit homo, vel non: ſi eſt, ergo ob eam diuerſitatem, etiamſi malitia in poſitiuo conſiſtat, poterit explicari, cur homo, non verò Deus ſit cauſſa illius; ergo priuatio ad hoc parum iuuat: ſi verò dicas, Deum eodem modo eſſe cauſſam poſitiui ac ipſum hominem, repugnat, vt priuatio conſecuta ex eâ operatione ſeu ex eo poſitiuo ſequatur ex illo, prout eſt opus creaturæ, non verò vt eſt opus Dei; ponimus enim eodem modo eſſe vtriuſque opus.

25 *Verbis rem eludunt.* Contrà Secundò, ratione à priori, quia hæc reduplicatio *prout* & ſimiles non ſunt à parte rei, ſed ſunt explicationes & modi noſtri concipiendi; veniendo autem ad rem ipſam, quando voluntas peccat peccato odij Dei, priuatio rectitudinis non aliter conſequitur, niſi quia homo produxit hoc odium poſitiuum prohibitum; atqui etiam Deus illud idem poſitiuum produxit, & quidem per eamdem actionem; ergo malitia eodem modo conſequitur ex operatione poſitiuâ Dei quàm ex creaturæ operatione.

Occluditur alia via ſolutionis. Dices vlteriùs, Illud odium non erat prohibitum Deo, ſed creaturæ. Contrà Primò, quia hinc ſummùm probas, Deum non peccare producendo illud odium; at in præſenti non tam quærimus, an Deus peccet, quàm, an ſit cauſſa peccati. Contrà Secundò, & magis ad rem noſtram, Ergo malè recurris ad priuationem; nam reſpectu ſolius actus poſitiui totum id eſt verum, Deum ſcilicet non eſſe cauſſam odij, quia non eſt ſibi prohibitum (vt tu dicis;) creaturæ verò, cui eſt prohibitum, tribuetur illud odium; videſis, vtrùm carentia prohibitionis ſufficiat ad liberandum Deum à cauſsâ peccati & odij, an non: ſi ſufficit, ergo etiamſi malitia in eo odio conſiſtat, non cauſſabitur à Deo; ſi verò non ſufficit, ergo ſicut non obſtante carentiâ prohibitionis Deus eſt cauſſa odij, ita etiam, eadem prohibitionis carentiâ non obſtante, Deus erit cauſſa priuationis ſeu malitiæ, quæ ex illâ poſitiuâ entitate odij hîc & nunc à Deo cauſſatâ neceſſariò conſequitur; ſicut ob eamdem cauſſationem eius entitatis homo ipſe à ſe dicitur cauſſa priuationis ſecutæ.

Reſpondent rurſum. Reſpondebis adhuc cum quibuſdam recentioribus, Si malitia conſiſtat in priuatiuo, meliùs ſaluatur, Deum non eſſe illius cauſſam. pro quo vtuntur hac ſimilitudine: Si dominus det ſuo famulo florenum v. g. vt vni ex duobus pauperibus, cui ipſe voluerit, illum donet; certè quòd tunc famulus non det eum florenum Petro pauperi v. g. nullo modo poteſt tribui domino; cuius voluntas, quantum eſt ex ſe, erat indifferens, vt ex vi illius tribueretur Petro florenus: cùm ergo Deus dederit auxilium Petro, vt habeat vel odium, ad quod ſequitur ea priuatio, in quâ eſt malitia; vel amorem, ex quo ea non ſequitur; certè ſi Petrus habeat odium, non tribuetur Deo, quòd ex illo auxilio ſequatur priuatio, ſed ipſi Petro.

Arbitror hos auctores nihil omnino per hoc exemplum declarare: rogo enim, an non obſtante eo concurſu indifferenti dato Petro, Deus ſit verè cauſſa ipſius odij poſitiui, an non: ſi eſt, ergo, non obſtante eâ indifferentiâ, erit etiam cauſſa ipſius priuationis neceſſariò conſecutæ ex illo odio; nec locum habebit exemplum allatum; nam in eo ſupponitur, non conſequi ex voluntate domini, quòd non detur Petro florenus; hîc verò admittitur etiam non obſtante concurſu indifferenti, Deum eſſe cauſſam odij: quòd ſi ideò dicatur (vt debet dici) ob indifferentiam concurſus, Deum non eſſe cauſſam ipſius odij poſitiui, ergo iam non recurrendo ad priuationem explicatur, quo pacto Deus non ſit cauſſa peccati. 26 *Nihil efficiunt.*

Vrgeo in eodem exemplo, Sicut tu dicis, hoc, quod eſt non dari Petro eam eleëmoſynam, non tribui domino, ſed famulo eligenti Ioannem præ Petro; ita ego dico, ipſam actionem poſitiuam dandi florenum Ioanni potiùs quàm Petro non tribui domino, ſed famulo eligenti Ioannem: nec enim eſt perceptibile ab vllo intellectu attribui famulo, *quòd non elegerit Petrum præ Ioanne*; & tamen illi non attribui, *quòd elegerit Ioannem præ Petro*: nam idem eſt formaliſſimè, non eligere Petrum præ Ioanne, ac eligere Ioannem præ Petro; ergo non minùs quoad hoc actio poſitiua tribuitur famulo quàm eius carentia, & eo ipſo non poterit minùs tribui domino negatio quàm actio poſitiua, quia eadem eſt de vtraque ratio; ideò dixi ſuprà, inſtantiam hanc planè eſſe ad punctum præſens impertinentem. *Sine recurſu ad priuationem oſtenditur Deum non eſſe cauſſam peccati: idq; exemplo ab aduerſarijs allato.*

27 Neque eſt ad rem, quod dicatur, id fieri à domino mediante famulo; nam ſi ipſe immediatè, caſu quo non eſſet alia eleëmoſyna poſſibilis, daret Ioanni eum florenum, quis poſſet negare, illum eſſe cauſſam ne detur Petro, aut alicui alteri, non aliter ac ſi id faceret per famulum; ergo cùm Deus non tantùm parauerit concurſum indifferentem, ſed immediatè effecerit ipſum odium, ſeu dederit eleëmoſynam (vt vtar horum inſtantiâ) ex quo neceſſariò ſequitur carentia rectitudinis debitæ, ſicut ex datione eleëmoſynæ Petro ſequitur carentia in Ioanne; non video cur non debeat ipſi tribui ea carentia rectitudinis, aut quid conducat, eam in poſitiuo vel in priuatiuo conſiſtere. *Falſum ſuppoſitum aduerſariorum:* Vbi aduerte, hos auctores imaginari ſibi concurſum generalem Dei tamquam aliquid diſtinctum à Deo, & datum creaturis, vt poſteà Deo quaſi ignorante & otiante ipſæ ſolæ creaturæ immediatè operentur; ſicut famulus ſolus dat poſteà Ioanni pecuniam: in quo & valdè errant, quia Deus immediatè ad omnia concurrit; & dato eo errore, malè argumentantur, vt ſuprà oſtenſum eſt ex eodem exemplo; quia tunc non recurrendo *quo etiam dato nil probant.*

ad

ad priuationem ſaluaretur, cur Deus non eſſet cauſſa odij.

Vaſquez & alij ſententiam conſtituentem peccatum in poſitiuo malè damnant erroneum.

Hæc dicta ſiot ad oſtendendum, argumentum hoc eamdem planè in vtraque ſententiâ habere difficultatem; vt inde conſtet, quàm leuiter aliqui ob illud, non ſolùm cum Vaſquez ſentiant, reijciendam eſſe ſententiam ponentem peccatum in entitate poſitiuâ, ſed & doceant, erroneam & periculoſam eam eſſe in fide. Quomodo autem ſit abſolutè ei argumentm reſpondendum, dixi in Phyſicis, & in materiâ de Prædeſtinatione.

SVBSECTIO QVARTA.

Variæ limitationes huius ſententiæ.

Priuationem ſuam variè quidam explicant.

PRÆCEDENTIS ſententiæ auctores difficultate illius oppreſſi varias inière vias, vt, in quo ea priuatio conſiſtat, determinare poſſent. Cùm enim actus poſitiuus odij v. g. ex ſe ſit incapax rectitudinis moralis, non poteſt in eo priuatio aliqua excogitari, in quo ea malitia conſiſtat; voluntas item hìc & nunc non tenebatur vllum alium actum habere; ſufficiebat enim ſi careret odio; ergo neque in voluntate neque in actu excogitari poteſt talis priuatio; vbi ergo illa erit?

Primi eam ponunt in actu.

28 Primò igitur aliqui dixère, eam priuationem eſſe in actu, quia etiamſi illi actui ſecundùm rationem vltimam & ſpecificam non debeatur bonitas moralis, debetur tamen illi ſecundùm rationem genericam: ſicut talpa habet priuationem viſus, non quà eſt talis ſpeciei, ſed quà eſt animal.

Manifeſtè refutantur Primò.

Hæc tamen doctrina euidenter reijcitur Primò, quia ex eâ ſequitur, hominem habere priuationem propriam perfectionis angelicæ, imò Deitatis, & actus intellectus habere priuationem rectitudinis moralis, ideoque eſſe malos formaliter. quod euidenter falſum eſt. Sequela patet manifeſtè, quia licet homini ſecundùm ſuam rationem ſpecificam non debeatur angelica, quia nec illam habere poteſt, poteſt tamen illam habere ſecundùm rationem genericam creaturæ intellectualis; item homo ſecundùm rationem entis & ſubſtantiæ intellectiuæ, in quâ conuenit cum Deo, eſt capax Deitatis, & actus intellectus ſecundùm rationem actus vitalis creaturæ rationalis erit capax honeſtatis moralis, & conſequenter erit ab eâ priuatione non minùs malus quàm odium Dei. id quod eſt abſurdiſſimum.

Secundò ab ipſo Suario.

Secundò benè reijcitur à Suario ea doctrina; nam ſi conſideretur actus ſecundùm rationem communem, tunc non poteſt illi deberi vna differentia magis quàm altera, cùm ſit ad vtramque indifferens.

Tertiò, quia aliàs omnia peccata eſſent ſibi ſimillima.

Tertiò, quia omnia omnino peccata eſſent eiuſdem rationis; nam actus odij Dei ſecundùm rationem genericam eiuſdem planè bonitatis eſt capax, cuius eſt capax actus furti, fornicationis, &c. eſt enim eadem ratio communis ad omnes illos actus: quæ ratio communis capax eſt omnium bonitatum; ergo attentâ ratione communi, eædem bonitates, quæ debentur odio, debentur furto; ergo ſunt ea peccata omnino ſimilia, & æquè grauia. quod eſt hæreticum.

Inſtantia.

29 Dices, Saltem homo tenetur operari benè, caſu quo operetur; ſicut caſu quo oret, tenetur attentè orare.

Soluitur.

Sed contrà euidenter Primò; nam hæc quaſi conditionalis obligatio non tam arguit priuationem in actu quàm in potentiâ, quia non denotat debuiſſe hunc numero actum eſſe bonum; id enim iam diximus eſſe planè implicatorium; ad implicatorium autem nemo tenetur, ergo ea obligatio potiùs eſt omittendi hunc actum, & habendi alium loco illius; quæ erit priuatio in ipsâ potentiâ, de quâ iam non agimus.

Implicat in terminis.

Secundò, ea obligatio etiam ſic declarata videtur eſſe implicatoria; nam dum dicitur hominem, caſu quo velit operari, teneri ad benè operandum; rogo, quid intelligatur per *τὸ caſu quo velit operari?* an caſu quo velit per hunc actum operari, teneri ad benè operandum? hoc autem eſt implicatorium; nam repugnat per hunc actum benè operari, ſi dicat, Caſu quo velit operari per alium actum bonum, teneri ad benè operandum, veriſſimum dicit; at cùm operando per hunc malum non ponat à parte rei illam conditionem, ſub quâ ſolâ tenebatur benè operari, non poteſt etiam hìc & nunc abſolutè teneri ad benè operandum, quia non tenebatur, niſi caſu quo vellet per actum alterum operari; ergo cùm non per alterum, ſed per hunc operetur, profectò ceſſante conditione nullo modo obligabitur is, & conſequenter, nullo modo peccabit per hunc actum. Si denique dicant, Caſu quo per hunc vel alterum actum velit operari, teneri ad benè operandum, dicunt etiam rem repugnantem in terminis. Nam ſi operetur per hunc, repugnat vt operetur benè, ergo non poteſt teneri ad benè operandum ſub hac conditionali; quòd ſi fiat illi optio ſub hoc vel illo actu, cùm ſub hoc non teneatur ad benè operandum, abſolutè non tenebitur.

Nemo poteſt velle actum, niſi vel hunc determinatè, vel alterum, vel aliquem vagè.

Cùm ergo *τὸ caſu quo velit operari* non poſſit explicari niſi in vno ex tribus ſenſibus, id eſt, velit operari hunc determinatè, aut velit alterum determinatè, aut certè vagè hunc vel illum, oſtendo manifeſtè, illam conditionalem eſſe vel impertinentem vel repugnantem ad punctum præſens; id quod non video ab alijs animaduerſum. Aliam impugnationem vide paulò pòſt.

Suarij dubitationi ſatisfit.

30 Pater Suarez, qui alioquin eam ſententiam reijcit, hanc tamen conditionalem admittit, motus eo exemplo ſuprà poſito de illo, qui ſi vult orare, tenetur orare attentè. Cui tamen ego clariſſimè reſpondeo, eſſe magnam inter eam inſtantiam & caſum noſtrum differentiam; nam in oratione ponitur res aliqua indiuidualis certa & determinata, quæ poteſt fieri cum attentione, & ſine illâ, ideoque rectè poteſt dici, *Si velit voluntas ponere eam orationem*, tenetur ei adhibere circumſtantiam attentionis. At in caſu noſtro ponitur ſolùm ratio generica operandi, quæ non poteſt fieri niſi in hoc aut illo indiuiduo; oſtendi autem, ſi fiat in hoc, non poſſe hominem teneri ad benè operandum: ſi enim actui huic repugnat bona operatio, ergo non poteſt ſub conditione huius teneri ad bonitatem. Sub conditione verò alteriùs facilè admittam teneri; atqui de facto eam conditionem homo non ponit, ergo non tenetur de facto. Dixi *facilè admittam*; video enim abſolutè illam eſſe falſam, quia eſto velit operari, datur medium inter actum bonum & malum, ſcilicet indifferens; ergo

go neque hoc modo poteſt excogitari ibi priuatio, quæ conſtituat actum illum in ratione mali. Denique ea conditionalis inde manifeſtè reijcitur, quia caſu quo operari velit per alium actum bonum teneri benè operari, ſicut eſt veriſſima propoſitio, ita planè ridicula, nihilque explicans; ſolùm enim ſonat, ſi velit operari, tenetur operari benè: id quod nullam declarat obligationem; nam eo ſenſu etiam eſt verum, quòd ſi velit operari malè, teneatur operari malè; item, ſi velit operari indifferenter, debeat operari indifferenter: & in omnibus planè rebus idem dici poteſt, ſi vult producere hominem, debet producere hominem, &c. Vides ad quæ reducuntur, vt eam priuationem defendant.

Malitia non eſt priuatio habituum, vltimi finis, legis. Probatur facilè.

Ideò alij Secundò dixêre, eam malitiam conſiſtere in priuatione habituum; alij in priuatione vltimi finis, regulæ rationis, ſeu legis. Verùm hi modi dicendi facillimè reijciuntur, quia habitus non ſunt formaliter bona operatio, & carentia illorum non facit hominem malum: deinde peccatum non priuat hominem lege & rectâ ratione, ſed conformitate ad legem & ad rectam rationem. Dixi autem ſuprà, eam conformitatem ſæpè eſſe negatiuam, ideoque priuationem illius eſſe quid poſitiuum; quia priuatio priuationis aliquid eſt poſitiuum.

Aliorum explicatio prædictæ ſententiæ non fauet.

Nec hic vltimus modus iuuari poteſt per aliorum explicationem qui dicunt, ipſammet voluntatem per ſe eſſe conformem legi, quatenus eo ipſo, quòd non adueniat actus aliquis malus, voluntas ex ſe ſatisfacit legi mandanti, ne furetur, hac autem rectitudine priuari voluntatem per illum actum: non, inquam, iuuabitur per hanc explicationem.

Oſtenditur Primò.

Primò, quia cùm ſubſtantia voluntatis ſecundùm ſe ſit indifferens, vt ſit bona & mala, ſeu vt tranſgrediatur aut non tranſgrediatur legem, repugnat in terminis, illam ſolam ſecundùm ſe eſſe adimpletionem actualis legis; id enim debet habere per aliquid ſibi ſuperadditum vel poſitiuum vel negatiuum, quia & illud eſt ſeparabile à voluntate, nihil autem eſt à ſeipſo ſeparabile; ea autem rectitudo poſitiua eſſe non poteſt, quia iam ſupponitur nullum habere actum, ergo debet eſſe priuatiua; atqui priuatiua rectitudo formaliter tollitur per poſitiuum, ergo malitia formaliter conſiſtit in poſitiuo.

31 *Secundò.*

Secundò argumentor contra eam explicationem, quia talis priuatio non eſt formaliter & propriè bonitas, vt & aduerſarij fatentur; atqui peccatum ſi ponitur in priuatione, debet poni in priuatione rectitudinis, ergo. Reſpondebis, eam priuationem eſſe conditionem, vt ſit bonitas, non ſolùm autem eſſe malum priuare bonitate ipſâ, ſed etiam conditione ad bonitatem. Sed contrà manifeſtè Primò, quia hîc & nunc non tenebatur voluntas ad aliam bonitatem quàm ad eam conditionem; priuare autem conditione ad bonitatem, quando non eſt obligatio ad habendam eam bonitatem, non eſt malum: vt ſi quis quando non tenetur audire Sacrum, ponat ſe ad lectum, & dormiat, proculdubio ſe priuat conditione requiſitâ ad bonitatem auditionis Sacri; nam dormiens non poteſt actum auditionis Sacri elicere; non tamen propterea vllo modo peccat; ergo priuare conditione ad bonum neceſſariâ non eſt malum, quando illud bonum non eſt ſub obligatione, vt ſupponitur non eſſe in præſenti.

Priuare ſe conditione ad bonum neceſſariâ non eſt malum, niſi quando ad illud bonum obligamur.

Contrà Secundò (quod argumentum tangit Suarez ſuprà ſect. 5. num. 9.) nam cùm contrariorum eadem ſit ratio, ſicut illa conditio non eſt bonitas, ſed quid requiſitum ad bonitatem; ita priuatio illius conditionis non erit formalis malitia, ſed conditio ad illam. Hæc replica non eſt omnino efficax, nam dici poſſet, minus requiri ad malum quàm ad bonum; ideoque licet ea priuatio non ſufficiat ad bonitatem, ſed ſit per modum puræ conditionis, priuationem tamen illius ſufficere ad formalem malitiam; quia aduertenter tollere conditionem ad implendum præceptum neceſſariam ſine dubio malum eſt, etiamſi non tollere eam conditionem ſeu eam ponere nondum ſit bonum, quouſque illud præceptum formaliter in ſe adimpleatur. Sufficiat ergo prior noſtra impugnatio contra eum modum dicendi.

Priuatio inſufficiens ad bonitatem ſufficit ad malitiam.

SVBSECTIO QVINTA.

Reſponſio Patris Suarez.

PATER Franciſcus Suarez vbi proximè, à num. 12. Primò benè probat, malitiam, quæ eſt carentia rectitudinis, debere eſſe in ipſo actu; quia malitia dicit negationem, non autem in ipſâ potentiâ, ergo in actu. Confirmat, quia malitia hæc opponitur honeſtati; ſed honeſtas eſt in ipſo actu, non in potentiâ immediatè; ergo etiam malitia erit immediatè in ipſo actu. Confirmat Secundò, quia voluntas fit mala conuertendo ſe ad obiectum delectabile; ſed hoc fit per ipſum actum voluntatis, & non per ſeipſam, ergo in actu eſt malitia. Denique, quia ipſe actus eſt diſconueniens naturæ, & contrarius legi; ergo in illo eſt malitia & carentia rectitudinis. Addit tamen, in actu eam carentiam non eſſe per modum priuationis, quia ipſi actui non poteſt deberi bonitas, ergo eſt per modum negationis; quia verò voluntas tenebatur habere eam formam, quâ caret actus, & hic impedit voluntatem, ne eam habeat, ideò ea negatio dicitur mala. Citat pro hac explicatione D. Thomam quæſt. 1. de malo art. 1. ad 1. vbi ſanctus Doctor ait, Vt aliquid ſit malum, non eſſe neceſſe vt careat perfectione ſibi debitâ, ſed debitâ ei cui eſt malum; quia malum eſt naturæ efficere actum, cui repugnet rectitudo. Per hanc autem explicationem putat, ſe ſatisfeciſſe omnibus contrarijs argumentis; neque in ſpeciali applicat ex hac doctrinâ ſolutionem illorum. 32

Suarez probat malitiam debere eſſe in ipſo actu.

ſed addit in actu eſſe per modum negationis, non priuationis.

33 Vt tamen verùm fatear, cùm attentè legerim aliquoties eam ſententiam, intelligere non potui, in quo ea differat ab aliâ, quam num. 7. ipſe reiecerat; eâ enim ſolùm dicebat, actum eſſe malum, quia repugnat actui virtutis, & pro tunc reddit incapacem voluntatem illius actus. hæc ea ſententia. Quæ ſunt ferè formalia verba alterius, quam defendit ipſe Suarez; ait enim actum eſſe malum, non quia priuat bonitate actui ipſi debitâ, ſed quia priuat bonitate debitâ voluntati. quod hi clariùs fortè dixerunt, *quia priuat actu virtutis debito voluntati.* Et hoc eſt quod ex teſtimonio D. Thomæ ſuadetur; malum eſt, quia priuat perfectione debitâ ſubiecto ſeu voluntati, hoc eſt, priuat actu virtutis, vt dixerant illi alij.

Suarij ſententia ſolis verbis differt ab eâ quam ipſe reiecit.

Iam

Iam ergo, quomodo P. Suarez eo num.7. dixit,
Hæc ſententia mihi non probatur.

Suarij ſententia hoc dicit, Actus eſt malus, quia priuat volũtatem actu bono Refutatus eſt ſuprà.

Verùm quidquid de hac contrarietate ſit,
ſententia P. Suarez duobus & claris verbis pro-
poſita hoc dicit, Actus eſt malus, quia volunta-
tem priuat actu bono. Sententia autem hæc iam
eſt à oobis inter alias refutata hac euidenti ar-
gumento; quia ipſa etiam voluntas non teneba-
tur hic & nunc efficere actum bonum, ergo non
poteſt ex eo capite actus eſſe malus. Si verò
Suarez reſpondeat per conditionale debituum, id
eſt, tenebatur, caſu quo vellet operari circa hoc
obiectum, iam eſt illa conditionalis obligatio
refutata ita clarè & efficaciter, vt ſuperfluum ſit
ampliùs in eâ hærere. Addo tamen breuiſſimè,

Hic quoque refutatur. Inter amare Deum & odiſſe datur medium.

Eſto voluiſſet homo operari circa hoc obiectum,
nempe circa Deum, non fuiſſe tamen obligatum
ad eliciendum amorem Dei; poterat enim dice-
re, Nolo Deum odio habere neque amare. Qui
actus oec malitiam nec bonitatem habet contra
virtutem charitatis; ſed vel eſt indifferens, vel
ſummùm otioſus; ergo odium Dei oon priuat
actu honeſto, & conſequenter nec malum erit.
34 Nec poteſt reſponderi, non dari actus indiffe-
reotes in indiuiduo, ideoque eum actum eſſe de-
bere bonum. Non, inquam, id poteſt dici, quia
facere dependentem malitiam odij Dei, quæ tam
grauis & apud omnes certa eſt, à quæſtione
valdè dubiâ de actibus indifferentibus in indi-
uidoo, videtur indignum Theologo ſolidè diſ-
currente. Secundò, quia eſto non dentur actus
in indiuiduo indifferentes, dantur certè in ſpe-
cie, vt & P. Suarez admittit actus dicens, *Nul-
lum actum amoris aut odij circa Deum elicere
nunc volo*; ſine dubio indifferens eſt in ſpecie;
ne autem in indiuiduo malus ſit, ſufficit ſi ho-
neſtas ſtudij v. g. aut alia quælibet vel minor
vel maior apponatur pro fine, dicatque, *Volo
iam ſtudere, ideò nolo talibus actibus occupari.*
Hæc omnino ſunt certa; inde autem argumentor
clarè, Ergo non habet aliam malitiam actus odij,
quàm quòd priuet me hîc & nunc volitione
non amandi Deum propter ſtudia. Patet eui-
denter, quia hîc & nunc oon tenebar ad aliam
voluntatem meliorem habendam, etiam datâ
conditionali; quod elicere vellem aliquem actum

Dum ex nullo motiuo obliger omittere odium Dei, non magis priuat voluntatem hac bonitate quàm illâ.

circa illud obiectum, id eſt, circa Deum; imò
cùm potuerim adhibere aliud etiam motiuum
ignobilius aut nobilius, & in particulari ad nul-
lum fuerim obligatus, oon erit vlla ratio, cur
odium Dei magis priuet voluntatem hac boni-
tate quàm illâ, & vel omnibus debebit priuare,
& conſequenter omnium malitias contrahere;
quod eſt euidenter falſum; vel certè nullam,
quod mihi longè eſt probabilius; vel denique
vnam leuiſſimam, qualis eſt carere volitione non
amandi Deum propter ſtudia.

Confirmantur ſuperiora.

35 Confirmo hoc idem, quia ſi ponamus alia
obiecta, vbi poteſt quis apponere finem ſaltem
venialiter malum, v. g. Nolo furari ob vanam
gloriam; indubitatum eſt, per hunc actum fieri
ſatis præcepto non furandi, & ex vi illius præ-
cepti noo teneri voluntatem ad aliam volitio-
nem etiam ſub eâ conditione, quòd operari velit
circa illud obiectum; ergo è contrario volitio
poſitiua furandi, quæ ſolùm priuat voluntatem
(intra ſpeciem iuſtitiæ loquor) volitione illâ
malâ, ob vanam gloriam non erit mala contra
virtutem iuſtitiæ; neque aliam habebit malitiam
quàm vanæ gloriæ: hoc autem quis non videat
euidenter eſſe falſum? ergo non poteſt vllo mo-
do explicari ea malitia per priuationem actus
voluntati debiti, caſu quo operari voluiſſet circa
hoc obiectum, nempe circa acceptionem alieni.

Replica Suarij ſoluitur.

Quòd ſi dicat P. Suarez, hominem, caſu quo
vellet operari circa obiectum, teneri non ſolùm
ad actum ſimilem ei quem nos propoſuimus,
ſed etiam teneri elicere actum honeſtum hone-
ſtate eius virtutis; facilè reijcietur, quia id vide-
tur falſum clarè: vnde enim ea obligatio, aut
quo iure textú ve ponitur? Sanè iuſtitiæ ſuffi- 36
cientiſſimè & adæquatè ſatisfactum eſt, ſi homo
nolit furari; ſiue id faciat ex affectu vanæ gloriæ,
ſiue ex quocumque alio diuerſo motiuo; neque
crediderim, vllum poſſe aſſerere, eum, qui non
vult furari vt honoretur, verè eſſe furem & in-
iuſtum, eſto tamen nihil accipiat; quòd ſi id di-
catur, ergo etiam dicendum eſſet, eum, qui dicit,
*Nolo neque odio habere Deum neque amare,
quia in ſtudijs me volo nunc occupare*, peccare
peccato odij Dei; quod eſt falſiſſimum; cùm ille
eliciat actum honeſtum abſolutè & ſimpliciter.

Iuſtitiæ ſatisfacit qui non vult furari, ex quo vmque motiuo id faciat.

Applicatur id alijs materijs: & inde vrgetur Suarez.

Sequelam euidenter probo, quia ille tunc opera-
tur circa illud obiectum, & datâ hac conditione,
teoetur amare Deum, vt hi docent; quod tamen
non præſtat; ergo actus ille priuat amore tunc
debito, non minus quàm odium Dei; ergo cùm
tota huius malitia ex eâ priuatione proueniat in
odio, erit etiam eadem in alio actu qui eam-
dem habet priuationem: quod, vt dixi, euiden-
ter eſt falſum.

Tertium argumentum contra eumdem.

Tertiò abſolutè reijcio eam opinionem, quia
odium Dei longè grauius eſt quàm malitia, quæ
poteſt ex priuatione amoris, quantumuis hìc &
nunc debiti voluntati, deſumi; ergo ille exceſſus
formaliter non in priuatione, ſed in poſitiuo
conſiſtit: quòd ſi exceſſus admittitur in ſolo po-
ſitiuo, poteſt etiam tota malitia in ſolo poſitiuo
conſiſtere. Probo iam antecedens; non enim ſo-
lùm quando indirectè & quaſi conditionaliter
præcipitur amor, ſed etiam quando abſolutè &
directè: vt ſi Deus diceret, Præcipio tibi vt me 37
in hoc inſtanti ames; in hoc, inquam, caſu di-
cendum eſt, carentiam ſeu priuationem liberam
eius amoris imperati, etſi peccaminoſam, non
fore tamen tam malam quàm nunc eſt odium
Dei, vt ex ſe conſtat, & à nemine negari poteſt;
quia minus malum eſt, non amare, etiam quan-
do tenetur amare, quàm expreſsè & directè alio
etiam tempore odio habere.

Semper minus malum eſt nõ amare, quàm expreſsè odiſſe.

Hoc autem probo conſequentiam ſuprà po-
ſitam, quia nunc odium Dei, quatenus priuat
amore, non poteſt habere malitiam maiorem
quàm haberet ipſamet priuatio, quando maximè
eſſet prohibita, habet enim hîc locum illud com-
mune principium, *Propter quod vnumquodque
tale, & illud magis*; ergo ſi ille actus odij non aliâ
ratione eſt malus, niſi quia inducit priuationem,
neceſſum eſt, vt non habeat maiorem malitiam
quàm ipſamet priuatio; quod, vt dixi, euidenter
falſum eſt; ergo odium habet plus de malitiâ
quàm priuare amore debito; illud autem plus
neceſſariò debet eſſe poſitiuum, quia in priuati-
uo non poteſt conſiſtere, ergo.

Odium plus habet malitia quàm ſit priuare amore debito.

Fortè huic vltimo argumento reſpoonderi poſ-
ſet ex eodem Patre Suario, qui ſect.6. num.4 ait,

Suarez reſpõdet, malitiam nec

eſſe ſolum actum, nec ſolam priuationem, ſed vtrunque.

voluntati non ſolùm eſſe malam priuationem, ſed etiam ipſummet actum poſitiuum, ita vt neque negatio ſola, niſi adiuncta actui, neque actus ſolus, niſi adiunctus negationi, habeat rationem mali; vnde concludit, etiam ipſam malitiam in abſtracto, & non ſolùm malum in concreto conſtitui poſitiuo & negatiuo. Ex hac enim doctrinâ fieri videtur poſſe, illum actum eſſe peiorem quàm ſit ſola priuatio.

38 *Refellitur.* Hæc tamen doctrina facilè ex dictis reijcitur; quia ſi eius argumenta probant aliquid, maximè ſi de ſanctorum Patrum teſtimonijs loquamur, certè conuincunt, ſolam ipſam priuationem conſtituere malitiam: nam poſitiuum ſecundùm ſe totum eſt bonum, &c. Deinde, quando dicit, poſitiuum quatenus connotat priuationem eſſe malitiam, vel reduplicat ſupra ſolam priuationem tanquam ſupra adæquatam cauſſam; ſicut quando dico, Paries quà albus diſgregat viſum, reduplico ſupra albedinem; & ſic tota malicia conſiſtet in priuatione, vel reduplicat ſolùm partialiter; ſicut homo non eſt ſola materia & ſola forma, ſed ambæ ſimul; tunc autem euincetur, tam eſſe partem malitiæ ipſum poſitiuum quàm ipſum priuatiuum: hoc autem videbatur reiectum à Suario, qui vel inde inferebat, Deum non eſſe cauſſam malitiæ, licet ſit cauſſa totius actus poſitiui; quia, inquit, actus poſitiuus non eſt vllo modo malus, ſed id habet priuatio; in præſenti autem tantum de malitiâ ponit in vno quàm in altero. Deinde, vt quid toties inculcabatur, omne ens vt ens eſſe adæquatè bonum, eſſe conueniens, &c.

Videtur ſibi contrarius.

Euidenter tota eius doctrina euertitur. Ne verò in his terminis hæreamus, qui ad quæſtionem de nomine videntur reduci, impugno hanc ſolutionem, & ſimul totam doctrinam meo iudicio euidenter; quia ſi per impoſſibile dari ſimul poſſent amor & odium eiuſdem obiecti; quæ ſuppoſitio pro præſenti quæſtione debet admitti; adhuc nihilominùs odium Dei, licet ſimul eſſet elicitum cum amore, retineret totam ſuam malitiam, quam iam, vel ſaltem adhuc eſſet abſolutè malum moraliter; & tamen tunc non eſſet malum, ex eo quod haberet adiunctam priuationem amoris; ſuppono enim illud cum amore cohærere; ergo vt concipiatur malum, non neceſſariò exigit ipſam actualem priuationem, imò nec vim cauſſatiuam illius.
Quod autem de facto id repugnet, eſt omnino
39 per accidens; nam ea contrarietas non prouenit à ratione boni & mali, ſed ex phyſicâ entitate; vnde etiam inter actus nec malos nec bonos datur ea contrarietas, v. g. in odio & amore ambulationis, ſeſſionis, &c. Conſtet ergo ex his euidenter, non poſſe eam priuationem neque partialiter conſtituere malitiam; quod etiam ex alijs prioribus argumentis, quibus oſtendi, non eſſe obligationem habendi tunc amorem, ſatis liquidò colligitur.

SVBSECTIO SEXTA.

Tanneri & aliorum ſolutio.

Tanneri duplex malitia. PATER Tannerus diſp. 2. q. 5. dub. 5. ait duplicem eſſe malitiam moralem; vnam abſolutam, aliam reſpectiuam; ſeu, vnam in ſe, aliam in ordine ad ſubiectum; quo poſito dicit, malitiam moralem actus in ſe conſiſtere in priuatione; & in hoc puncto vtitur fundamentis quibus præcedentes opiniones: ad explicandum verò, quomodo ille actus habeat priuationem rectitudinis, cùm ſit illius incapax, vtitur doctrinâ ſuprà à nobis impugnatâ de debitâ perfectione ſecundùm rationem genericam, licet non ſecundùm ſpecificam: ſicut talpa dicitur habere priuationem viſus. Hoc exemplum ferè neglexiſſem, quia ſuprà eſt reiectum. Reſpondeo tamen ei breuiter, Si talpa ſecundùm ſuam rationem ſpecificam non habet capacitatem viſus, non magis dici poſſe, illum habere propriam priuationem viſus, quàm aſinus non dicitur habere priuationem diſcurſus, aut homo priuationem quatuor pedum. Addo, Eſto in talpâ, qui ſolus inter omnia animantia caret viſu, dicatur eſſe priuatio illius; quis vnquam in eo prædicato, quo media pars ſpecierum caret ex ſuâ eſſentiâ, dixit eſſe priuationem eius prædicari, eò quòd alia media pars habet v. g. in alis? quis dixit equum habere priuationem alarum? & idem eſt de infinitis alijs prædicatis. Ergo cùm ſub genere actus voluntatis non ſolùm ſit vnus talpa cæcus, ſeu vnica ſpecies actus mali, ſed tot ſpecies ſint, ſi non plures, actuum malorum, quot bonorum, & illis malis ex ſuâ eſſentiâ repugnet bonitas; cur, quæſo, dicemus in illis eſſe veram priuationem, quidquid ſit de illo talpâ toties malè in ſcœnam producto? Denique repugnat in terminis rationi genericæ vt ſic deberi aliquid quod non debetur omnibus omnino ſpeciebus.

Ea explicat per opiniones refutatas ſuprà.

40

In quibus refut. & quas: an ſit vera priuatio.

Tannerum malè diſtinguit malitiam moralem in abſolutam & relatiuam. Addo contra Tannerum, malè eum diſtinxiſſe in genere moris malitiam in ſe à malitiâ reſpectiuè ad alium, quia actus odij nòn eſt malus moraliter, niſi reſpectu ad hominem. Addo Secundò, malè eam priuationem ab ipſo tribui actui, cùm num. 37. rectitudinem debitam maximè tribuat ipſi voluntati. Addo Tertiò, malitiam moralem reſpectiuam in ordine ad ſubiectum poſſe conſiſtere in poſitiuo, in quo puncto, quia docet ſententiam à nobis defendendam, nihil habeo quod iam dicam. Soli reſtant 41
Quid recentiores quidam in hoc puncto ſentiant. recentiores quidam, qui non audentes palàm hanc ſententiam de priuatione deſerere, mediâ incedentes viâ, in vtriuſque ſententiæ difficultates incurrêre: hoc enim ſolùm ſingulare videntur docere, quòd diſtinguant malitiam duplicem, radicalem & proximam; illam conſtituunt in poſitiuo, hanc in priuatione; pro quo ſupponunt, id quod omnibus notum eſt, bonitatem phyſicam tranſcendentalem conſiſtere in poſitiuo, id eſt in ipsâ eſſentiâ entis, malitiam verò phyſicam in ſe conſiſtere in negatione, id eſt, in carentiâ integritatis vel perfectionis debitæ; vnde inferunt, odium Dei non eſſe imperfectum in ratione odij Dei; nam vt ſit odium Dei, nil planè illi deeſt, de quo nemo dubitat; addunt tamen eſſe imperfectum, quatenus caret aliâ perfectione, quam habent actus boni; ex debito enim morali debebat habere conformitatem cum ratione; malitiam ergo radicalem vocant ipſum actum, formalem verò priuationem; & iuxta hanc diſtinctionem intelligunt D. Thomam & ſanctos Patres, qui malitiam in priuatiuo conſtituunt. Hinc etiam reddunt rationem, cur potentia peccandi à nonnullis dicatur potentia,

Ponunt malitiam radicalem & proximam.

Secundùm eam explicāt D. Thomam & SS. Patres.

tia, ab aliis verò impotentia; aiunt enim, quatenus peccati malitia redicalis conſiſtit in poſitiuo, abſolutè poſſe vocari potentiam; quatenus
42 verò malitia formalis in negatione conſiſtit, poſſe eamdem vim dici impotentiam: explicant autem eam priuationem in odio Dei ſecundùm rationem actus moralis, quia ſaltem ſecundùm eam rationem actus ille eſt capax rectitudinis; ſicut talpa ſecundùm rationem communem animalis eſt capax viſus. Eece iterùm foras prodit ſine neceſſitate miſer talpa. Hæc tamen omnia de priuatione & talpâ ſatis à nobis impugnata paulò antè ſunt.

Coincidunt cum Suario quoad aliqua, qui nuperè reiecimus o,b.

Quòd verò hi de duplici malitiâ docent ſub terminis radicalis & proximæ, docetur etiam à Suario ſuprà per terminos potentiæ & formæ; nam radicalem meritò vocare poſſumus potentiam; proxima verò dici poteſt formalis. Ideò eiſdem argumentis quoad hanc partem hi ſunt reiiciendi, quibus paulò antè reiecimus Suarium; niſi quod contra hos clariùs vrgent quæ diximus, ſcilicet nòn fieri ſatis nec Patribus, nec rationibus, quibus probari ſolet, malitiam in priuatiuo conſiſtere. Nam Pater Suarez neutram partem ſeorſim vocat malitiam, ne videatur docere, poſitiuum vt tale eſſe malum, quia hoc eis argumentis & auctoritate Patrum maximè dici poteſt perſuaderi.

Vtriuſque ſententia diſſicultatibus incurrantur.

Hi autem abſolutè quamlibet partem vocant malitiam, tam poſitiuum quàm proximam; ideò dixi eos in vtriuſque partis argumenta incurrere, dum volunt vtrique quaſi blandiri.

Aut ſaltem æquiuocant

Addo contra illos, eos terminos malitiæ proximæ & remotæ in præſenti vel tantùm eſſe ad confundendum quæſtionem, vel omnino eſſe improprios: ſi enim nomine malitiæ remotæ tantùm intelligatur id quod eſt cauſſa malitiæ formalis & propriæ, tunc æquiuocè vſurpantur termini, aut ſaltem analogicè; ſicut ſanum,
43 quando applicatur animali & medicinæ; & tunc reuerâ ſola priuatio erit propria malitiæ; vnde hi auctores ſolâ voce diſſidebunt à Thomiſtis: ſi verò actus ille immediatè & in ſe, etiam non ſolùm denominatiuè à priuatione, eſt obiectum odij Dei, & conſequenter eſt malus, tunc euidenter ſequitur, illum poſitiuum eſſe proximam malitiam, licet partialem & inadæquatam, quia non ſolùm nocet per rem quam cauſſat; quo ſenſu dici poteſt remotè nocens & malus; ſed præter nocumentum, quod per effectum ſuum affert, immediatè per ſe ipſum nocet: quod ſine dubio eſt eſſe proximè malum: non enim eſt ſicut ignis, qui non nocet mihi immediatè, ſed pure mediatè per calorem productum. Vides ergo per eos terminos nihil noui rémve magis declarans importari.

Certè nihil noui dicunt.

Quid ſit eſſe proximè malum.

Argumentum vniuerſale contra omnes explicationes ſtatuentium malitiam in priuatione.

Vltimò contra omnes explicationes eius priuationis ſic argumentor: Eſto ea priuatio ſequatur, illa tamen non eſt immediatè in ſe libera, ſed in actu poſitiuo, ex quo conſequitur; ergo ea priuatio non conſtituit proximè & immediatè malitiam moralem. Probo conſequentiam; nam malitia moralis formalis debet eſſe immediatè libera ac voluntaria: ſimili enim ferè argumento probatur, actiones ipſas externas, licet ſint proxima radix malitiæ & bonitatis, non tamen eſſe formaliter bonas & malas, ſed ſolùm denominatiuè, quia non ſunt niſi denominatiuè liberæ; ergo malitia formaliter erit in actu ipſo interiori; qui ſolus eſt formaliter & immediatè liber, etiamſi reſpectiuè ſeu quaſi efficienter ſit malus ab ipſâ priuatione; ſicut actus interior etiam reſpectiuè ad externum malus eſt; per hoc tamen ipſe actus erit formaliter malitia, non verò id priuationi inde ſecutæ conueniet.

Aliquas ſolutiones, quæ poſſunt adhiberi in fauorem huius priuationis vide impugnatas inferiùs dum probatur noſtra ſententia; poſſunt enim etiam adhiberi per modum obiectionum contra doctrinam noſtram; ideò ibi commodiùs expedientur.

SECTIO QVARTA.

Sententia conſtituens peccatum in poſitiuo defenditur.

SECVNDA ergo & vera ſententia docet, peccatum commiſſionis formaliter conſtitui in 44
poſitiuo. Eam defendit Caietanus hîc ver. *Et ſi quæras abſolute.* & quæſt. 72. art. 1. ver. *Dicemus tamen veritatem.* refertur Scotus quodlib. 8. §. *De ſecundo.* circa finem, & in 2. diſt. 7. §. *Ad ſolutionem.* & quodlib. 8. §. *De ſecundo.* circa finem, & quodlib. 18. art. 1. ſequitur Tannerus 1. part. quæſt. 48. art. 1. cum limitatione; de quâ ſuprà; Medina hîc, Angles in 2. diſp. 37. q. 1. art. 2. difficultate 1. Zumel hîc diſp. 5. & 7. Caſſalius primâ parte Quadripart. inſtitut. lib. 1. cap. 33. Arag. 2. 2. q. 6. art. 2. circa 2. dubium, Aquar. in 2. diſt. 37. concluſione 4. 5. & 6. Pater Leſſius de Perfectionibus diuinis lib. 17. cap. 76. Vaſquez hîc diſp. 95. cap. 9. Anton. Perez in ſuæ Laureæ primâ parte 81. Certaminis ſcholaſtici, Maron in 2. diſt. 43. q. 3. Hi tamen tres vltimi etſi videantur à præcedentibus differre; nam docent, formale peccati eſſe rationem poſitiuam diſſonantiæ non realem, ſed rationis; re tamen ipsâ conueniunt: etenim Vaſquez non requirit relationem aliquam fictam ſeu propriè ens rationis; peccatum enim à parte rei independenter ab omni fictione exiſtit; ſolùm ergo per relationem rationis intelligit denominationem aliquo modo extrinſecam actui; putat enim, nec libertatem, nec rationem violationis ſeu tranſgreſſionis legis eſſe omnino intrinſecam & eſſentialem
actui: in quo punctô fortè diſſentit à Caietano: 45
verùm ea differentia, pro præſenti dubio per accidens eſt, & de eâ alibi, vbi ſententiam Vaſquez, quæ etiam eſt Suarez, Salas & maioris partis Theologorum, vt longè probabiliorem defendi: ergo quoad punctum præſens omnes hi citati conueniunt in eo, quòd malitia peccati commiſſionis non ſit priuatio, ſed entitas poſitiua odij vel ſola, vt opinantur qui ei libertatem & malitiam dicunt eſſentialem; vel ſaltem conſiſtet in actu ipſo cum denominatione liberi & tendentis in obiectum iudicatum malum: hæc enim omnia ſimul eſſe non poſſunt, niſi intelligatur formaliter peccatum & malitia. Dixi, *in obiectum iudicatum malum*, quia eſto obiectum in ſe non ſit prohibitum, ſi tamen intellectus iudicat prohibitum, voluntas peccat illud amando, de quo alibi cùm de ignorantiâ.

Auctores conſtituentes peccatum commiſſionis in poſitiuo.

Declaratur ſententia Vaſquez.

Neceſſariò eſt peccatum, ſi actus ſit liber, & tendat in obiectum iudicatum malum.

Quicumque actus afficitur poſitiuè obiecto malo eſt peccatum commiſſionis.

Ante huius ſententiæ probationem quæri priùs hîc poſſet, an hæc doctrina intelligenda præcisè ſit de ſolo peccato commiſſionis. Reſpondeo, me oſtendiſſe ſuprà, quando quis actu poſitiuo vult carentiam ipſam externam prohibitam, v. g. non auditionem Sacri, tunc illum actum, etiamſi in voluntate inferat carentiam ſeu priuationem volitionis auditiuæ, nihilominùs tamen debere annumerari inter peccata commiſſionis, quia poſitiuè afficitur erga obiectum malum; vt in odio Dei, quod fertur in carentiam Dei, manifeſtè oſtendi eâ ſect. primâ. Quòd ſi voluntas per puram omiſſionem ceſſet ab auditione, tunc peccatum illud conſiſtet in priuatione ſolâ rectitudinis, quia tunc nihil poſitiuum ibi erit in quo poſſit conſiſtere. Ideò quoad talia peccata libenter aſſentior communiori ſententiæ conſtituenti in ſolo priuatiuo eſſentiam peccati: nec de illis peccatis intelligenda eſt ſecunda hæc ſententia, quam defendo, ſed, vt dixi eam proponendo, de ſolis peccatis commiſſionis.

Peccatum omiſſionis conſiſtit in priuatione rectitudinis debitæ.

Suppoſitio certa.

Poteſt tamen contra eam partem de peccatis omiſſionis objici difficulter: etenim præceptum affirmatiuum v. g. audiendi Sacri poteſt impleri per actum indifferentem; imò etiamſi contra aliam virtutem ſit venialiter aut mortaliter malus, totum id erit per accidens ad præcepti de audiendo Sacro adimpletionem: ſi v. g. quis veniat ad Eccleſiam animo occidendi inimicum, aut ob vanitatem, & habeat attentionem requiſitam, profectò ſatisfacit legi de audiendo Sacro, & tamen ſine vllo actu moraliter bono & honeſto. Quæ doctrina in multis aliis præceptis affirmatiuis locum poteſt habere. id quod ab omnibus conceditur paſſim. Inde autem ſic argumentor: Ea omiſſio interior volitionis audiendi Sacrum non poteſt eſſe mala, ergo nec peccatum. Probo anteceden., quia ea priuatio ſolùm eſſet carentia actus illius mali, quo diximus poſſe fieri ſatis præcepto audiendi Sacrum: atqui priuatio actus mali non eſt mala, potiùs quodammodò bona; ergo nihil eſt tunc quod poſſit conſtituere malitiam contra præceptum audiendi Sacrum; ergo neceſſariò dicendum erit, omne peccatum conſiſtere in poſitiuo. 46

Inde obiicitur, cùm aliquando ſit malitia, vbi non eſt priuatio bonitatis.

Obſeruo, hoc argumentum non tam videri probare, malitiam ſemper conſiſtere in poſitiuo, quàm quòd pura omiſſio vel non poſſit dari libera; vel eſto detur, non poſſit eſſe peccaminoſa; vt voluère nonnulli recentiores; contra quos fusè ſuprà egimus. Hoc ergo independenter ab hac opinione reſpondendum eſt illi ab eis qui puram omiſſionem liberam & peccaminoſam admittunt; imò & re benè perſpectâ, etiam ab eis qui eam omiſſionem negant. Nam etiam ille ipſe actus poſitiuus quo dicerem, Nolo velle audire Sacrum, eſſet peccaminoſus, non aliter quàm quia opponitur volitioni audiendi: atqui iam oſtendimus, eam volitionem audiendi poſſe eſſe malam, & tamen ſatisfacere ei precepto audiendi Sacrum; ergo volitio altera reflexa hanc excludens non poteſt eſſe mala, quia oppoſitio cum re malâ nequit eſſe mala.

Reſponſio aliquorum non valet.

Reſpondebis: Illa omiſſio pura me priuat ipſâ adimpletione precepti ſeu auditione ipſâ externâ, quæ eſt actus religionis, ſiue imperetur ab actu aliunde malo ſiue à bono ſiue ab indifferenti; & inde ea priuatio habet malitiam. Sed contrà, quia omiſſio interior non me priuat formaliter auditione exteriori, ſed ſolùm interiori volitione, & quaſi efficienter me priuat ipſâ auditione exteriori; in eo enim caſu duæ ſunt ibi omiſſiones, quarum quælibet habet ſuam formam quam omittit: eſt enim omiſſio volitionis interioris audiendi Sacrum, eſt etiam omiſſio auditionis ipſius; quæ duæ ſeparari poſſim poſſunt: vt ſi me hinc immoto, & nullum actum interiorem volitionis eliciente, aliquis hîc celebraret, ego omitterem interiorem volitionem, auditionem tamen non omitterem; ſi verò è contrario per actum poſitiuum dicerem, 47 Volo audire Sacrum, & de facto ob aliquod impedimentum non audirem, omitterem exteriùs, non tamen interiùs: ergo omiſſio vna non eſt formaliter alia, licet quaſi efficienter vna inferat aut ſupponat alteram, interior ſcilicet exteriorem; ergo interior præcisè priuat volitione interiori formaliter, ergo non eſt mala formaliter; quia volitio interior, quæ tunc debebatur, non erat mala, vt ſuprà oſtendimus. ergo ſolùm quaſi efficienter erit mala ea omiſſio. Atqui nec ipſa exterior omiſſio eſt mala formaliter, quia non eſt libera immediatè, & eſt ſicut actio exterior; quæ non eſt peccatum niſi denominatiuè ab interiori; ergo neceſſarium eſt addere aliquem actum poſitiuum per ſe terminatum ad eam carentiam, & in quo neceſſariò malitia debebit eſſe aliquid poſitiuum, & conſequenter omnis omnino malitia erit poſitiuum: niſi fortè, caſu quo immediatè præciperetur actus interior bonus, amor v. g. Dei, & omitteretur purè: tunc enim cùm ea omiſſio eſſet priuatio actus boni, facilè eſſet in eâ inuenire malitiam.

Omiſſio volitionis de audiendo Sacro & omiſſio auditionis diſtinguuntur.

Actus qui non eſt liber immediatè, non eſt malus formaliter.

P. Suarez diſp. 7. ſect. vltimâ reſpondet, legem ordinariè præcipere actum honeſtum ex parte obiecti. Verùm hæc ſolutio nequaquam ſatisfacit; nam præcipere actum honeſtum ex parte obiecti nihil aliud eſt quàm præcipere obiectum honeſtum: atqui omiſſio interior immediatè non priuat ipſo obiecto, ſed actu, qui ſimpliciter, non neceſſariò eſt bonus, vt diximus; ergo ea omiſſio non eſt priuatio rei bonæ formaliter, ſed ſummùm efficienter, vt paulò antè dicebam. Secundò reſpondet idem auctor, numquam poſſe impleri legem per actum non honeſtum, niſi alia lex violetur. Minùs hæc ſolutio ſatisfacit; nam ea omiſſio etiam tunc non ſolùm eſt mala contra aliam legem, ſed contra hanc de audiendo Sacro, & tamen non priuat actu honeſto intra hanc virtutem, ergo. Secundò, quia per actum indifferentem non malum poteſt impleri, vt aliunde ſuppono, ergo. 48

Solutio Suarij non placet.

Alia ipſius ſolutio impugnatur.

Auctoris reſponſio.

Reſpondeo, obiectione probari euidenter, eam omiſſionem internam vt præcisè conſideratam, quatenus eſt carentia voluntatis audiendi Sacrum, non eſſe malam, quia non eſt oppoſita priuatiuè actui bono; nego tamen ideò in eâ omiſſione non conſiſtere malitiam; nam illa eadem & priuat volitione interiori, & ſimul virtualiter ſeu interpretatiuè eſt amor exterioris omiſſionis, ſeu eſt volitio non auditionis, eo planè modo quo volitio comedendi carnes die ieiunij etſi non feratur in noſtrâ ſententiâ in tranſgreſſionem, ſed in ſolam comeſtionem, poſitâ tamen

Omiſſio exterior auditionis Sacri præcepto eſt virtualiter nolitio auditionis, ideò mala.

men cognitione prohibitionis virtualiter eſt amor tranſgreſſionis, ideoque mala; ita ea omiſſio exterior, ad quam hîc & nunc vitandam tenebatur voluntas virtualiter, eſt amor externæ omiſſionis; aut ſi vis per terminos negatiuos eam explicare, eſt nolitio auditionis, ideoque æquiualenter eſt adhæſio ad rem malam aut receſſus à re bonâ. & in hoc conſiſtit tota eius malitia. Conſtet ergo totam malitiam illius peccati, quod per puram omiſſionem committitur, conſiſtere in ſolâ priuatione, & de illo non intelligi noſtram concluſionem.

Probat auctor peccatum commiſſionis conſiſtere in poſitiuo.

Ea ergo concluſio dupliciter poteſt probari; Primò, oſtendendo, non poſſe tale peccatum commiſſionis in priuatiuo conſiſtere; quod ſufficienter hucuſque præſtitum eſt; inde autem euidenter infertur, debere in poſitiuo conſiſtere, quia nullum datur medium. Secundò, poteſt directè & à priori probari hac euidenti ratione.

A priori.

Lex prohibens furtum vel odium Dei non exigit à me aliquid aliud, quàm carentiam odij vel furti; ergo non aliter violo iſtam legem, quàm
49 habendo ipſum odium vel voluntatem furandi; ergo tranſgreſſio huius legis formaliſſimè conſiſtit in poſitiuâ productione odij vetiti.

A ſimili.

Sicut ſi eſſet lex aliqua mandans tenebras formaliſſimè, illi opponeretur quis producendo lucem, quâ formaliſſimè illæ expelluntur; ergo cùm carentia odij, quæ eſt imperata, formaliſſimè tollatur per poſitiuam entitatem odij, neceſſum eſt, vt in hac formaliſſimè conſiſtat contrarietas cum lege, ergo & peccatum. Vbi aduerte, quod etiam ſuprà tetigi ſæpè, peccatum dici conſiſtere in priuatione rectitudinis debitæ; quia tamen hæc rectitudò debita eſt priuatiua, priuatio autem priuationis eſt aliquid poſitiuum, licet nomine videatur explicari per negatiuum, re tamen ipsâ in poſitiuo conſiſtere.

Sanctos Patres, qui videntur contrarij, pro ſe explicat.

Et fortè in hoc ſenſu locuti ſunt multi ex antiquioribus Patribus, vocantes peccatum negatiuum, non autem explicantes, an eſſet priuatiuum rectitudinis poſitiuæ, an priuatiuæ. quod oportet ponderare, vt noſcatur, an in ſe ſit verè priuatiuum, an verò poſitiuum.

Ex phyſicis ſuam concluſionem firmat.

Confirmo id ex phyſicis, quia mala reſpectiua, ſeu mala alteri ſæpè conſiſtunt formaliter in poſitiuo, ergo & moralia poterunt etiam in poſitiuo conſiſtere. Error v. g. eſt malus intellectui non ſolùm quia priuat ſcientiâ, ſed per ſuammet entitatem poſitiuam ſimiliter dolor, etſi non priuet delectatione, eſt malus. quæ eſt ſententia D. Thomæ, vt paulò pòſt oſtendo.

SECTIO QVINTA.

Quorumdam euaſiones præcluduntur.

50 RESPONDENT aliqui negando conſequentiam à malo phyſico ad morale, quia error & dolor ſunt mala alteri, ideoque poſſunt conſiſtere in poſitiuo, at peccatum eſt malum in ſe, ergo debebit conſiſtere in priuatione.

Aduerſarij dum volunt occurrere, inconſequenter loquuntur.

Sed quomodo hæc cohæreant cum dictis ab iiſdem auctoribus ego planè non video; ſuprà enim docuêre, odium Dei in ſe habere quidquid eſt neceſſarium ad odium Dei, ideoque in ſe eſſe bonum, & ſolùm eſſe malum, quia priuat ſubiectum actu, quem tenebatur habere. Hæc illi. Vnde ego infero, Ergo odium ſolum eſt malum alteri, & non in ſe; ergo ex hac parte poterit non ſecùs ac error in poſitiuo conſiſtere; quia ſicut odio deeſt perfectio, quæ eſt in aliis actibus bonis, ita errori deeſt perfectio, quæ eſt in ſcientiâ; & dolori deeſt ea, quæ in voluptate.

Ridicula quorumdam euaſio.

Secundò negant iidem auctores antecedens, dicuntque, dolorem ideò eſſe malum, quia priuat voluptate; & errorem malum, quia priuat ſcientiâ. Sed contrà Primò, quia ſaltem dabo aliam inſtantiam, vbi non ſit talis forma, quâ priuetur: magnus enim naſus eſt malus faciei, & cauſſat turpitudinem; rogo, quâ formâ poſitiuâ priuat? Videamus ad quid non inducit malè ſuſcepta doctrina. Reſpondent iidem, naſum ideò cauſſare turpitudinem in facie, quia impedit reſpirationem. Miratus ſum ſanè ſolutionem; & quidem ſi de paruo naſo id dixiſſent, poſſet fortè ſolutio tolerari: paruus enim reſpirationem impedire quodammodò poteſt, quia anguſtiores & minores habet feneſtras; at de magno non ſcio quâ id apparentiâ dicatur. Secundò, quis prudens iudicabit pulchritudinem, quæ in ordine ad aſpectum & viſum deſumitur, defœdari per eam impotentiam reſpirandi? Quid, quæſo, oculis cum vi reſpiratiuâ? 51
Numquid in ſtatuâ lapideâ magnus naſus impediet reſpirationem? Numquid atramentum defœdans frontem, vel macula alia naturalis impediet etiam reſpirationem? Hæc indigna ſunt vel impugnatione.

Reſpondent Tertiò, naſum magnum ideò eſſe malum, quia tollit pulchritudinem. Minùs malè; nam pulchritudo vt talis parum curat reſpirationem aut aliam actionem vitalem, vt dixi.

Alia reſponſio refellitur.

Contrà tamen euidenter, quia pulchritudo ea ex parte conſiſtit in negatiuo, id eſt, in eo quòd non habeat plus quàm proportio requirit; habere autem plus formaliſſimè eſt poſitiuum. Ecce abuſum harum vocum *tollere* ſeu *priuare*: tollere enim negatiuum re ipsâ eſt addere, ſicuti priuare priuatiuo re ipsâ eſt addere poſitiuum. Addo multa alia exempla ex artificialibus, in quibus ſæpè ſunt neceſſariæ aliquæ carentiæ, ex quarum defectu reſultat malum. Idem enim lapis, qui hîc & nunc nullam habet formam hominis, ſi immotus, nihil penitus poſitiuum accipiens ab Angelo, ablatione partium ſuperfluarum poliatur, conſtituet perfectam imaginem, quam antè non conſtituebat; ergo ratio ea imaginis conſiſtit inadæquatè in eâ carentiâ partium ſuperfluarum; ergo malum quâ parte imagini opponitur & impedit, ne ſit imago, conſiſtit in redundantiâ partium ſiue in poſitiuo.

Ratio ſtatuæ conſiſtit inadæquatè in carentiâ partium.

Dolor non poteſt dici malus, quia priuat voluptate, aliàs peior eſſet priuatio quàm dolor.

Contrà Secundò, quia ſi dolor eſſet malus, 52
quia priuaret voluptate, ſequeretur, illum non eſſe peiorem quàm carentiam voluptatis; imò ego dicerem, non tam malum, quia propter quod vnumquodque tale & illud magis tale; ſed dolor eſt malus præcisè, quia affert carentiam voluptatis, ergo hæc erit peior quàm ipſe dolor: hoc autem quis non videat falſum eſſe; carentia enim voluptatis non torquet ſicut dolor.

Ad ſequelam mala ſolutio.

Dices, Per dolorem radicatur magis ea carentia. Contrà Primò, quia quid eſt hæc maior radicatio? numquid iam recurrunt hi ad intenſionem Thomiſticam per maiorem radicationem eiuſ-

eiuſdem gradus, quam iidem alibi meritò reiecerant? Vehementer miror eos, qui per obſcuras phraſes confundunt res faciles.

Refutatur Secundò.

Contrà Secundò, quia magis radicatur ea priuatio per ſeipſam quàm per aliquid ab eâ diſtinctum. Quòd ſi tota malitia conſiſtit in carentiâ, quid mihi cum eâ radicatione? Contrà Tertiò, Ergo voluntas Dei efficax de non dandâ vmquam homini voluptate aliquâ torquebit intrinſecè magis hominem quàm dolor ipſe intrinſecus. Probo euidenter; quia magis radicatur in homine carentia voluptatis per volitionem efficacem Dei de numquam eâ dandâ, quàm per actum aliquem poſitiuum doloris tranſeuntem in me exiſtentem, qui intra ictum oculi perit. Neque conducit ad hoc, dolorem eſſe intrinſecum, voluntatem verò Dei extrinſecam; nam ſi in tantum torquet dolor intrinſecus, in quantum cauſſat voluptatis priuationem, parum eſt eſſe extrinſecam vel intrinſecam eam cauſſam, ſi æqualiter cauſſat priuationem; quis autem non videat abſurdiſſimum eſſe dicere, non grauiùs torqueri damnatos pœnis poſitiuis quàm torqueatur homo, quando caret voluptate?

Grauiùs torquentur damnati pœnis poſitiuis quàm homo priuatione voluptatis.

53 Quartò eam ſolutionem impugno, quia ego dicam, voluptatem non conſiſtere in poſitiuo, ſed in eo quod priuet dolore; ſicut illi dicunt, dolorem conſiſtere in eo quod priuet voluptate. Videamus quæ ratio poterit excogitari in fauorem ipſorum, quam ego pro me non poſſim inuertere. Dices, quia bonum conſiſtit in poſitiuo: hoc eſt, quod à me negatur; quæratur ergo aliunde ratio ſi poteſt. Conſtet ergo, malum alteri etiam phyſicum poſſe in poſitiuo conſiſtere, & conſequenter inde rectè inferri, à fortiori etiam morale, quod reſpectiuum eſt, poſſe in poſitiuo formaliter conſiſtere.

Reſpondetur ad D. Thomam.

Quintò idem reiicio ex D. Thomâ, quem hi auctores putant ſe in hac opinione ſequi: ille enim 1. 2. q. 29. agens de odio, cùm art. 1. in 1. argumento dixiſſet, *Ens in quantum ens eſt bonum, ergo non poteſt eſſe obiectum odij*; ſic reſpondet, *Ad primum dicendum, quod ens in quantum ens non habet rationem repugnantis, ſed magis conuenientis, quia omnia conueniunt in ente* (hoc eſt ſecundùm rationem genericam entis non eſt repugnans) *ſed ens in quantum eſt hoc ens determinatam habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; & ſecundum hoc vnum ens eſt odibile alteri, & eſt malum, & ſi non in ſe, tamen per comparationem ad alterum.* Hæc D. Thomas. Quæ clariſſimè totam noſtram doctrinam de malo phyſico & reſpectiuo continent. cumque peccatum etiam ſit malum reſpectiuum, rectè poterit in ratione aliquâ particulari & poſitiuâ entis conſiſtere. 54

Oſtenditur peccatum non conſiſtere in priuatione gratiæ habitualis.

Vltimò, ad reſpondendum argumento à nobis facto diceret aliquis, peccatum conſiſtere in priuatione gratiæ habitualis. Sed contrà Primò, quia priuatio gratiæ eſt pœna peccati, non ipſa eſſentia. Contrà Secundò, quia in purâ naturâ, vbi homo non eſſet eleuatus ad gratiam, poſſet peccare; & tunc non eſſet priuatio gratiæ, ergo. Contrà Tertiò, quia gratiæ priuatio eſt eadem, à quocumque mortali veniat; peccata autem ſunt diuerſa, ergo non conſiſtunt in eâ priuatione.

Quid ſit illud poſitiuum, in quo conſiſtit peccatum, variant Doctores. Vaſquez ponit in relatione rationis. Alij dicunt eſſe modum.

Quæ obiici poſſunt in contrarium, iam ſuprà ſoluta ſunt: nunc videbatur explicandum, quid ſit illud poſitiuum, in quo ea malitia conſiſtit. Quidam dicunt eſſe relationem quamdam rationis. ita Vaſquez ſæpè; qui tamen ſolùm differt à nobis in modo loquendi: quod enim nos dicimus denominationem extrinſecam, ipſe vocat relationem rationis, vt ſuprà notaui. Alij dicunt, conſiſtere in quodam modo realiter ſuperaddito actui; alij in relatione prædicamentali. Hi tamen facilè reiiciuntur, quia ſine vllâ prorſus neceſſitate talem modum aut relationem ſuperadditam confingunt; eo enim ablato, ſi maneat amor liber obiecti prohibiti, intelligo ſufficientiſſimè malitiam moralem.

Mens auctoris.

Ideò breuiſſimè dicendum, eam malitiam formaliſſimè conſtitui per entitatem poſitiuam amoris liberi de obiecto prohibito cognito vt tali; eo enim ipſo intelligo tranſgreſſionem liberam legis, & conſequenter malitiam. Quid autem ea omnia ſint, ſatis ſuperque toto hoc Tomo & in libris de Animâ, vbi de libertate extrinſecâ diſputaui, declaratum eſt. Et ſatis iam de conſtitutiuo formali malitiæ moralis.

DISPVTATIO VIGESIMAPRIMA.

Vtrùm bonitas & malitia inter ſe omnino repugnent; & an vna ex illis neceſſariò debeat conuenire omni actui libero, ſeu, an poſſint eſſe actus indifferentes.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm idem actus poſſit eſſe ſimul bonus & malus intrinſecè.

Status quæſtionis.

LOQVOR de bonitate & malitiâ intrinſecâ; nam actum poſſe eſſe bonum in ſe & malum extrinſecè ſeu denominatiuè ab actu imperante malo, aut ab vno bono & altero malo imperari, dicam ſectione ſequenti.

SVBSECTIO PRIMA.

Proponitur ratio dubitandi & affirmatiua ſententia.

1 DIXIMVS ſæpè, omnino repugnare eumdem actum ſimul eſſe bonum & malum, rationemque reddidimus ex communi principio inter omnes recepto: Bonum ex integrâ cauſſâ, malum ex quocumque defectu. Vel ergo actus

actus habet aliquod caput vnde malitiam ſumat, & tunc abſolutè erit malus; vel nullum habet defectum, & tunc erit ſimpliciter & abſolutè bonus: repugnat autem, vt ſimul habeat aliquem defectum, & careat omnibus; ergo repugnat vt ſimul ſit bonus & malus. Hæc ſæpè ſuppoſuimus vt certa; & verò ſine maiori examine multi ob prædictam rationem quæſtionem hanc relinquunt. Eſt tamen res magis dubia quàm appareat (vt benè notauit Pater Suarez diſput. 8. ſect. 1.) videtur enim in illo argumento æquiuocatio aliqua contineri. Nam ſi bonum & malum ſumantur ſecundùm denominationem abſolutam & ſimpliciter, per ſe notum eſt, non poſſe eſſe ſimul bonum & malum, iuxta principium allatum, quod bonum ſit ex integrâ cauſsâ, malum autem ex ſingulari defectu; ergo vt ſimpliciter dicatur bonus, debet carere omni defectu; vt verò è contrariò ſimpliciter dicatur malus, ſufficit ſi vel vnicum defectum habeat. Alius ergo ſenſus argumenti ſuprà facti eſt,

Repugnat actus bonus & malus intrinſecè.
Difficultatem hic latere benè notauit Suarez.
Ab auctore declaratur.

2 quòd non poſſit in actu reperiri aliqua partialis bonitas vera & propria ſimul cum malitiâ, licet fortè non ſufficiat, vt denominet totum actum abſolutè bonum. Exemplo res declaratur: Vt ho... abſolutè & ſimpliciter dicatur ſanus, neceſſariò debet carere febri, colicâ, podagrâ, vno verbo, omnibus morbis; ideoque non poteſt abſolutè & ſimpliciter dici ſimul ſanus & infirmus; non tamen propterea ſequitur, eo ipſo quòd verè infirmus ſit pedibus, non poſſe capite & manibus è contrario verè & propriè ſanum eſſe: ſimiliter vt ſubiectum denominetur ſimpliciter calidum, debet habere plures gradus caloris; ideò ſimul non poteſt abſolutè dici calidum & frigidum; non tamen propterea ſequitur, non poſſe id quod denominatur abſolutè calidum habere aliquos gradus veræ & propriæ frigiditatis. & ſic in multis alijs exemplis. Erit ergo in hoc ſenſu difficultas præſens valdè dubia, vtrùm actus, qui ex obiecto v.g. bonus eſt, quia amat expreſsè honeſtatem quà talem, poſſit, retentâ verâ eâ bonitate, ſimul fieri malus; vel quia ipſe hîc & nunc prohibetur reflexè à Deo; quod, vt ſæpè dixi, non repugnat; vel quia nocumentum aliud extrinſecum hic & nunc ſecum affert: vt ſi quis orans, quia vult exercere actum Religionis, aduertat tamen inde ſequi aliquod damnum proximi, cui non ſuccurrit, retineat in eo caſu totam bonitatem actus Religionis intra virtutem Religionis, & nihilominus contrahat malitiam aliquam contra charitatem proximi; ſiue tuoc temporis tantùm denominetur actus ille ſimpliciter & abſolutè malus, ſiue bonus & malus. quod parum nunc curo, quia videtur ad ſolum modum loquendi pertinere.

Dubitatur ergo hic, an actus ex obiecto bonus poſſit eſſe malus.

Recentiores illi (de quibus diſput. 11. ſect. 5.) docentes, quamlibet virtutem prohibere actus etiam alioqui ad ipſam pertinentes, eo ipſo quòd contra aliquam aliam virtutem reddantur mali, facilè ſe expedirent ab hac quæſtione, dicerentque, repugnare eam coniunctionem malitiæ & bonitatis. Cùm enim ea virtus Religionis (& ſic de ceteris omnibus) prohibeat etiam exceſſum qui fit contra alias virtutes, neceſſum eſt,

Quid aliqui recentiores ſentiant.

3 vt in prædicto caſu orare non ſolùm ſit contra charitatem proximi, ſed etiam contra ipſam virtutem Religionis; ergo non poteſt ibi manere non ſolùm bonitas abſoluta & ſimpliciter, ſed neque vlla alia in virtute Religionis aut cuiuſlibet alterius; quandoquidem eo ipſo quod detur in actu aliqua malitia moralis, omnes virtutes, ad quas poterat pertinere, illum prohibent, ergo omnibus illis aduerſatur; ergo non manet intra vllam bonus. Verùm quia hanc doctrinam vt improbabilem adderem, hîc ferè periculoſam reieci. Quis enim dicere audebit, hominem nihil penitus comedentem die ieiunij, ſi aduertat ſibi inde dolorem capitis ob debilitatem excitari, talem, inquam, fregiſſe ieiunium, & debere ſe accuſare in confeſſione, quòd non ieiunauerit? quia ergo hanc opinionem reieci ibi fusè, eam pro præſenti quæſtione inutilem iudico; tantùm oſtendo, quid illi conſequenter dicere in præſenti poſſent & verò deberent. Ea igitur ſingulari opinione reiectâ, ſententia quorumdam eſt, poſſe aliquem actum habere bonitatem moralem ex obiecto, & ſimul eſſe ex aliquâ circumſtantiâ malum. Pro eâ ſtare videtur D. Thomas hîc quæſt. 18. art. 4. ad 3. vbi ait, rectè ſtare vnam bonitatem in actu ſine aliâ, ex obiecto v.g. ſine bonitate ex circumſtantiis; licet addat S. Doctor, eo ipſo actum illum non futurum ſimpliciter & abſolutè bonum. quod pertinere videtur ad primum ſenſum quæſtionis à nobis propoſitum. Caietanus id clariùs docet 2. 2. quæſt. 33. art. 2. ad 3. Fundamentum huius ſententiæ eſſe poteſt, quia illæ duæ bonitates ſunt inter ſe valdè diuerſæ: quid ergo vetat, vnam ſine aliâ reperiri poſſe? Confirmatur, quia ratione bonitatis vt ſic id non repugnat; nam in bonitate naturali, v. g. in ſanitate & pulchritudine, id ſæpè contingit, vt ſuprà diximus; ergo etiam in bonitate morali poterit idem contingere, quia nihil 4
ſpeciale eſt quod id impediat: illud enim principium, Bonum ex integrâ cauſsâ, malum ex quocumque, &c. etiam habet locum in bonitate naturali; & tamen ibi non obſtat, ergo neque in bonitate morali obſtabit.

Illorum doctrina nequit ſuſtineri.
Actus bonus ex obiecto poteſt ex circumſtantia fieri malus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinatur ſententia Patris Suarez.

PROPTER hæc Pater Suarez valdè probabilem putat eam ſententiam, diſtinguitque varios illius ſenſus. Primus eſt, an poſſit actus eſſe bonus ex ſubſtantiâ obiecti, malus verò ex circumſtantijs eiuſdem obiecti; v. g. an poſſit quis velle comedere temperatè propter honeſtatem illius comeſtionis, ſimulque comedere in templo, eſto ea circumſtantia eſſet mala. Secundus, an poſſit eſſe bonus ex obiecto, & malus ex circumſtantijs ipſius actus; quia v. g. actus eſt prohibitus in ſe, vel ex ſe cauſſat aliquem malum effectum, ratione cuius redditur malus. Tertius, an poſſit eſſe malus ex obiecto materiali ſeu medio, & habere bonum finem. Quartus, an poſſit è contrario bonus eſſe ex medio & malus ex fine. Hi tamen vltimi duo ſenſus, meo iudicio, non ſunt ad rem præſentem, & alibi à nobis tractati. Si enim ſermo ſit de fine extrinſeco ratione actus imperantis, dixi agens de circumſtantijs, poſſe actum malum imperare

Suarez quatuor modis explicat prædictam ſententiam.
Duo non faciunt ad rem præſentem.

5 imperare actum bonum, qui tunc denominabitur malus ab imperante; at ea malitia non eſt intrinſeca, de quâ ſolâ hîc agimus, vt initio ſectionis notatum eſt: ſi verò loquamur de fine intrinſeco, qui per actum attingatur, ſuprà agens, quomodo intentio & electio accipiant bonitatem & malitiam à fine & medijs, dixi neceſſariò totum actum vitiari, ſi vnum ex illis duobus obiectis malum ſit; quia tunc duo illi reſpectus ſunt identificati inter ſe, & conſequenter non poteſt vnus non infici ab alio. Quæſtio ergo tota præſens reducetur ad duos primos ſenſus, quia in illis duæ illæ bonitates, aut bonitas & malitiæ ſunt inter ſe realiter diſtinctæ.

Hic ergo quæritur, an actus ex obiecto bonus poſſit eſſe malus ex circumſtantijs eiuſdem obiecti vel actus.

Suarez vtroque ſenſu negat. Eius fundamentum Primum.

In vtroque ergo ſenſu P. Suarius putat probabilius, non poſſe coniungi malitiam & bonitatem. Non in primo, quia ſi homo debet habere aliquam bonitatem honeſtam in actione, neceſſum eſt, vt amet obiectum quà honeſtum eſt; quomodo autem apprehendi poteſt honeſtas in obiecto, quod à circumſtantijs defœdatur? quod ſi dicas, Erit honeſtas intra virtutem v. g. Religionis, quia Deum colit cultu debito, etiamſi inde ſequatur damnum contra proximum, & ſit ex circumſtantijs contra charitatem, inſurgit Suarez; nam etiam virtus Religionis inclinat ad actum abſolutè honeſtum vndique, ergo ſi videat eſſe inhoneſtum, etiamſi id proueniat ex oppoſitione cum aliâ virtute, non inclinabit Religio hîc & nunc ad eum actum; ergo non manebit bonus intra virtutem Religionis.

6 *Secundum.* Secundò argumentatur, quia de ratione honeſtatis in communi eſt, vt habeat omnes conditiones neceſſarias, vt ſit honeſtas, ergo vt careat omnibus circumſtantijs, quæ poſſent illum actum defœdare; ergo non poteſt eſſe vlla honeſtas particularis, quæ ſimul aliunde admittat malitiam aliquam. Confirmatur, quia omnis honeſtas debet regulari per prudentiam, prudentia autem neceſſariò excludit omnia mala etiam accidentalia, ergo quia prudentia maximè reſpicit omnes circumſtantias; ergo non poteſt bonitas manere vbi eſt aliqua malitia.

Probat quoad ſecundum ſenſum.

Quoad ſecundum verò ſenſum, quòd ſcilicet actus bonus ex obiecto non poſſit ſimul reddi malus, ex eo quòd in ſe prohibetur, probat inde P. Suarez, quia ſi actus circa illud obiectum prohibetur, ergo conſequenter obiectum illud non eſt conueniens homini reſpectiuè ad illum actum, ergo iam non poterit amari quà honeſtum. Secundò, quia ad eliciendum actum virtutis per ſe honeſtum ex obiecto, neceſſum eſt prudenter iudicare, illum hîc & nunc eſſe vndique honeſtum; ergo ſi in ſe prohibeatur, non poteſt retinere honeſtatem ex obiecto.

Auctori non ſatiſfacit. Inſtat Primò.

Ego hæc Patris Suarez fundamenta non iudico ſufficientia. Non primum, quia videtur pati inſtantiam in bonitate phyſicâ; nec aſſignatur differentia inter vnam & alteram. Sicut enim docet Suarez, bonitatem moralem vt ſic, prout abſtrahit ab hac & illâ in particulari, petere, vt illi nihil deſit; ita etiam dicam ego, bonitatem phyſicam vt ſic petere, ne illi quidquam deſit; ergo non magis repugnabit coniungi bonitatem aliquam moralem particularem in vno genere cum malitiâ aliquâ morali ex alio

7 capite, quàm non repugnat hominem eſſe ſanum in capite, in manibus verò infirmum, aut habere oculos abſolutè pulchros, & ſimul frontem turpem, ſiue tunc dicatur abſolutè pulcher ſiue non. quod pertinet ad quæſtionem de nomine, vt ſuprà cum eodem Suario notauimus. Quod de prudentiâ dicitur, eodem modo poteſt impugnari; nam prudentia poteſt eſſe & partialis & totalis. Partialis eſt, quæ dictat ea quæ ſunt neceſſaria. Vt actus Religionis v. g. non habeat vllum vitium contra eam Religionis virtutem, quæ prudentia vt ſic, nihil dictat de vitijs eius actionis contra alias virtutes; id enim debet dictari à prudentiâ, prout reſpicit alias etiam virtutes. Hoc ſuppoſito dici poſſet, illum actum, ſicut ſolùm eſt bonus intra virtutem Religionis, ita intra illam gubernari prudentiâ eâ partiali ad eam virtutem pertinente; & ſicut eſt malus ex circumſtantiâ contra aliam virtutem, ita etiam deeſſe illi directionem prudentiæ, quatenus reſpicit aliam virtutem.

Inſtat Secundò.

Suarez malè dicit, omnem virtutem dictare, vt ſuus actus fiat honeſtè ex omni capite. Relabitur in doctrinam quam antè reiecerat.

Secundò, quod Suarius indicat quamlibet virtutem dictare, vt ſuus actus fiat honeſtè ex omni capite, videtur eſſe falſum, & relabi in doctrinam recentiorum, de quibus initio ſectionis; quòd ſcilicet quælibet virtus prohibeat in ſuo actu omnem oppoſitionem cum alijs virtutibus; vnde illi (& quoad hoc ſatis conſequenter) intulêre, ieiunare quando nocet ſanitati aut alteri rei maioris momenti, eſſe peccatum contra virtutem ipſam ieiunij. A quâ doctrinâ ſicut valdè alienum cenſeo Patrem Suarez, ita non puto ipſum in præſenti poſſe eâ vti ad probationem ſui intenti. 8

Primò docet, dum prohibetur v. g. amor Dei, Deum non eſſe obiectum honeſtum reſpectiuè ad actum.

Faciliùs adhuc reijcitur quod circa ſecundum ſenſum docet, ſcilicet, dum prohibetur v. g. actus amoris Dei, iam ipſum Deum in ſe non eſſe obiectum honeſtum reſpectiuè ad actum; hoc, inquam, reijcitur, quia vel doctrinam continet falſam; cùm quantumuis mihi ob alias cauſſas prohibeatur ne amem Deum, Deus tamen in ſe tam maneat perfectus, ſanctus, &c. quàm anteà; & eamdem bonitatem amabilem retineat quam priùs. Vel certè ea propoſitio facit hunc ſenſum, Prohibetur Deus quoad amorem; cuius ſenſus loquendo clarè hic eſt, *Prohibetur amor Dei.* Et vt res clariùs intelligatur, demus prohiberi mihi à Deo, ne habeam vllum actū reflexum, quo imperem amorem Dei, ipſum tamen amorem mihi permitti, imò mandari; quis negabit, amorem illum eſſe mihi ſimpliciter bonum, etiamſi imperium reflexum, ſeu volitio illius ſit à Deo mihi prohibita? & tamen tunc in eo ſenſu dici poſſit, *Amor ille reſpectiuè ad imperium reflexum eſt mihi prohibitus:* quod per terminos claros nihil aliud ſonat, quàm, imperium illius amoris eſſe prohibitum; de quo puncto etiam egi ſuprà contra P. Suarium; ergo tunc poterit manere ſufficiens in obiecto bonitas, quæ ametur, etiamſi amor ſit in ſe prohibitus; ergo ex eo capite non repugnat, actum illum amare bonitatem quà talem, etiamſi ipſe in ſe, quia prohibitus, dicatur malus. Ratio à priori, quia ille amor non ſe reflexè amat, ſed aliud à ſe, nempe Deum; at Deus bonus eſt, licet actus malus; ergo totum quantum obiectum illius actus eſt bonum, honeſtum, &c. ergo in illo inuenit actus honeſtatem, quam amet etiam vt talem.

Amor Dei eſſet bonus, etſi imperium illius prohiberetur.

Quod

Quod de neceſſitate prudentiæ pro hac circumſtantiâ dicitur, eodem modo explicari poteſt ſicut in primo ſenſu explicatum eſt. Vides ergo, meritò eumdem Patrem Suarez dixiſſe, contrariam opinionem eſſe probabilem, cùm argumenta, quæ contra illam affert, non ſint efficacia.

SVBSECTIO TERTIA.

Eadem ſententia Patris Suarez aliter probatur.

Adhuc ſtat, actum bonum ex obiecto poſſe eſſe malum ex circumſtantiâ.

Adhvc tamen iudico probabiliorem longè eam ſententiam; pro cuius probatione ſuppono, etiamſi in aliquo toto, vbi ſunt partes realiter diſtinctæ, non repugnet vnam eſſe bonam, alteram malam; vt in exemplis ſuprà poſitis de ſanitate & pulchritudine manifeſtè conſtat; quia quandocumque denominationes, quæ alioquin videntur contrariæ, comparantur reſpectu diuerſorum, iam eo ipſo omnem ſuam amittunt oppoſitionem: quid enim vetat, oculos eſſe formoſos, & naſum turpem, vel è contrario; caput item ſanum, pedes infirmos? licet, inquam, hæc ita ſint, quando tamen comparatio fit reſpectu vnius rei indiuiſibilis, non videri poſſibile vt illa ſit bona ſimul & mala ſubiecto, conueniens & diſconueniens eidem ſubiecto: repugnat enim, eumdem gradum caloris v. g. benè afficere & eſſe conuenientem ſubiecto, & eſſe diſconuenientem eidem ſubiecto ſimul & ſemel, & pro eodem loco: id enim
10 quod eſt inconueniens reſpuitur à ſubiecto, quod conueniens eſt, appetitur ab eodem; non poteſt autem eadem res ſimul & ſemel reſpui à ſubiecto & appeti, niſi, vt dixi, ſecundùm diuerſas partes.

Res indiuiſibilis non poteſt eſſe bona & mala eidem ſubiecto, ſic verè diuiſibilis.

Dices, Idem hauſtus aquæ v. g. poteſt hîc & nunc verè eſſe conueniens bonum, quia extinguit in eo ſitim, quâ affligebatur valdè; & ſimul malus, quia cauſſat illi colicam; ergo mala eſt ſuppoſitio facta. Reſpondeo Primò, eam malitiam & bonitatem iam ſumi quaſi reſpectu diuerſorum obiectorum, & ſtomachi & ventris. Secundò reſpondeo, aquam non eſſe per ſe formaliter bonam & malam, ſed efficienter, quia cauſſat diuerſos affectus: non eſt autem vlla repugnantia in eo, quòd eadem cauſſa poſſit producere vnam rem bonam, alteram malam: at quòd ipſa formaliter & per ſe immediatè ſit conueniens & diſconueniens eidem ſubiecto ſimul, non videtur poſſe intelligi.

Aqua efficienter eſt bona & mala, non formaliter.

Dices Secundò, Omne peccatum eſt conueniens phyſicè & diſconueniens moraliter eidem ſubiecto. Reſpondeo, eam conuenientiam eſſe in diuerſo planè genere, ideoque non pugnare inuicem; ego autem loquor in præſenti vel in eodem genere phyſico, vel in eodem morali: maior autem eſt oppoſitio bonitatis cum malitiâ intra idem genus, quàm ſi vna ſit in vno genere, altera in alio.

Peccatum eſt bonum & malum eidem ſubiecto in diuerſo genere.

Secundò ſuppono, Si conſideremus actum malum quatenus vt talis prohibetur à Deo, facilius longè aſſignari poſſe eam repugnantiam; nam repugnat, à Deo eumdem indiuiſibilem actum hîc & nunc prohiberi, & eumdem hîc
11 & nunc mandari aut ſuaderi; repugnant verò ideò ea duo reſpectu eiuſdem omnino rei, quia denotant voluntates planè contrarias. Atqui omnis actus malus à Deo prohibetur, ſeu omnis malitia à Deo prohibetur; omnis bonitas à Deo approbatur ſeu ſuadetur, aut ſaltem ſuaderi poteſt; ergo repugnat, vt in eadem re indiuiſibili ſit ſimul bonitas & malitia, quæ ſuadeatur, & quæ ſimul & ſemel prohibeatur.

Repugnat, actum malum quà prohibitum eſſe ſimul bonum.

Suppono Tertiò, Quando ex circumſtantiâ ſiue tenente ſe ex parte actus ſiue ex parte ſubiecti redditur malus actus ille, qui ex obiecto erat alioqui bonus, non eſſe in eo actu duas partes, quarum vna ſit bona, altera ſit mala; & quarum vna poſſit à Deo prohiberi hîc & nunc, & altera mandari, aut approbari: non enim in eo actu eſt vna pars realiter aut etiam ratione diſtincta, quæ reſpiciat obiectum honeſtum vt tale; & altera, quæ reſpiciat circumſtantias eas malas tenentes ſe ex parte obiecti, aut quæ à Deo prohibeatur, quando reflexè Deus illum actum prohibet: eadem enim indiuiſibilis entitas, quæ amat honeſtatem, quam noſcit hîc & nunc malâ circumſtantiâ veſtitam, amat eo ipſo virtualiter eam malitiam repertam in circumſtantiâ, quia, vt ſupponimus ex dictis ſuprà, nullus modus eſt ibi ſuperadditus re aut ratione, qui præcisè ſit reſpectus ad eam circumſtantiam. Idem eſt, quando circumſtantia tenet ſe ex parte actus, quia à Deo reflexè prohibetur; vbi clarius conſtat, totum illum actum, & totum illum reſpectum ad honeſtatem quà talem prohiberi à Deo reflexè; ergo non ſunt in eo actu duæ partes, quarum vna ſit prohibita & mala, alia verò à Deo imperata, aut perſuaſa tamquam bona; ſed ſi ſuaſio & diſſuaſio con- 12
iungantur, debere in eamdem indiuiſibilem partem coire. quod, vt ex primâ ſuppoſitione conſtat, videtur impoſſibile.

Eadem indiuiſibilis entitas reſpicit obiectum bonum & circumſtantiam malam: ſiue circumſtantia ſit ex parte obiecti ſiue actus; vt v. g. Dei prohibitio.

Hinc breuiter formo probationem eius ſententiæ: Eadem indiuiſibilis entitas non poteſt reſpectu eiuſdem hominis ſimul & ſemel prohiberi & mandari aut ſuaderi; ergo non poteſt verè eſſe mala & bona ſeu habere bonitatem & malitiam, ſiue abſolutè ſolùm denominetur mala ſiue ſolùm bona; quia iam ego non facio vim in denominatione totali, ſed in puncto prohibitionis & ſuaſionis realis; quæ nullo modo poſſunt verè reſpectu eiuſdem hîc & nunc reperiri; quidquid ſit de denominatione totali, quam, vt dixi, nihil penitus curo.

Oſtenditur inde, non poſſe eumdem actum eſſe bonum & malum.

Fortè dices Primò, Bonitas & malitia non deſumitur in ordine ad Dei prohibitionem & ſuaſionem, ergo malè ex prohibitione & ſuaſione oſtenditur repugnantia bonitatis & malitiæ. Reſpondeo Primò, à me ſuprà dictum eſſe, Etiamſi, loquendo de primâ & radicali malitiâ, ea non deſumatur à prohibitione Dei, loquendo tamen ordinariè & ratione proximæ malitiæ non poſſe negari, quin ab eâ prohibitione Dei illa deſumatur, bonitas verò vel à præceptis vel à conſilijs. Imò addo, ſi loquamur de malitiâ, quæ peccatum mortale vt tale ſeu offenſam Dei conſtituit, neceſſariò eam ſumi à diuinâ prohibitione. Secundò reſpondeo, Eſto malitia & bonitas non deſumatur ex approbatione aut reprobatione Dei, certum tamen
eſſe, poſſe ſaltem ad omnem malitiam ſequi 13
prohibitionem Dei & ſuaſionem ad omnem boni-

Solutio aliquorum inefficax.

bonitatem; igitur ſi probo, non poſſe Deum ſuadere ſimul & prohibere hunc actum, rectè probo à poſteriori, in eo non eſſe ſimul bonitatem & malitiam.

Dices Secundò, Neceſſariò debemus fateri, eamdem numero rem poſſe à Deo ſimul prohiberi & imperari, ergo fundamentum à me poſitum omnino ruit. Patet antecedens; nam quando imperatur auditio exterior Sacri, ſi ſimul quis illam auditionem ordinet ad malum finem, eſt prohibita iam etiam eadem auditio; non enim licitum eſt eam velle vt medium ad rem malam; ergo ſimul & ſemel prohibetur & ſuadetur ea auditio.

Dum ordino opus bonum ad malum finem, tum præcisè finis à Deo prohibetur.

Reſpondeo facilè, in eo caſu auditionem externam non prohiberi, ſed præcisè ſuaderi à Deo; nam tunc temporis ſolùm prohibetur amor eius mali finis, & ordinatio illius externæ auditionis ad illum finem: quæ ordinatio diſtincta eſt realiter ab ipſâ auditione. Conſtet ergo ex dictis, non poſſe eumdem indiuiſibilem actum retinere veram bonitatem & honeſtatem moralem, & ſimul reddi malum vel ex circumſtantiâ tenente ſe ex parte obiecti, vel ex parte actus ipſius.

Quia in toto phyſico ſunt partes, poteſt ſecundùm vnam eſſe bonum, malum ſecundùm alteram.

Ad rationem dubitandi ſuprà poſitam de bonitate phyſicâ reſponſum eſt ſufficienter, ibi eſſe partes realiter diſtinctas; quarum vna bonitatem, altera malitiam retinet; vnde non deducitur argumentum contra nos; agimus enim de re omnino indiuiſibili, in quâ talis capacitas bonitatis & malitiæ ſimul omnino repugnat.

SVBSECTIO QVARTA.

Noua quædam obiectiones.

14 *Obiectio Prima.*

OBICIET quis Primò: Si quilibet defectus poteſt abſolutè totam bonitatem actus impedire: ergo ſi quis tempore iubilei ad Indulgentias obtinendas oret, ita vt capiti noceat oratio, iam eo ipſo illa erit mala venialiter, & conſequenter non valebit ad conſequendas eas Indulgentias. quod videtur abſurdum.

Solutio.

Reſpondeo, Si Pontifex non petijt vt ea oratio eſſet omnino bona, poſſe adhuc obtineri Indulgentias per illam orationem venialiter ex illo capite malam; nam in materiâ de Pœnitentiâ Deo dante probabo, poſſe per actum venialiter malum ſatisfieri conditionibus à Pontifice requiſitis ordinariè loquendo. Quòd ſi Pontifex petijſſet vt oratio eſſet vndique bona, tunc concedo ſequelam obiectionis; nego autem vllum in conſequenti eſſe abſurdum.

Secunda non tangit præſentem difficultatem.

Secundò obijcies: Si nimia orationis intenſio noceret capiti, neceſſariò deberet actus ille eſſe ſimul bonus & malus: malus, quia nocet, vt ſupponimus; bonus, quia actus ille non nocet ſecundùm ſe totum, ergo adhuc retinet bonitatem. Reſpondeo, difficultatem hanc non eſſe è re noſtrâ: ſi enim vna pars eſt bona, altera mala, ſeu aliqui gradus eius orationis ſunt boni, ſalua eſt tota noſtra præcedens doctrina, ſcilicet eumdem indiuiſibilem actum non poſſe eſſe ſimul bonum & malum: hìc enim non ponitur indiuiſibilis, ſed diuiſibilis, & ſecundùm vnam partem bonus, ſecundùm alteram malus. quod autem totus maneat bonus, & totus malus, non euincet vlla obiectio.

Diſcutiendum tamen eſt (licet non obligemur ad id ratione præcedentis doctrinæ) quomodo ille actus ſit bonus & malus. 15 *Examinatur, quomodo actus intenſus poſſit eſſe bonus & malus. Quid ſentiant ponentes heterogeneitatem graduum.* Putaret fortè quis, in ſententiâ de gradibus heterogeneis poſſe dici illos gradus priores, quia non nocent capiti, eſſe purè bonos, ceteros purè malos: ſunt enim illi primi naturâ ſuâ independentes à ſecundis, hi verò è contrario ab illis pendentes; vnde videtur inferri, illos priùs naturâ productos, & vt ſic non nocere capiti, totumque nocumentum à ſuperuenientibus incipere; & ideò recentiores quoſdam, qui heterogeneitatem adſtruunt, non docuiſſe conſequenter, omnes ſimul gradus naturâ produci, & inde omnes eſſe malos. Cenſeo tamen Primò, moraliter loquendo, non poſſe doctrinam hanc defendi; nam quidquid ſit de independentiâ eorum primorum graduum à poſterioribus, certum illud videtur, voluntatem non habere tunc temporis duas quaſi determinationes diſtinctas ſuæ libertatis, vnam priorem alterâ, ſed vnico quaſi ſimul impetu in omnes illos gradus prodire; alioquin ſi ſimul efficeret octo gradus intenſionis, deberet habere octo determinationes, vnam alterâ priorem; imò ſi gradus illi conſtent partibus diſtinctis, adhuc deberet habere alias partiales determinationes, vnam alterâ priorem. quod eſt abſurdum. Nec ratio allata quidquam probat, quia ea independentia ſufficit quidem, vt voluntas poſſit primos efficere priùs quàm ſecundos, ſi vellet; at non inde cogitur priùs hos velle quàm alteros; poteſt enim pro ſuo libitu æquè citò ſe ad omnes determinare: ſicut licet poſſim duobus actibus dicere, Petrus, Paulus; poſſum tamen vno actu dicere æquè primò, Duo hi homines: ergo in 16 *Per illos non euadens.* præſenti per heterogeneitatem graduum nihil videtur explicari; ergo difficultas æqualis eſt in vtraque ſententiâ, videturque neceſſariò concedendum, cùm omnes ſimul producantur, & nec ſoli vltimi defatigent, nec ſoli primi, omnes futuros malos. quod eſt abſurdum.

Secundò ea doctrina inde reijcitur; nam licet concedamus priores illos gradus fuiſſe productos realiter ante vltimos, adhuc tota difficultas maneret: non enim tunc nocent ſanitati illi ſecundi ſoli, ſed omnes ſimul: da nouos illos produci, antiquis deſtructis, certè capiti non obeſſent; ergo non ſola vltimorum productio nocet, ſed ea ſimul cum volitione perſeuerandi in prioribus; quia non nocent illi vltimi quà tales, ſed quà ſimul cum prioribus conſtituunt vnum, vt ſic dicam, pondus maius quàm poſſit commodè ſuſtinere voluntas; ergo omnes illi debebunt tunc reddi mali: an autem per ſolam prioritatem naturæ inter eos poſſit id explicari, dicam paulò pòſt. Ideò alius reſponderet, Etiamſi homo non ſciat qui ſint priores, & qui poſteriores, tamen quatuor ex illis placere Deo, diſplicere alios quatuor. Sed contrà Primò, *Aliorum reſponſiones æquè inanes.* quia iam oſtendi, omnes propriè nocere. Contrà Secundò, quia non eſt maior ratio de his quàm de illis; nec poteſt ad Deum recurri: non enim eſt in poteſtate Dei dicere, *Hi potiùs quatuor quàm illi ſint peccatum:* eſſe enim peccatum vel opus meritorium habent actus ex ſe, non ab approbatione Dei ſubſequente. Nec poteſt item dici, vnum ex illis eſſe vagè peccatum; quia

quia non poteſt à parte rei peccatum vagè exiſtere, aut non ſciri à Deo, quod illud ſit in particulari.

Difficultas hæc eſt communis alijs materijs. Exemplo id oſtenditur.

Difficultas hæc communis eſt ad alias materias. V. g. ſi ſuperior aut dominus imperet alicui, Da vnum florenum tantùm in eleëmoſynam; ſubditus autem vel ſeruus ſimul & ſemel per duos actus diſtinctos vellet date duos; quis illorum actuum eſſet malus? an verò etiam ambo? & quidem quoad malitiam attinet, de re ipsâ non poteſt eſſe difficultas: ſiue enim vterque actus dicatur peccaminoſus, ſiue vnus tantùm, ille homo tunc non habet aliam malitiam, nec aliam promeretur pœnam, quàm ſi contra
17 voluntatem domini vnum florenum expendiſſet: non enim ille peccat furto duorum, cùm ad vnum habeat licentiam, vt ex terminis patet. Et licet ambo actus dicantur mali, non tamen debet dici quilibet malus malitiâ adæquatè vnius floreni, ſed medij quaſi æquiualenter, vt ex vtroque integretur malitia furti vnius floreni.

Ad exemplum reſpondet auctor.

Secundò tamen dico, in eo caſu neceſſariò ab operante vel applicari licentiam ad vnum determinatum florenum, & tunc volitionem ad illum terminatam eſſe bonam, alteram verò eſſe malam; vel certè vnico actu amari vtramque floreni donationem, & ſic eam volitionem abſolutè eſſe malam; malitiâ tamen furti vnius tantùm, ob rationem paulò antè dictam.

Reſpondet ad punctum difficultatis de intenſione.

Ad gradus verò intenſionis, de quibus eſt præcipua difficultas, reſpondeo, in nobis non habere locum (vnde fruſtrà in hac difficultate multi defatigant caput.) Ratio eſt meo iudicio manifeſta; nam antequam homo ſe determinet ad eam intenſionem, non poſſumus dignoſcere, quanta intenſio ſit nobis nocitura, quanta verò non, imò nec quidem, an ſit abſolutè nocitura; ſed id Primò notamus in ipsâ continuatione actus, vnde tunc prima actus boni productio fuit bona & meritoria; ſolumque circa continuationem eſt tota difficultas; in eâ autem, quando homo ſe reflectit, *Tibi nocet continuare actum cum tantâ intenſione*, ſi loquamur in ſententiâ negante puram omiſſionem liberam, nulla videtur eſſe difficultas; quia debet tunc dicere voluntas, vel, *Volo adhuc eam intenſionem*, vel expreſsè dicere, *Eam nolo:* ſi dicat primum, illa reflexa volitio erit mala, actus verò ipſe intenſus non erit formaliter liber, quia imperatus
18 eſt determinatè pro eo inſtanti; & conſequenter non habebit aliam malitiam quàm à reflexâ volitione eam intenſionem imperante. Si verò dicat ſecundum, & intenſionis eius maioris omiſſio imperetur, nullum penitus erit peccatum; ideoque ceſſabit tota obiectionis difficultas.

Solutio generalis pro omni ſententiâ de purâ omiſſione.

Verùm, quia adhuc in eâ ſententiâ non eſt neceſſaria volitio reflexa omnino efficax & tollens libertatem actui imperato, oportet aliter ei difficultati reſpondere, ſiue negemus poſſibilem puram omiſſionem, ſiue illam concedamus; quia ſuppoſitâ eâ ſolùm inefficaci reflexâ volitione, iam oportet oſtendere, qui ex illis gradibus ſint boni, qui mali: in ipſo autem imperio certum eſt, puram eſſe malitiam, quia per modum vnius obiecti voluit totam illam intenſionem, quæ mala eſt. Ergo ad vniuerſalem ſolutionem pro omni opinione dicendum eſt, Etiamſi homo ipſe poſſet inter primos & ſecundos gradus per cognitionem diſtinguere, & vellet dicere, Hi quatuor primi ſunt boni, quia non nocent ſanitati; hi verò ſecundi ſunt mali, non poſſe tamen euadere per hoc obiectionem: iam enim oſtendi, neque ſolos vltimos neque ſolos primos eſſe nociuos, ſed ex omnibus illis ſimul ſumptis fieri pondus vnum, quod nimiùm grauat voluntatem; vt in bilance ſi additur pondus aliquod, non eſt cenſendum illud nouum pondus præcisè inflectere bilancem, ſed illud ſimul cum priori; ideoque & prius ſeparatum à ſecundo, & ſecundum à priori non cauſſabit illum effectum. Vnde concluditur, eo tempore totam illam intenſionem eſſe abſolutè malam, quia damnum illud à totâ eâ prouenit.

Replica.

Replicabis, Poſſet concipi, voluntatem priùs naturâ elicere quatuor gradus, quos noſcit non eſſe nociuos, eo autem ipſo in eo priori illam benè mereri & placere Deo; deinde verò in poſteriori naturæ elicere alios quatuor gradus, per quos videt ſibi cauſſandum dolorem, ergo
tunc ſoli hi ſecundi erunt mali. Patet conſe- 19
quentia, quia, cùm in priori naturæ quatuor illi fuerint boni, repugnat, vt iam reddantur mali; non enim vnus idemque actus in eodem inſtanti reali poteſt eſſe ſimul bonus & malus; & tamen etiam in eo caſu non nocerent homini ſoli quatuor vltimi; ergo doctrina immediatè tradita, quòd ſcilicet omnes illi ſint mali, quia omnes ſimul nocent, non poteſt ſuſtineri.

Solutio.

Reſpondeo, Eſto nocumentum phyſicum ab omnibus illis ſimul ſumptis proueniat, non reddi tamen vitioſos in prædicto caſu niſi quatuor vltimos, quia primi ſupponuntur prodiiſſe ex voluntate omnino bonâ; ſecundam verò volitionem ideò tunc eſſe malam, quia aduertens (ſuppoſitâ iam priorum exiſtentiâ, quam ipſa non poteſt impedire) nouos hos gradus nocere, amauit interpretatiuè ſola illa totum damnum, quod prouenit tam à primis quàm à ſecundis: quod damnum non fuit voluntarium priorum productioni, quia tunc non præuidebatur. Nos verò in doctrinâ paulò antè traditâ ſolùm fuimus locuti, caſu quo ſimul naturâ omnes illos gradus produxiſſet voluntas; eo enim ipſo diximus, non poſſe primos quatuor bonos eſſe, & alios malos, ſed debere omnes æqualiter eſſe malos: id quod habet etiam locum, quando quatuor illi priùs tempore producti ſunt, iuxta dicta ſuperiùs; ſi tamen ſimul naturâ in ſecundo inſtanti reali producantur; tunc enim in priori inſtanti quatuor illi fuêre boni, in ſecundo verò iam ſunt mali: voluntas enim ſe æquè immediatè in eo inſtanti ad omnes determinat, aduertens nocumentum illud, quod ab omnibus prouenit.

Replica Secunda.

Replicabis tamen Secundò, Ergo homo tunc priuabitur omni merito: id quod videtur ab-
ſurdum, cùm media pars eorum graduum non 20
ſit nociua.

Solutio.

Reſpondeo conceſsâ ſequelâ, negando verò conſequens eſſe abſurdum; nam licet ſeorſim illi quatuor gradus non nocerent, eo tamen ipſo quòd à voluntate coniungantur alijs, cum quibus omnes nocent, fiunt omnes formaliter mali: ſibi ergo tunc voluntas damnum illud imputet, quòd cùm potuiſſet & Deo & ſanitati ſatisfacere, vtrumque neglexit inutiliter laborando. Et ſatis de eâ intenſione.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm idem actus poſſit eſſe ſimul bonus & malus extrinſecè.

Quid de bonitate & malitiâ denominatiuâ.

PRæcedenti ſectione ſolùm egimus de bonitate intrinſecâ, iam de extrinſecâ & denominatiuâ, quæ conuenire poteſt tam actioni externæ quàm ipſi etiam interiori actui voluntatis, quando reflexè imperatur; tunc enim ſortitur quodammodò rationem actus externi. De his igitur

Conclvsio ſit: Poteſt vnus idemque actus habere ſimul bonitatem & malitiam, ſiue vtraque ſit extrinſeca, eò quòd ſimul & ſemel à duobus actibus imperetur, ab vno bono, altero verò malo: ſi v. g. quis ob finem audiendi Sacrum & ſatisfaciendi præcepto, & ſimul ob finem placendi vanè hominibus, imperet viam in templum; ſiue bonitas ſit intrinſeca & malitia extrinſeca; quod idem intelligendum eſt à fortiori, ſi ea actio exterior procedat à diuerſis perſonis, ab vnâ benè operante, ab aliâ verò malè. Quæ fuit ſententia Almaini Tractatu primo Moralium capite 12. & inter recentiores eſt communiſſima.

Reſiſtit Vaſquez; ſed rationes ipſius ſunt debiles.

In contrarium tamen ſtat Pater Vaſquez diſput. 70. cap. 2. qui putat, ſi ſemel id conceditur operi externo, poſſe etiam concedi operi interno. Verùm differentiam in hoc puncto infrà aſſignabimus manifeſtam. Secundò ait, Si inſtantiæ pro noſtrâ ſententiâ bonæ ſunt, etiam probare poſſe, hominem ſimul mereri pœnam æternam & vitam æternam; quia per eamdem paſſionem externam Chriſtus merebatur vitam æternam; è contrario verò ſatellites pœnam æternam. Conſequens autem negatur ab Almaino & alijs, ergo. Hæc tamen ratio parum etiam vrget; nam in vnico homine ſimul negatur illud meritum vitæ & inferni; quia ad vnum requiritur ſtatus gratiæ, ad alterum requiritur peccatum mortale: quæ duo ſimul eſſe non poſſunt in vno homine, poſſunt verò in diuerſis.

21 Addit denique argumentum ex trito principio, Bonum ex integrâ cauſsâ, malum ex quocumque defectu: ergo ſi opus externum vitiatur à malo fine, abſolutè erit malum, non verò ſimul bonum & malum.

Diſtinguitur, quæ lis hic ſit de voce, quæ de re.

Aduerto, in hac quæſtione vix aliquid eſſe de re, ſed præciſè de nomine, quomodo ſcilicet denominanda ſit actio ea exterior in eo caſu; nam re ipſâ conſtat, poſſe hominem ſimul habere duas volitiones, vnam bonam, alteram malam circa eamdem actionem externam, aut etiam reflexè circa internam; vt in exemplis poſitis cernitur: item, tunc eam actionem exteriorem prodituram ab vtraque eâ electione, quia, vt ſæpè docui, poteſt eadem actio externa imperari ob duos fines amatos per duos actus diſtinctos, ſiue illi fines dicantur totales ſiue partiales. quod ad punctum præſens parum iuuat. Hoc de re ſuppoſito, iam erit quæſtio de modo loquendi, an ea actio exterior hîc & nunc ſit denominanda bona & mala, an verò præciſè mala. Pro quo aduerte, quod in præcedenti ſectione notaui, aliud eſſe quærere, vnde deſumenda ſit denominatio abſolutè & ſimpliciter, aliud verò quærere, à quo deſumatur denominatio aliqua ſecundùm quid & limitata; v. g. an licet à malitiâ denominatio abſoluta mali tribuatur actioni, nihilominùs tamen maneat in eâ actione aliqua bonitas ſimul cum malitiâ: ſicut manus abſolutè denominatur calida, eo ipſo quòd longè præualeat calor, licet ibi ſint aliqui veri gradus frigoris.

Denominatio ſimpliciter & ſecundùm quid diſtinguunt.

Actio exterior abſolutè mala poteſt eſſe ſecundùm quid bona.

Hoc ſuppoſito dico, illam actionem denominandam abſolutè malam, quia malum ex quocumque defectu: & hoc do argumento Patris Vaſquez, qui fortè nec plus voluit dicere. Addo tamen, poſſe dici verè in eâ actione manere denominationem bonæ ab eâ electione bonâ, & reſpectiuè ad illam verè eſſe eam actionem me- 22
ritoriam præmij, non aliter quàm ſi non eſſet ibi vlla alia mala electio à quâ imperatur; & in hoc ſenſu intelligo Almainum & alios ſuprà citatos. & hoc benè probatur exemplo paſſionis Chriſti, quæ reſpectu Iudæorum erat mala, reſpectu verò Chriſti bona. Quod enim Vaſquez reſpondet, inſtantiam non eſſe ad rem, quia in eâ fit comparatio cum diuerſis perſonis, quibus non repugnat benè & malè operari; hoc, inquam, nihil obſtat, quia etiam nos facimus comparationem cum diuerſis actibus, per quos non repugnat etiam eumdem hominem mereri & demereri, ergo adhuc inſtantia bona eſt.

Quatenus informatur vno actu interno placet Deo, quatenus altero, diſplicet.

Neque item repugnat, Deo placere eum actum externum, quatenus informatur vno actu, diſplicere verò, quatenus informatur altero; quia hoc re ipſa nihil eſt aliud, quàm ex duobus illis actibus internis, à quibus prouenit externus, vnum placere Deo, alterum diſplicere. quod nec minimam dicit repugnantiam. Quam doctrinam iam dixi applicandam etiam actui interno vt reflexè volito per duo imperia, vnum malum, alterum bonum.

Obiectio Prima.

Dices Primò: Actio illa exterior eſt mala à voluntate malâ, ergo altera volitio, quæ illi cooperatur, etiam fiet mala: eſt enim malum cooperari malo.

Solutio.

Reſpondeo Primò, eam volitionem non cooperari actioni illi externæ malæ. 23
Pone enim priùs naturâ eſſe volitionem bonam, tunc illa non cooperatur malæ, ſed potiùs è contrario mala bonæ. Secundò dico, non cooperari niſi actioni externæ, in quâ per ſe non eſt malitia; hæc enim in volitione internâ conſiſtit propriè. Suppono actionem externam non eſſe prohibitam, ſed indifferentem, vt ambulatio eſt; volitioni autem non cooperatur altera volitio, ſed habent ſe concomitanter, & per accidens, vnde vna non obeſt alteri; ab vtraque verò actio externa denominatur bona & mala.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Ergo ſimul & ſemel Deus prohibet eam actionem externam (eſt enim mala) & ſimul eam ſuadet, quia eſt bona; quod omnino repugnat, vt ſuprà de actu interno argumentabamur.

Solutio.

Reſpondeo negando ſequelam; loquor enim de actione externa in ſe non prohibitâ, ſed ob duos fines, bonum & malum, volitâ: tunc enim Deus non prohibet mihi ambulationem, nec eam ſuadet in ſe, ſed ſolùm prohibet, ne eam efficiam ob fornicationem. quod in re eſt prohibere mihi actum internum, qui dirigit actionem externam ad fornicatio-

nem;

oem; cum quo ſtat vt ſimul ſuadeat eam ad audiendum Sacrum, vel iuuandum infirmum.

Diſparitas, cur actio externa poſſit eſſe mala & bona, non autem interna.

Diſparitas inter actus externos & internos quoad punctum hoc ſatis eſt inſinuata, quia ſcilicet exterior non habet in ſe malitiam, ſed denominatur ab interiori; cumque non repugnet ſimul in homine eſſe duos interiores actus de eodem obiecto, vnum bonu●, alterum malum, non repugnat ea duplex extrinſeca denominatio: at in interiori, qui non ab alio actu, ſed io ſe im-
24 mediatè habet bonitatem, ad quam requiritur integra cauſſa, repugnat, vt ſimul ex omni capite ſeu ex integro ſit bonus, & ſimul ei deficiat aliquod caput, è cuius defectu reddatur malus: ſeu repugnat, vt ille idem io ſe ſimul à Deo prohibeatur hìc & nuoc, & ſimul approbetur.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm dentur actus indifferentes in ſpecie.

Senſus difficultatis.

NON quærimus, vtrùm dari queat actus aliquis, qui ex ſuâ ſpecie nec ſit meritorius, oec demeritorius: hæc enim quæſtio patet latiùs quàm præſens, quia tangit conditiones requiſitas ad meritum & demeritum; quæ ſine dubio plures ſunt quàm requiſitæ ad bonitatem vel malitiam abſolutè: de illis agemus Deo dante io materiâ de merito, nunc ſolùm agimus de bonitate & malitiâ. Circa quam eſſe poteſt duplex quæſtio: vna, vtrùm dari poſſint tales actus indifferentes in ſubſtaotiâ ſupernaturales; alia, an ſaltem naturales. Supponendum pro vtraque difficultate, nos loqui de actibus qui ſint liberi; nam ſi ſint neceſſarij, vt nonnulli cenſent amorem Dei in patriâ eſſe naturâ ſuâ neceſſarium, non dubium, quin actus ille, qui moralis non eſt ob defectum libertatis, non ſit etiam nec bonus nec malus in ſenſu de quo hìc agimus; debet ergo ſupponi libertas in actu de quo diſputamus.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de actibus ſupernaturalibus.

An poſſibiles ſint actus ſupernaturales indifferentes primus mouit Suarez.

HANC quæſtionem Primò inuenio motam à P. Suarez diſp. 9 de Actibus humanis ſect. 2. Pro ſententiâ affirmante, poſſibiles eſſe tales actus iodifferentes, citari poſſunt non ſolùm qui actus fidei & ſpei ſuperoaturales putaot ex obiecto eſſe indifferentes, vt eos citat Suarez ibi num. 3. ſed etiam Scotus, Almainus, & alij, qui dicunt, oullum actum eſſe bonum
25 niſi præcedat amor vltimi finis: contra quos ad aliud propoſitum egerat ipſe Suarius diſput. 6. ſect. 1. cùm enim eiuſmodi actus ex ſpecie ſuâ ſint capaces vt fiant aote amorem Dei ſuper omnia, ex ſpecie ſuâ non erunt boni, ſed indifferentes. Verùm quia hæc ſententia à oobis ſuprà reiecta eſt, dum oſtendi, talem directionem in vltimom finem non eſſe ſimpliciter neceſſariam, non curo pro præſeoti difficultate eius auctores.

Negat Suarez.

In hac nouâ quæſtione P. Suarez num. 4. opinatur, eſſe iuxta Theologorum mentem, negare tales actus indifferentes, vt & negat ipſe.

Prima ratio ipſius.

Fundamentum illius eſt, quia tales actus ſupernaturales habent Deum vt principalem auctorem excitantem & confortantem ad eorum productionem; atqui Deus non excitat ad actus indifferentes, ſed ad bonos, ergo. Confirmat Primò, Concilia quandocumque agunt de actibus ſupernaturalibus, ſemper aguot de illis vt de bonis & ſtudioſis. Secundò idem confirmat diſcurreodo per actus, qui de facto dantur. qui omnes ex ſe ſunt boni & honeſti.

Secunda.

Secundò principaliter argumentatur, quia vt actus ſit ſupernaturalis, non ſufficit, ſi habeat obiectum materiale ſupernaturale, ſed ratio attingendi debet eſſe ſupernaturalis; quia ſpecificatio non ſumitur ab obiecto materiali, ſed à formali; & obiectum materiale ſupernaturale 26
poteſt amari propter malum finem; ergo ratio amandi debet eſſe ſuperuaturalis: atqui ratio ſupernaturalitatis ſumitur ex conformitate ad finem ſupernaturalem; quæ conformitas maximè eſt honeſta; ergo omnes actus ſupernaturales debent eſſe neceſſariò honeſti. Confirmat à ſimili ex intellectu; nam omnes actus intellectus ſupernaturales ſunt perfectio intellectus, ergo omnes ſupernaturales in voluntate erunt perfectio voluntatis, conſequenter honeſti moraliter.

Quòd ſi obijcias ei, Actus ſpei etiam ſupernaturalis eſt indifferens, vt ordinetur à voluntate in bonum & malum finem, ergo ex ſe nec eſt bonus nec malus. Reſpondet facilè, illam malitoam, quam ab extrinſecâ ordinatione poteſt actus ſpei acquirere, eſſe accidentalem, & non tollere bonitatem propriam & intrinſecam, quam actu habet ex ſpecie ſuâ. Quæ reſponſio omnino vera eſt & ſufficiens pro obiectione poſitâ.

Auctor contrariam ſententiam probabiliorem iudicat.

Abſolotè tamen loquendo probabiliorem iudico contrariam ſententiam: pro cuius intelligentiâ ſoppono ex ijs quæ 1. Tomo diſput. 3. ferè per totam dixi, ſupernaturalitatem io communi non deſumi oec per ordinem ad viſionem beatam, nec per conformitatem cum ordine diuino, ſed formaliter conſiſtere io perfectione quadam tali, vt ex ſe excedat vires naturales illius ſubiecti cui dicitur ſupernaturalis; quod probaui multis inſtantijs; ex quibus deduxi propriam definitionem communem omnibus rebus quæ ſupernaturales ſunt. Hoc ſuppoſito, facillimè noſtra opinio ſuaderi poteſt: oam ſupernaturalitas accidentis eſt independens ab ordine ad genus moris, & ab honeſtate formali; vt patet in actione ſupernaturali conſeruatiuâ 27
quantitatis extra ſubiectum, in ſcientiâ infuſâ de naturalibus obiectis & alijs multis; ergo independenter ab omni honeſtate morali propriâ poſſumus concedere actum ſupernaturalem in voluntate: qui licet reſpiciat obiectum aliquod ex ſe omnioo indifferens, & inde non habeat propriam honeſtatem, tam perfectè tamen & tam excellenter illud reſpiciat, vt inde excedat capacitatem naturalem voluntatis, ſitque longè maior perfectio volontatis quàm alius actus naturalis idem obiectum indifferens reſpiciens, non tamen propterea ſit intra ordinem actus honeſti; ad eum modum quo ſcientia infuſa de rebus naturalibus licet habeat idem omnino

Digitized by Google

obiectum, quod ſcientia naturalis (alibi enim dixi circa obiectum purè naturale verſari poſſe actum ſupernaturalem, & è contratio circa obiectum ſupernaturale actum naturalem) perficit tamen magis intellectum, non autem intra genus boni honeſti formaliter, ſed purè phyſicè; ita nec leuem video repugnantiam in eo, quòd intra ipſos actus indifferentes voluntatis vnus magis perficiat phyſicè voluntatem quàm alter, & conſequenter vnus, ob exceſſum in eo perficiendi modo, ſit ſupernaturalis, alter verò minùs perfectus ſit naturalis: ſicut etiam inter actiones productiuas albedinis vna, ob perfectionem maiorem, & quia eſt ſupra exigentiam albedinis, eſt ſupernaturalis, ea ſcilicet quæ albedinem extra ſubiectum conſeruat; alia verò eſt naturalis; licet neutra ſit in genere boni honeſti.

Suarez, non aſſentiuntur omnes Theologi.

28 Id magis declaro reſpondendo argumentis Patris Suarez; & in primis nego, ab ipſo ſtare omnes Theologos; nam licet omnes communiter negent, & meritò, vllum actum ſupernaturalem eſſe poſſe peccaminoſum; Deus enim non poteſt ſpecialiori influxu in peccatum concurrere; non tamen propterea negant, illum poſſe concurrere in actum moraliter indifferentem, cùm omnes admittant de facto multas res ſupernaturales, quæ non ſunt formaliter honeſtæ; vt oſtenſum eſt in actione conſeruatiuâ quantitatis extra ſubiectum, in vbicatione corporis Chriſti, quam ipſe Suarez & alij multi dicunt in ſubſtantiâ ſupernaturalem, in actibus item intellectus ſupernaturalibus, &c.

Eius rationi primæ reſpondet auctor.

Ad rationem primam nego, Deum non poſſe ſpecialiori influxu concurrere ad tales actus: eo enim ipſo quòd non defœdetur eorum bonitas & perfectio phyſica per maculam peccati aut aliquam aliam indecentiam, non video cur Deus non poſſit ſingulariter ad eos concurrere, ſicut ad actionem conſeruatiuam accidentis.

Oſtendit ei non fauere Concilia.

Quod de Concilijs dicitur minùs vrget, quia illa non agunt de repugnantiâ aut poſſibilitate diuinitus, ſed de actibus qui de facto dantur; quos nullo modo negamus eſſe ex ſuo obiecto bonos. Et hinc reſpondetur ad confirmationem ex deductione deſumptam; nam licet qui de facto exiſtunt tales ſint, non continuò infertur, non eſſe alios poſſibiles de potentiâ abſolutâ. Adde, licet in voluntate de facto omnes ſint tales, certè in intellectu dari multos, qui tamen non habent honeſtatem formalem: quòd ſi ſemel in intellectu ſupernaturalitas ſine eâ honeſtate admittitur, non eſt, cur etiam in voluntate non poſſit admitti; hanc enim eſſe capacem honeſtatis ſolùm probat, etiam eſſe capacem actuum ſupernaturalium honeſtorum, omnes tamen debere eſſe formaliter honeſtos non perſuadetur inde vllo modo.

Reſpondet ſecundæ. Falſa ſupponit Suarez.

29 In ſecundo argumento ſupponuntur aliqua, quæ à me alibi reiecta ſunt. Primò enim dico, vt actus ſit ſupernaturalis, non debere neceſſariò habere obiectum ſupernaturale non ſolùm formale, ſed nec materiale. Secundò ſupponitur, omnem actuum ſpecificationem deſumi à ſolo obiecto formali; quod & ſuprà & alibi à me reiectum eſt. Tertiò ſupponitur, quod reiectum paulò antè dixi, ſupernaturalitatem deſumi ex conformitate ad finem ſupernaturalem.

Quibus etiam conceſſis non ſtat eius ſententia.

Nunc addo, Eſto hæc omnia tria eis concederem, adhuc reſpondere poſſem, actum voluntatis ſupernaturalem poſſe eſſe indifferentem; nam aliqua ſunt obiecta ſupernaturalia, v. g. actio productiua quantitatis extra ſubiectum, quæ poſſent amari ob bonitatem phyſicam per actum ſupernaturalem indifferentem: vel certè ſi quis, ob delectabilitatem quam habet, appeteret cognitionem ſupernaturalem non amando formaliter honeſtatem, haberet pro obiecto formali rem ſupernaturalem; quia non ſolùm in eâ cognitione honeſtas eſt ſupernaturalis, ſed etiam ipſa delectabilitas; ergo tunc poſſet actus voluntatis ex obiecto formali ſupernaturalis eſſe, & tamen indifferens.

Ad vltimam confirmationem concedo libenter, omnes actus ſupernaturales intellectus eſſe perfectionem illius; & ſimiliter libenter admitto, actus hos, de quibus agimus, futuros perfectionem voluntatis; dico tamen ſolùm futuram phyſicam, non moralem, vt dictum eſt de ſcientiâ infuſâ, de vbicatione ſupernaturali, &c.

Pro complemento concedo Patri Suario, eos actus futuros tales, vt reflexè poſſent amari honeſto amore. Sicut ſcientia infuſa licet in ſe non ſit formaliter honeſta, eſt tamen talis, quæ poſſit reflexè terminare actum honeſtum. Cuius ratio ea eſt, quia omnis perfectio ſupernaturalis hominis poteſt honeſtè amari, ſi aliunde non ſit prohibitus talis amor; per hoc tamen non fit, ipſam etiam eſſe formaliter actionem honeſtam: aliud enim eſt, eſſe obiectum actus honeſti; aliud, eſſe actum honeſtum amantem honeſtatem propter ſeipſam. Satis de actu ſupernaturali indifferenti. 30

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm poſſit dari actus naturalis indifferens ex ſpecie ſuâ.

Svppono, non omnes actus voluntatis eſſe indifferentes ex ſpecie ſuâ; nam omnes qui feruntur in obiectum honeſtum cognitum vt tale ex naturâ ſuâ ſunt honeſti. Dices, Etiam tales actus poſſunt fieri mali, ſi reflexè prohibeantur; ergo ex ſe non ſunt boni determinatè, ſed indifferentes ad bonitatem & malitiam. Reſpondeo, eam prohibitionem reflexam eſſe accidentalem talibus actibus, & præter eorum exigentiam, ideò per eam non impediri, quo minùs boni ex ſe & ſpecie ſuâ dicantur: quia verò hæc res poſſet reduci ad quæſtionem de voce, ſi quis contenderet, eo ipſo quòd prohiberi poſſint, debere dici indifferentes; addo, ne de voce ſine vtilitate diſputemus, nos in præſenti ſolùm ſupponere, attentis obiectis non omnes actus eſſe indifferentes ex ſpecie ſuâ; nam multi ſunt qui neceſſariò amant honeſtatem quà talem: quod ita eſt illis eſſentiale, vt etiamſi ex prohibitione alioquin redderentur mali, nihilominùs etiam tunc manerent ex parte obiecti boni, ſeu tendentes in honeſtatem obiecti quà talem, vt ſuprà fuſiùs dixi. Hoc ſuppoſito, fortè quis diceret, non poſſe vllum eſſe actum, qui non ſit bonus aut malus ex ſpecie ſuâ; nam vel obiectum eſt conforme rationi, & ſic actus erit bonus; vel eſt difforme, & ſic actus erit malus; medium autem inter conforme

Actus ex obiecto bonus ſit à prohibitione malus accidentaliter.

Actus aliqui ex obiecto boni non poſſunt eſſe indifferentes.

31

forme & difforme non poteſt eſſe, ergo neque dari actus indifferens ex obiecto.

Docetur cum communi, aliquos actus bonos ex obiecto poſſe eſſe indifferentes. Nihilominùs ferè communis omnium ſententia docet, dari poſſe einſmodi actum; nam obiectiua honeſtas, è quâ ſumitur bonitas actuum, conſiſtit in eo, quòd res illa ſit bona naturæ rationali vt tali homineque digna, vt ſuo loco fuſiùs diximus; malitia verò ex eo quòd ea obiecta ſint homini contraria: poteſt autem inter hæc duo dari medium; aliqua enim nec ſunt nociua, nec conformia, ſed quæ ſiue habeantur, ſiue non, non minuitur perfectio hominis quà rationalis, ergo ea obiecta ſunt indifferentia.

Replica in contrarium. Replicabis: Ea obiecta habent neceſſariò aliquam bonitatem ſub quâ amentur; vel ergo ſunt honeſta, & ſic erunt bona; vel ſunt vtilia, & tunc rurſus quæritur, an ſint vtilia ad honeſtatem quà talem, & eo ipſo erunt etiam honeſta ſaltem denominatiuè; an verò ad bonitatem delectabilem, & tunc reducentur ad talem bonitatem, quam etiam debemus dicere neceſſariò eſſe conformem naturæ rationali: nam hoc ipſum, quod eſt cauſſare aliquam delectationem in homine, eſt homini conforme, & bonum illius, ſi malitia alia non adſit; ergo nulla poſſunt eſſe obiecta, quæ non ſint honeſta aut inhoneſta.

32 *Confirmatur.* Confirmo hoc ex multorum ſententiâ, qui dicunt illa obiecta eſſe otioſa, quæ non ferunt aliquam bonitatem dignam homine qui regulatur ratione ſuperiori, & talia eſſe quæ ſunt purè delectabilia. Quam doctrinam tradit Suarez agens de actu indifferenti in indiuiduo hac diſput. ſect. 3. num. 10. Atqui etiam in ſententiâ eiuſdem Suarez, omne obiectum otioſum ſeu actus, qui verſatur circa obiectum otioſum, eſt malus, ergo non datur actus indifferens ex ſpecie ſuâ.

Vrgetur. Confirmo & explico hoc argumentum (& iam dixi me non agere de amore vtilitatis, quia hæc non eſt bonitas in ſe, ſed reſpectiuè ad aliam:) Omnis amor vel amat bonitatem honeſtam vel delectabilem quà talem; neque poteſt inter hæc dari medium; ſi amat honeſtam quà talem, eo ipſo eſt actus bonus; ſi delectabilem quà talem, rurſus rogo, Vel amat ſimul honeſtatem, quam in eâ delectabilitate ſimul agnoſcit, vel non amat: ſi amat, iam eſt actus bonus; ſi non amat, eo ipſo eſt otioſus & malus: atqui amare vel non amare formaliter honeſtatem, eſt differentia ſpecifica, & quidem in omni ſententiâ, etiam eorum qui dicunt, actum non ſpecificari niſi ab obiecto formali: nam licet in obiecto reperiatur honeſtas, ſi illam non amo propter ſe, iam non habeo pro motiuo formali honeſtatem, & conſequenter actus erit ſpecie diuerſus ab eo, qui habet pro motiuo formali eamdem honeſtatem; ergo actus habens pro motiuo honeſtatem differt ſpecie ſuâ & ratione obiecti ab actu non habente talem honeſtatem; præter eos autem duos actus non datur actus medius; ex illis verò vnus eſt eſſentialiter malus, alter eſſentialiter bonus, quia nec vni poteſt au-
33 ferri ea tendentia in honeſtatem, nec alteri poteſt addi, ergo nullus actus eſt ex ſpecie ſuâ eſſentiali & ex obiecto indifferens, ſed bonus vel malus.

Hoc argumentum tetigit obiter contra ſe P. Suarez ſuprà; ei tamen nullam reſponſionem adhibuit; & ſanè in eius principijs, quod omne obiectum etiam afferens commoditatem naturæ, v. g. ſpuere, excrementa eijcere, &c. ſunt opera otioſa & peccata, niſi amentur vt directa per rationem, ſeu vt iuuantia hominem ad altiorem finem: in hac, inquam, ſententiâ non habet ſolutionem argumentum; & oſtenditur apertè, non cohærere duas eas ſententias, & negantem actus indifferentes in indiuiduo, & ponentem actus indifferentes ex ſpecie ſuâ & ex obiecto, eo modo quo à Suarez explicatur ea malitia.

Nos autem reſpondemus, delectabilitatem, etiamſi ſit commoda homini, non ideò eſſe neceſſariò honeſtam, ſed in genere moris indifferentem: nam honeſtas non præcisè conſiſtit in eo, quòd ſit res homini vtcumque bona, alioquin omnis bonitas eſſet honeſtas; quod abſurdum eſt; conſiſtit ergo in eo, quòd ſit res condecens hominem vt rationalem; ea autem condecentia cognoſcitur lumine naturæ, nec à nobis poteſt per clariores terminos explicari. Vide quæ ſuprà dixi fuſiùs agentes de radice honeſtatis. Aliqua ergo ſunt obiecta quæ neque indecentiam habent neque condecentiam poſitiuam, ſed perinde ſe habent in ordine ad laudabilitatem humanam, ac ſi facta non eſſent; quod à poſteriori rectè nos deducimus ex laudabilitate vel vituperabilitate: ſunt enim multæ actiones quæ nullam exigunt nec laudem nec vituperium ex ſe; tales ergo erunt ex ſpecie ſuâ indifferentes. *Auctoris ſolutio.*

Obijci ſolet, Ergo poterit produci aliquis habitus indifferens. quod videtur abſurdum. Reſpondet P. Suarez conceſsâ ſequelâ; quia licet iudicet non dari actum indifferentem in indiuiduo; addit tamen, illi actui eſſe accidentarium, quòd in bonum vel malum finem ordinetur; neque generare habitum ſecundùm ea quæ ſunt illi accidentalia, ſed ſecundùm ea quæ ſunt ei actui eſſentialia. Hæc ſolutio non poteſt conſequenter ad principia eiuſdem auctoris tradi; oſtendi enim manifeſtè, in eius principijs actum honeſtum ab inhoneſto differre neceſſariò ſpecie, & quidem obiectiuâ; quia honeſtus debet amare honeſtatem propter ſe, alter ſolam delectabilitatem; ergo non poteſt actus dari in indiuiduo qui generet habitum indifferentem; quia nullus eſt actus cui non eſſentialis ſit malitia vel bonitas obiecti in Suarez principijs. Nos verò, qui etiam in indiuiduo tales actus admittemus, facilè conſequentiam concedimus. Nec video quale ſit in conſequenti abſurdum, quidquid in contrarium Ariſtoteles citetur; fortè ille, dum ait habitum diſponere benè vel malè, ſolùm loquitur de bonitate phyſicâ, non de morali. 34 *Obiectio vulgaris.*

SECTIO QVARTA.

Vtrùm dari queat actus indifferens in indiuiduo.

Hac de re fusè P. Suarez ſuprà ſect. 3. P. Tannerus diſp. 2. quæſt. 5. dubio 6. Pater Vaſquez diſput. 52. & Ioannes Wiggers q. 18. art. 9.

SVBSECTIO PRIMA.

Proponitur ſententia negans.

Auctores negantes actum indifferentem in indiuiduo.

35 Divvs Thomas 1. 2. quæſt. 18. art. 9. & alibi ſæpè, Albertus in 2. diſt. 40. art. 4. Richardus art. 2. quæſt. 3. Durandus quæſt. 1. Capreolus quæſt. 1. Ægidius quæſt. 2. art. 3. Gregorius diſt. 41. q. 1. art. 1. Maior quæſt. 2. & communiter Thomiſtæ negant, dari poſſe per ſe talem actum indifferentem. Dico *per ſe*, quia per accidens ex ignorantiâ, aut ſe accommodando opinioni contrariæ, multi ex his illum admittunt, vt nos fuſiùs dicemus infrà. Fundamentum primum & præcipuum huius ſententiæ deſumitur ex verbis Chriſti Domini Matth. 12. vbi homines dicuntur reddituri rationem de verbo otioſo tamquam de malo; verbum autem otioſum idem eſt, ac opus carens honeſto fine; ergo non datur medium inter malum & honeſtum opus, ergo. Confirmari poteſt eadem doctrina auctoritate D. Auguſtini Epiſt. 19. Licet enim Vaſquez fine capitis primi dicat, ab Auguſtino in totâ eâ Epiſtolâ nihil hac de re ſcribi, expreſsè tamen non longè ante medium columnâ circiter 6. ab initio ait: *Sed cauendum eſt, ne, ſicut Philoſophi, quadam facta hominum media dicamus inter rectè factum & peccatum.* media autem hæc opera haud dubiè ſunt indifferentia. Reſpondeo tamen, Auguſtinum ibi ea verba ita obiicere contra ſe, vt infrà admittat, cærimonias legis aliquo tempore nec bonas nec malas fuiſſe: & paulò pòſt reſpondendo, non omnia, quæ à Philoſophis dicta ſunt, falſa eſſe, potiùs admittit facta aliqua media, quæ nec peccatum nec virtus ſint. Quid ad locum Matthæi ſit dicendum infrà videbimus. Alium locum ipſe Vaſquez pro eadem ſententiâ ex eodem Auguſtino refert lib. 2. de Peccatorum meritis & remiſſione cap. 18. ante medium; quem etiam citat

Eorum præcipuum fundamentum ex Scripturâ:

ex S. Auguſtino.

36 P. Tannerus: vbi, omiſſis alijs verbis, quæ pro ſe refert, & non ſunt ad rem, hæc videntur vrgere: *Quamquam voluntas mirum ſi poſſit in medio quodam conſiſtere, vt nec bona ſit, nec mala; aut enim iuſtitiam diligimus, & bona eſt; aut ſi omnino non diligimus, non bona eſt: quis verò dubitet dicere, voluntatem nullo modo iuſtitiam diligentem, nullo modo eſſe malam, ſed etiam peſſimam voluntatem: ſi ergo voluntas aut bona eſt aut mala,* &c. Ego tamen arbitror, diuum Auguſtinum hîc non vſurpare voluntatem pro volitione, vt Vaſquez & Tannerus contendit, ſed pro ipſamet potentiâ voluntatis: quod manifeſtè patet, quia dicit, eamdem voluntatem, ſi magis diligat iuſtitiam, magis bonam, ſin minùs, minùs eſſe bonam: idem autem actus non eſt indifferens, vt magis & minùs diligat; ergo de animâ, non de actu ipſo amandi intelligendus eſt: & clariùs inde conſtat, quòd dicat, talem voluntatem non diligentem eſſe peſſimam; non poterit autem D. Auguſtinus omnes voluntates non amantes bonum dicere non ſolùm malas, ſed peſſimas. certè carere bonitate non facit ſummum malum. Hinc ergo dico, D. Auguſtinum ibi ſolùm loqui quaſi de ſtatu habituali hominis; ac ſi diceret: Homo, qui diligit bonum, bonns eſt; quòd ſi ſæpiùs diligat illud, & maius bonum, melior eſt; ſi autem numquam omnino bonum diligat, peſſimus eſt: quia verè voluntas illa, quæ numquam amaret aliquod honeſtum, neceſſariò deberet valdè multa & grauiſſima mala amare, quia paſſim occurrunt infinita obiecta amanda, quæ non habent medium, ſed vel bona vel mala ſunt, & amari debent: ergo ſi numquam bona amat illa voluntas, ferè ſemper amabit mala, & quidem frequentiſſimè peſſima; ideò meritò peſſima dicetur talis voluntas.

Reſponſio ad S. Auguſtinum.

Hæc eſt Auguſtini meo iudicio genuina mens eò loci; vbi ſicut non negat volitionem aliquam mediam, quæ nec ſit bona, nec peſſima in ſuperlatiuo, ſed mala, vt eſt mendacium leue iocoſum; quod procul dubio non vocabit diuus Auguſtinus peſſimam voluntatem; ita eò loci non negat voluntatem ſeu volitionem aliquam indifferentem de obiecto nec bono nec malo. Hæc circa ſecundum Auguſtini locum. 37

Citantur pro eadem ſententiâ alij etiam Patres; qui tamen vel ſolùm loquuntur de verbo otioſo, ideoque diuerſam non addunt probationem ab eâ, quæ ex vnico Chriſti teſtimonio deſumi poteſt; vel certè, nec quidem de eo verbo verbum faciunt, vt Tertullianus, qui citatur cap. 4. libri de Patientiâ; vbi eâ de re non mouet ſermonem.

Alij Patres ſic loquuntur.

A ratione confirmatur Secundò eadem opinio, quia homo cùm operatur aduertenter & liberè, tenetur operari vt homo, ſeu iuxta regulas rationis; ergo tenetur apponere bonum finem ſuæ operationi; quòd ſi non faciat, iam eo ipſo peccat; ſi verò faciat, eo ipſo operatur benè: cumque nuſquam detur medium inter ea contradictoria, ſcilicet inter *apponere bonum finem*, & *non apponere*, non dabitur à parte rei opus medium inter actum liberum bonum & malum. In quod propoſitum adduci poſſent verba Apoſtoli, *Siue manducatis, ſiue bibitis, omnia in gloriam Dei facite*, 1. Cor. 10.

Fundamentum ſecundum à ratione.

Hoc tamen argumentum exiguas habet vires, quia non poteſt vllâ apparenti ratione ea obligatio apponends finem honeſtum probari; ideò ſicut ab argumentante ſupponitur, ita negatur à reſpondente, qui dicet, hominem non teneri ſub peccato niſi ad vitanda mala; indifferentia autem non teneri vitare, aut eis apponere alium diuerſum finem quàm habeant ex ſe; 38 cumque ex ſe aliquæ actiones habeant bonitatem aliquam phyſicam, non tamen moralem, vt paulò pòſt oſtendam, nulla erit obligatio bonum finem apponendi; & tunc dicemus, operari illum vt hominem. quòd autem ex Apoſtolo adducitur minùs vrget; ibi enim non inſinuatur præceptum, ſed conſilium hortans ad id quod melius eſt.

Eſt debile.

Confirmant nonnulli eam opinionem; quia ſi daretur actus indifferens in indiuiduo, poſſet ex illo acquiri habitus aliquis. quod eſt contra Ariſtotelem, qui non agnouit habitum medium inter bonum & malum. Reſpondeo, me in hac materiâ de merito & peccato non curare multùm Ariſtotelis auctoritatem: quis enim, quæſo, illi dixit præceptum eſſe apponendi bonum finem, vt inde inferret, non dari actus indifferentes, & conſequenter nec habitus? Secundò reſpon-

Confirmatio aliquorum.

Ariſtoteles in præſenti materiâ non eſt curandus.

reſpondeo, illum fortè ideò non feciſſe mentionem eiuſmodi actuum, quia minùs communes ſunt & parui momenti in ordine ad conſiderationem philoſophicam & moralem; quæ ſolùm ea, quibus vel laudem vel vituperium promeremur, attendere videtur. Addo, ipſos etiam, qui actus indifferentes in indiuiduo negant, teneri admittere habitus etiam in indiuiduo indifferentes, excepto Suario, vt ſuprà inſinuaui: nam omnes hi admittunt eumdem actum in indiuiduo indifferentem ad hoc, vt ſi apponatur illi honeſtus finis per alium actum reflexum, reddatur bonus; ſin minùs, fiat malus: non

Aliqui negantes actus indifferentes indiuidualiter debent id dicere de habitu.

39 enim eſt neceſſum, vt ipſemet actus reſpiciat intrinſecè bonum illum finem ad hoc, vt hîc & nunc non ſit malus. Inde ſic argumentor: Ergo habitus productus per illum actum neceſſariò erit indifferens in indiuiduo. Patet conſequentia, quia talis habitus non inclinat ad bonum finem alterius actus, cui erat adiunctus ille à quo productus eſt, ſed præcisè ſolùm ad ſubſtantiam actus producentis: atqui hic ſecundùm ſe nec bonus nec malus erat, vt ſupponimus; ſed ex adiuncto vel bonus reddebatur, vel malus; ergo habitus ille in indiuiduo erit indifferens, hoc eſt, nec inclinans ad actum vt malum neque vt bonum; ſiue poſteà actus ipſe non poſſit non ab extrinſeco vel bonus vel malus reddi; id quod non habet vi habitus: ergo malè adducitur Ariſtoteles pro hac quæſtione, cùm independenter ab eâ debeamus fateri, poſſe dari habitus indifferentes in indiuiduo.

Reijcitur Tanneri argumentum, quo probat non dari habitum indifferentem.

Video Patrem Tannerum vrgere ſic, vt tales habitus neget; quia poſſet quis ex eo habitu indifferenti ſæpè operari; vnde vlteriùs fieret, vt contra communem doctrinam Patrum poſſet homo diu in vitâ ſpirituali hærere, nec proficiendo per bona opera, nec deficiendo per peccatum; cùm tamen, iuxta D. Bernardi dictum, in viâ Dei non progredi, regredi ſit. Ego tamen hoc argumentum miror Primò, quia etiam videtur probare, nulla eſſe venialia peccata; quod tamen eſt hæreticum. Sequelam euidenter probo, quia etiam ex illo peccato veniali, v. g. ex officioſo mendacio, generatur habitus; & ex illo potuit homo ſæpè operari, & per illud nec gratiam acquiſitam amittet, nec proficiet vlteriùs; ergo in viâ ſpirituali diu poterit

Primò, quia nimis multum probat.

40 ſtare nec proficiendo, nec decreſcendo. Quòd ſi dicatur, non ſolùm homini occurrere ordinariè occaſiones mendacij officioſi, ſed alias honeſtas & malas, in quibus vel debet peccare grauiter, vel benè moraliter operari; cur non aduertitur, me potiori iure idem dicturum de operibus indifferentibus? ſcilicet non ſolùm occurrere homini intra ſeptimanam fricare barbam; quod ego dico indifferens; ſed etiam alias materias ſub veniali aut mortali obligantes, in quibus homo vel peccando non durabit in antiquâ perfectione, vel reſiſtendo merebitur eius augmentum; & ſic vel regredietur in viâ perfectionis vel progredietur. Et hinc admiror Secundò hoc argumentum; eius enim auctores putauerunt, ex eo quòd Vaſquez & alij doceant, fricare barbam eſſe indifferentem actionem, ſequi poſſe, hominem tranſigere longum tempus nihil aliud faciendo quàm fricando barbam, ſeu ſolùm operando indifferenter. Dico

Reijcitur Secundò.

ergo abſolutè, quod paulò antè iam eſt inſinuatum, eſſe eas actiones raras, & præter illas occurrere paſſim alias non indifferentes, in quibus homo debet vel benè vel malè operari. Tertiò, miror in hoc argumento conſequens illud de conſiſtentiâ in viâ ſpirituali fieri dependentem à productione habitus indifferentis; cùm enim habitus hi naturales non dent poſſe, ſed faciliter ſolùm poſſe, profectò, ſi poteſt quis cum habitu permanere in eodem ſtatu, etiam ſine habitu poterit in eodem ſtatu durare; ergo ex habitu non ſequitur ſpecialiter vllum abſurdum; quod ſine illo inferri non poſſet eodem modo; quare autem in neutro caſu ſequatur, iam eſt à me oſtenſum.

Tertiò.

Prædictam ſententiam cum limitatione defendit Ioannes Wiggers ſuprà; ponit enim duas acceptiones actus boni, ex quibus dicit ortam varietatem ſententiarum in hoc puncto. Prima eſt, quâ ille dicitur actus honeſtus, qui habet pro obiecto rem honeſtam. Secunda, vt ille ſit honeſtus, qui amat rem naturæ commodam ſine malo fine. Iuxta priorem acceptionem dicit, multos eſſe actus indifferentes; iuxta ſecundam, nullum, ſed omnes vel bonos vel malos; & ſic putat conciliari auctores variè in hoc puncto diſcurrentes. 41

Iudico tamen hunc auctorem totum ſtare à ſententiâ ſtatim defendendâ, & diſtinctionem illam duplicis actus boni non poſſe defendi; ac denique alios auctores ita inter ſe diſſidere, vt in hoc puncto conciliari non poſſint. Etenim D. Thomas, & qui eius ſententiam tenent, docent, eo ipſo, quòd actus non habeat obiectum honeſtum quà tale, aut ſaltem finem honeſtum, eſſe malum & peccaminoſum, ac coram Deo pœnam mereri, ſicut illam merentur omnia venialia; hoc autem non ſtat cum acceptione illâ etiam ſecundâ, quia nemo dixit, peccatum veniale eſſe actum honeſtum, licet in minùs rigidâ ſignificatione; ergo iam opponitur directè Diuo Thomæ Deníque vno verbo ſecunda ea acceptio reijcitur à D. Thomâ; nam actus, qui non eſt bonus, iuxta priorem acceptionem, dicitur eſſe peccatum veniale minimum. Neque ſcio vllum auctorem, qui actum non habentem obiectum vel finem honeſtum vocauerit honeſtum moraliter: quòd ſi vocauit, tunc quæſtio præſens eſſet ridicula, quia talis actus confunderetur cum eo, qui ab alijs dicitur omnino eſſe indifferens.

Quid Ioannes VViggers in hoc puncto ſenſerit. Auctores tamen hic vix poſſunt conciliari.

Secundò dico, malè eumdem docere nu.73. amare commodum naturæ, eſſe indifferentem actum, eò quòd amor ille oriatur ex inclinatione naturæ; & quia bonum naturæ quà tale abſolutè eſt aliquod bonum: etenim num. 67. docuerat idem, amare delectabile quà tale eſſe peccatum, quia eſt actus otioſus: delectatio enim non eſt inſtituta propter ſe. Eum malè hæc duo docere dico, quia planè ſunt ſibi contraria; nam bonum vt ſic non diuiditur ab vllo niſi in vtile, honeſtum & delectabile; ergo illud, quod ipſe vocat commodum, debet ad vnum ex ijs tribus reduci: non ad honeſtum, quia ipſe expreſsè ibidem negat eſſe tale: non ad vtile, quia vtile non amatur propter ſe, ſed propter aliud; commodum autem ſupponit amari propter ſe: ne verò eius ſolùm ſuppoſitione 42

Secundò, videtur ſibi contrariari prædictus auctor.

tione nitamur, ſi amatur propter aliud, iam de illo erit quæſtio, & debebit eſſe honeſtum vel delectabile; ergo commodum reducitur ad delectabile; ergo malè negat, delectabile amari indifferenter; & id concedit commodo; cùm vtrumque ſit idem. Deinde argumenta ipſius eodem modo de vtroque probant; nam delectabile amatur ex inclinatione naturæ, & eſt in ſe quoddam genus boni; ergo ſi non ſit aliunde turpe, tam indifferenter amatur quàm bonum commodum. Denique malè dicit, eius amorem eſſe otioſum, cùm verſetur circa rem eo modo quo eſt amabilis, nempe propter ſe; quia delectabile vt tale eſt in ſe bonum, non in ordine ad aliud.

SVBSECTIO SECVNDA.

Proponitur ſententia affirmans.

Auctores admittentes actum indifferentem in indiuiduo.

SENTENTIAM contrariam defendunt Alexander 3. par. quæſt. 35. membro 3. Bonauentura in 2. diſp. 42. art. 1. quæſt. 3. Gabriel in 2. diſp. 41. art. 2. concluſ. 1. Almainus tit. 1. Moralium cap. 14. in 2. dub. Angeſtus cap. 8. Moralium in pænultimâ parte textus, Vaſquez ſuprà cap. 2. & recentiores aliqui. Hanc ego reputo longè probabiliorem.

Magna huius ſententiæ probabilitas.

Primò, quia argumenta, quæ pro oppoſitâ ſententiâ fiunt, facillimè ſoluuntur, vt iam ex parte vidimus; ceſſante autem ratione & fundamento ad negandos eiuſmodi actus, ſtandum eſt in fauorem libertatis humanæ; quia non debemus obligationem vllam ei imponere ſine fundamento. & hoc ſufficeret pro adæquatâ huius opinionis probatione. Vtrùm autem poſitiuam confirmationem pro hac ſententiâ habeamus dicam, cùm oſtendero, non obeſſe nobis aduerſa argumenta, ſeu nihil eſſe, quo ea neceſſitas perſuadeatur.

Occurritur obiectionibus. *Quid ſit verbum otioſum.*

Ergo ad Chriſti teſtimonium reſpondeo Primò cum Patre Vaſquez cap. vlt. verbum otioſum vſurpari pro verbo nociuo, detractiuo, mendoſo aut calumnioſo, ideò nihil inde inferri contra indifferentem. Occurrit huic expoſitioni Pater Suarez; nam eſto Chryſoſtomus id ita explicuerit; reliqui tamen Patres diſtinguunt verbum otioſum ab omni alio quod habet ſpecialem malitiam iniuſtitiæ, falſitatis,
43 &c. & in genere peccatorum, quæ in verbis conſiſtunt, minimam habet malitiam: Hieronymus enim, Baſilius, Bernardus & Gregorius præciſè illud explicant per hoc, quòd careat vtilitate rationabili, cauſsâ, &c. & textus ipſe id videtur exigere: nam ſi Chriſtus per verbum otioſum intellexiſſet nociuum aut malum in qualibet materiâ, non rectè inde à fortiori intuliſſet, verba blaſphemiæ grauiùs punienda.

Quid SS. Patres per id intelligant.

Reſpondeo tamen in primis, etiamſi duo vel tres alij Patres ita explicuerint eum locum, non continuò ſequi, eam eſſe illius explicationem, & non poſſe nos acquieſcere explicationi Chryſoſtomi. Bernardus item, qui in contrarium citatur, non aliud docet quàm, non eſſe paruipendendum tempus, quod inſumitur verbis otioſis: quod longè potiori titulo dicitur, ſi per verba otioſa intelligantur verba calumnioſa, nociua, mendacia, &c. quod verò Suarius dicit, magis eſſe è mente Chriſti eo loco ſignificare verbum otioſum, mihi videtur valdè dubium, & crediderim contrarium eſſe longè probabilius. Et ſanè Maldonatus noſter, inter præcipuos Euangeliorum interpretes meritò annumerandus, cùm retuliſſet ea teſtimonia Patrum, quæ Suarez poſteà citauit, addidit tamen, ſibi videri longè magis ad contextum accedere alteram Chryſoſtomi & Theophylacti explicationem. quod ego meo iudicio confirmo efficaciter. Nam immediatè ante ea verba hæc dixerat Chriſtus, *Progenies viperarum, quomodo poteſtis bona loqui, cùm ſitis mali? ex abundantiâ enim cordis os loquitur. Bonus homo de bono theſauro*, &c. & tunc, *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines*, &c. & ſubiungit: *Ex verbis enim tuis iuſtificaberis, & ex verbis tuis condemnaberis.* (Matth. 12.)

Demonſtratur non poſſe intelligi de verbo inutili.

Certè ex toto hoc contextu duo apparent in- 44
tenta à Chriſto: vnum, quod ex verbis homo dignoſcitur, ſitne bonus, an malus; alterum, quod verba etiam punientur in die iudicij: ad neutrum autem ex his duobus intentis eſt commoda ea explicatio de verbis purè inutilibus; non quidem ad primum intentum: vt enim dignoſcatur, quid homo moliatur, ſitne bonus, an malus, an fraudes, an lites, an odia, &c. foueat in pectore, penitus nihil facit, quod vnum vel alterum verbum inutile proferat: neque enim de ſanctitate, neque de malo quidquam tale verbum indicat.

Intelligitur verbum nociuum per otioſum.

Neque item ad ſecundum intentum neceſſaria eſt ea explicatio; nam Chriſtus, vt ex cauſſali immediatè additâ conſtat, ſolùm vult verba eſſe punienda; non autem intendit ibi denotare, quæ ſint mala, quæ bona, ſed nullum malum ſine pœnâ abiturum; ergo nomine otioſi non tam ſignificatur inutile quàm omne verbum malum: vtrùm autem inutile ſit malum, nec ne, non eſt decidendum ex hoc loco; hoc enim ibi planè erat extra intentum Chriſti in parabolâ arboris facientis bonos fructus; quam immediatè antè præmiſerat. Conſtet ergo, eam explicationem eſſe valdè probabilem & ſufficientem pro eo loco.

Secundò, id quod nullam habet vtilitatem nec honeſtam nec phyſicam.

Secundò reſpondeo cum eodem Vaſquez, verbum illud, quod nullam habet vtilitatem, non ſolùm honeſtam, ſed nec naturalem ſeu phyſicam, eſſe malum, otioſum & peccatum, & de eo intelligi ſententiam Chriſti Domini; inde tamen non ſequi, dari non poſſe verbum aliquod indifferens non otioſum, nec bonum, nec
malum: nam ſicut leuare feſtucam, pulicem è 45
facie tollere, aut pellere culicem, ſunt actiones indifferentes; ita eodem modo, ſi quis moneat alium vt pulicem tollat, vel vt deambulet ad pellendum frigus, non poterit vllâ ratione ab vllo prudenti tale verbum dici otioſum. Et ſanè in hoc puncto non perſuadebit mihi, vix credo vlli alij, P. Suarez, Chriſtum Dominum in eo ſermone, ad probandum, tum malum interiorem animum ex verbis colligi, ſicut ex fructibus colligitur arbor bona, tum hominem iuſtificandum vel damnandum ex verbis, ad hoc, inquam, intentum accepiſſe illud verbum, quo ego alteri dico, Ambulemus parum, vt frigus pellamus; vel, Laua faciem quam habes maculatam: nec vnum producet Patrem, qui talia verba doceat otioſa; & tamen nec ſunt bona,

bona, nec mala moraliter; ergo non benè ſequitur, eò quòd de verbo otioſo reddituri ſimus rationem, non dari verbum aut actionem indifferentem in iodiuiduo.

Obiectio contra ſecundam acceptionem verbi otioſi.

Obiiciet tamen quis ſat difficulter contra hanc ſolntionem, quia nullum poteſt eſſe verhum otioſum, quod non habeat aliquam phyſicam vtilitatem; ergo ſi oh hanc non dicuntur otioſa ea quæ in ſolutione attulimus, nulla planè erunt purè otioſa, & ea eo capite mala. Confirmo: Voluntas nihil amat niſi ſub ratione boni; ergo vel in eâ locutione apprehendet rationem boni moralis, & iam erit honeſtum verbum; vel apprehendit rationem boni phyſici, & tunc non erit otioſum, ſicut diximus, frigoris expulſionem, deambulationem, &c. non eſſe actiones otioſas & malas.

Reſponſio ex Vaſquez deſumpta non ſoluit.

Fortè aliquis ex Vaſquez reſponderet, verba eſſe inſtrumenta quibus humanus conuictus conſeruari debet, his autem vti non licere ſine fructu aliquo ſpirituali vel noſtro, vel alieno. Hæc tamen ſolutio non videtur ſufficiens, quia ſi ex eo, quòd verba ſint ad humanum conuictum ordinata, debemus ſpiritualem finem ap-
46 ponere noſtrum vel alienum; ergo, quando alteri dico vt mecum ambulet ad pellendum frigus, peccabo venialiter, quia vtor verbis ordinatis ad conuictum humanum; & eis bonum finem ſpiritualem nec meum nec alienum appono. Contra Secundò, quia ſi (vt dixi paulò antè) non eſt vlla obligatio apponendi finem ſpiritualem actionibus, ergo neque erit apponendi ipſis verbis: poſſum enim in verbis inuenire bonitatem phyſicam, quæ ſufficiat vt actio liberetur à ratione peccati, dummodò non habeat finem in ſe malum, non minùs quàm ipſis in actionihus.

Solutio authoris.

Reſpondendum ergo aliter ei obiectioni, & admittendum, poſſe eſſe aliqua verba etiam quæ inſeruiant ad humanum conuictum, non tamen habeant ſpiritualem finem, nec tamen ideò ſint otioſa, ſeu mala. quod euidenter oſtenſum eſt ex replicâ contra ſecundam ſolutionem. In quo puncto non acquieſco Patri Vaſquez; quo poſito dico, illa tantùm eſſe verba otioſa, quæ non ordinantur ad commodum, nec quidem phyſicum hominis, ſed, vt ſæpè contingit, dicuntur tantùm animo loquendi, nullâ alia in eis attentâ bonitate quàm loquendi: eiuſmodi autem eſſe otioſa ex terminis conſtat; eſſe item mala, colligo ex eo teſtimonio, quo Suarez & aduerſarij vtuntur, ad probandum omne verbum otioſum malum eſſe. Ego enim in hac ſolutione ſolùm oſtendo (quod puto me clarè præſtare) duo genera verborum inter ſe diuerſa; vnum ob garrulitatem ſine vtilitate phyſicâ; & hoc vocatur communiter ab omnibus otioſum; & de hoc intelligo locum Chriſti Domini: alterum ordinatum ad commodum naturæ, vt dum dico famulo, Accendas ignem vt calefaciam me; quod verhum à nemine dicitur otioſum; & tamen
47 non eſt honeſtum moraliter. Quòd ſi rationem iam velimus dare, cur verba otioſa ſint mala, ea erit, quia homo, qui rationalis eſt, tenetur operari ob aliquem finem bonum ſaltem phyſicè, ſi non moraliter: atqui ea verba otioſa nullum habent eiuſmodi finem, vt oſtenſum eſt, cùm nec ſint honeſta, nec vtilia naturæ, ſed ſolùm ex animo loquendi proueniunt, ergo.

Ratio cur verbum otioſum antè explicatum ſit malum.

Dices Primò: Vnde conſtat, quòd homo teneatur talem finem adhibere? Reſpondeo, id ex ipſis terminis conſtare; operationes enim ſunt in perfectionem ſubiecti; ergo humanæ debent eſſe in bonum aliquod hominis, ſiue quatenus ſpiritualis, ſiue quatenus corporalis eſt; ergo ſi id non habeant, eo ipſo erunt vitioſæ, & contra naturam: id qood verum eſt, ſiue verba ſint ſiue alia opera. Io qoo etiam diſſentio à Patre Vaſquez, qui ſolùm in verbis eam otioſitatem admittere videtur; ex immediatè enim datâ ſolutione conſtat, etiam alijs actionibus talem defectum poſſe conuenire; vnde etiam paulò pòſt probabo, aliquas actiones externas non eſſe indifferentes, quæ ab alijs multis vt indifferentes admittuntur.

Replica Primo.

Dices Secundò: Neceſſariò debet homo in ipsâ etiam verborum prolatione aliquam bonitatem ſaltem phyſicam inuenire, ob quam velit loqui; non enim amat loquelam, niſi ſub aliquâ ratione bonæ; ergo repognat ea verba eſſe otioſa in ſenſu à nobis paulò antè tradito. Reſpondeò, inueniri quidem in eis verbis bonitatem aliquam, quæ tamen non perficit nec animam, nec corpus, ſed eſt ipſa tranſcendentalis, quæ inuenitur in eâ prolatione ſoni, perinde ac ſi quis ſine vllâ ſignificationis conſideratione ea produceret: ſicut ſi quis manus huc illúcve projceret ſine vllâ aliâ vtilitate, certè 48
talem motum omnes meritò dicerent vitioſum & otioſum; nemo autem prudens dicet actionem eſſe otioſam, manus ſordidas lauare, vel purgare veſtem, &c. etiamſi nullum alium vlteriorem finem bonum eis actionihus apponat. De his ergo verhis nullam aliam in ſe habentihus vtilitatem intelligendus eſt Chriſtus; per quod non eſt eredendus vllo modo voluiſſe docere, verbum otioſum eſſe, ſi alteri dicam vt lanet ſordidas manus, aut vt ambulet mecum ad pellendum frigus: ſicut enim pellere frigus non eſt actio otioſa, ita nec erit otioſum verbum ad id hortari; non ergo Chriſtus negat aliqua verba non otioſa, indifferentia tamen; ergo ex eo teſtimonio nihil in præſenti deducitur.

Secundo.

Replicabis tamen ex Patre Suario num. 9. quia vel homo conſiderat eas actiones, frigus v. g. pellendi, &c. (qood eodem modo de verbis dicendum eſt) vt ſunt commodæ naturæ humanæ præcisè, vt eſt animalis; & tunc eo ipſo tales actiones ſunt malæ, quia tenetur homo ſemper operari vt homo, & regulam rationis adhibere: vel conſiderat eas actiones vt conuenientes ſibi quatenus per rationem regulato, iam eo ipſo erunt honeſtæ; ergo non datur medium inter actiones & verba honeſta & mala. Reſpondeo Primò, me ea hac doctrinâ Suarij oſtendiſſe, illum non ſatis conſequenter docere, dari actus in ſpecie ex obiecto indifferentes, cùm hîc iam requirat ad actum oon malum vt ametur honeſtas quà talis. Secundò reſpondeo, in hoc argumento inuolui aliquam reflexionem operationis haud ita intellectu facilem, dum 49
ait, debere hominem conſiderare ea obiecta, v. g. deambulationem & expulſionem frigoris, vt ſibi conuenientia, prout regulator regulâ rationis: ſi enim hoc ſit verum, iam debebit reflexio fieri ſupra ipſam cognitionem, qoæ eſt regula rationis; cùm tameo expreſsè ipſemet Suarez dicat,

Replica ex Suario.

Reſpondetur Primò.

Secundò.

dicat, non deſumendam bonitatem ex conformitate cum regulâ rationis, ſed cum naturâ ipſâ rationali; per regulam autem rationis ſolùm proponi & declarari eam bonitatem: quo poſito inquiro, quid debeat ratio, non reflectendo ſupra ſe, proponere in expulſione frigoris aut lotione faciei, vt illam proponat honeſtam; nam eo ipſo quod dicat, Lauare faciem eſt commodum homini quà animal eſt, non video, quam aliam bonitatem in ſe ibi poſſit inuenire. Dico *bonitatem in ſe*, quia non loquor iam de vtilitate, quam poteſt habere in ordine ad alios fines extrinſecos; loquor enim de amore illius obiecti, non ordinando illud in aliud; non enim dicet Suarez, teneri me ſub peccato tales actiones ſemper accipere vt medium, & non poſſe propter eam bonitatem, quam in ſe habent, amari; ergo cùm in ſe non habeant honeſtatem, nec regula rationis poſſit in eis inuenire aliam conuenientiam cum homine vt rationali, non video quâ efficaci aut probabili ratione dicat, teneri me tunc ibi honeſtatem amare: quòd ſi ad hanc non teneor, ergo actus erit indifferens; quia nec habet obiectum malum, nec apponere ei teneor extrinſecum finem; intrinſecam verò honeſtatem non habet; ergo manebit actus ille etiam in indiuiduo indifferens.

Actus indifferens eſt, qui nec habet obiectum malum, nec finem extrinſecum, nec intrinſecam honeſtatem.

50 *Reſpondetur Tertiò*

Abſolutè ergo & Tertiò reſpondeo, non eſſe vllam talem obligationem operandi propter honeſtatem; nam licet tenear operari vt homo, non teneor operari ſecundùm omnia prædicata hominis; alioquin quia homo tam eſſentialiter dicit corpus quàm animam, & animalitatem quàm rationalitatem, ſi homo appeteret operationem purè ſpiritualem, peccaret, quia non operaretur adæquatè vt homo: cùm ergo pellendo frigus operetur quà homo inadæquatè attendendo ad bonum corporis, & aliunde non apponat malum finem, nullo modo peccat. Difficiliùs ſanè è contrario poſſet reddi ratio, cur, eo ipſo quòd actio ſit commoda corpori, non ſit bona, quàm, cur non ſit mala. Sed de hoc ſuprà, dum egi de radice bonitatis moralis. Et hæc circa propoſitum teſtimonium ſufficiant.

Auctor Patres pro ſe adducit.

De Auguſtino dixi ſuprà, etſi multi eum eâ Epiſtolâ 19. clarè pro contrariâ ſententiâ ſtare opinentur, re tamen ipſâ potiùs nobis fauere: quòd ſi adhuc contrarium docuiſſet, opponeremus illi Hieronymum, qui Epiſt 89. expreſsè noſtram tradidit; item Gregorium Nazianzenum orat. 3. quæ eſt aduerſus Iulianum; in quâ ait, non ideò eſſe hominem pœnâ dignum, quia laudem non meretur; & è contrario, non ideò laudem promereri, quia pœnâ dignus non eſt.

Malè explicantur à P. Tannero.

Poſſet fortè his teſtimonijs reſponderi eo modo quo Tannerus explicat Bonauenturam, qui pro noſtrâ ſententiâ ſuprà à nobis citatus eſt, vt hi omnes Patres non intendant admittere opera indifferentia in indiuiduo; ſed opera, quæ nec augmentum gratiæ nec pœnam mereantur. Verùm hæc explicatio inſufficiens omnino eſt.

51 Primò, quia ſi ea opera ſint mala, iam eo ipſo pœnam merentur; eo planè modo quo eam meretur mendacium, auaritia, ceteraque venialia peccata; ſi verò ſint bona, eo ipſo in homine exiſtente in gratiâ erunt meritoria augmenti gratiæ: quia Deus dat habitus ſupernaturales ad omnes actiones honeſtas moraliter, quas poſſumus facere; alioquin ego etiam dicerem, eleëmoſynam eſſe actionem bonam naturalem, carentem tamen præmio. quod eſſet abſurdum. Confirmo Primò, quia in aduerſâ ſententiâ non poſſunt tales actiones non eſſe peccata venialia, niſi apponatur eis aliquis finis bonus alicuius virtutis; ſi autem apponatur, eo ipſo iam erunt meritoriæ actiones merito eius virtutis quam reſpiciunt vt finem; ergo, ſi conceduntur non meritoriæ nec demeritoriæ, neceſſariò debent concedi indifferentes; ergo Patres, qui eas actiones dicunt nec meriti nec præmij capaces eſſe, ſupponunt eas omnino indifferentes; cùm apud Deum nec minimum obſequium maneat ſine præmio, nec leuiſſimum peccatum ſine ſuâ pœnâ.

SVBSECTIO TERTIA.

An poſſit poſitiuè probari noſtra ſententia.

IAM oportet videre, vtrùm ratione aliquâ poſitiuâ perſuadere poſſimus hanc ſententiam. Dico *poſitiuâ*; nam, vt notaui ſuprà, eo ipſo quòd nulla ratio aut auctoritas ſufficiens obſiſtat, ſtandum eſt pro libertate voluntatis. Pater Vaſquez cap. 4. fusè vult deducere opinionem hanc ex doctrinâ, quam omnes aduerſarij concedunt, ſcilicet, dari poſſe actionem in ſpecie indifferentem. inde enim ſic argumentatur: Nulla eſt ſpecies, quæ non habeat aliquod indiuiduum, in quo ratio eius maneat, & non deſtruatur per contrarium; ergo actio in ſpecie indifferens habebit aliquod indiuiduum indifferens, quod per bonum & malum, quæ ſunt contraria, non deſtruatur. 52

Probat Vaſquez actum dari indifferentem in indiuiduo.

Hoc argumentum & Sanctus Thomas & alij ſibi obiecerunt, ac variè ſoluerunt; eo autem capite 4. refutat Vaſquez ſolutiones omnes: quæ ferè ad vnam reducuntur; ſcilicet, quòd actus ille in ſpecie ſit indifferens non poſitiuè, ſed præciſiuè; id eſt, eſt indifferens vt habeat malitiam vel bonitatem. id quod explico ad eum planè modum, quo ſubiectum homo v. g. in ſpecie ſuâ eſt indifferens in genere coloris & caloris, v. g. nec albus, nec niger, nec calidus, nec frigidus; in indiuiduo autem non datur niſi aut albus, aut niger, aut calidus, aut frigidus.

Solutiones ſibi datas reijcit Vaſquez. Omnes ad vnam reduci poſſunt.

Porrò in hac explicandâ indifferentiâ actus in ſpecie variant Thomiſtæ; quia aliqui dicunt, ideò in ſpecie eſſe illud obiectum indifferens, quia aptum eſt vt ametur propter bonum vel malum finem; alij verò ideò, quia licet obiectum illud propter ſe amatum nec malum nec bonum eſſet, non poteſt tamen in indiuiduo exiſtere, niſi vel apponatur ei finis bonus, vel non apponatur: nam inter duo hæc contradictoria non poteſt eſſe in indiuiduo & realiter medium, ſi apponatur finis bonus; iam eo ipſo erit bonus, ſi non apponatur; eo ipſo quia eſt carentia boni finis, erit etiam actus malus, cùm vrgeat obligatio apponendi finem honeſtum.

Indifferentiam actus in ſpecie variè intelligunt Thomiſtæ.

Hæc eſt ſolutionum ſumma; eas autem ſic reijcit Vaſquez. Primò, quia ſi illa actio ideò diceretur indifferens, quia poteſt in bonum & malum finem ordinari, ſequeretur manifeſtè, eam non in ſpecie, ſed in genere eſſe indifferentem 53

Argumentum Primum Vaſquez contra ſolutiones.

tem tantùm. quod eſt contra aduerſarios. Sequela patet, quia volitio deambulationis propter finem bonum ſpecie differt ab eiuſdem ambulationis volitione, propter alium finem ſpecie diuerſum & malum; diuerſificantur enim electiones ex diuerſitate finium, quos reſpiciunt; ergo volitio abſtrahens ab his duobus finibus non eſt ſpecies, ſed genus.

Secundum.

Secundò, Non poteſt dici, quòd volitio in ſpecie ſit ſubiectum reſpectu maliтиæ & bonitatis, ſicut homo reſpectu albedinis & nigredinis: nam ſi obiectum illud ex ſe eſt nec bonum nec malum, ergo amor illius in ſpecie quà talis erit eſſentialiter actus indifferens. Nec poteſt dici, quòd ex omiſſione boni finis tunc homo peccet; nam ſi id ita eſſet, tunc peccatum non eſſet propriè in ipſo actu poſitiuo, ſed in carentiâ appoſitionis finis honeſti; vel certè ſi opus illud in indiuiduo eſt cauſſa ipſius omiſſionis, ideoque in indiuiduo dicitur malum, tamquam cauſſa omiſſionis rei malæ, etiam in ſpecie erit malum; quia etiam in ſpecie factum erit cauſſa eius omiſſionis. Hæc ibi fuſiùs Vaſquez.

Replicis à Vaſquez factis Thomiſtæ facilè reſpondent. Ad primam.

Ego tamen nollem certiora per minùs certa ſuadere, ideò indico, argumentum hoc non habere vim vllam contra Thomiſtas; facilè enim illi reſpondere poſſunt replicis immediatè antè factis. Et quidem ad primam, quòd ſcilicet actio non ſit futura in ſpecie indifferens, ſed in genere, ſi ſolùm concipiatur vt abſtrahens ab hoc vel illo fine, facilè reſpondebit D.Thomas, ſe non loqui de actione ipsâ internâ ſeu de interiori electione, ſed de actione externâ, ambulatione v. g. quæ actio eadem manet in ſpecie, ſiue ad hunc ſiue ad illum finem ordi-
54 netur. Neque hinc ſequitur, etiam eleëmoſynam dici poſſe indifferentem in indiuiduo, cùm poſſit ordinari eadem etiam numero in bonum & malum finem; hoc, inquam, inde non ſequitur: nam actio eleëmoſynæ ex ſuâ ſpecie habet bonitatem, niſi vitietur ab extrinſeco; at illæ aliæ actiones, quæ à Diuo Thomâ ac Thomiſtis dicuntur indifferentes ex ſe, non habent ex ſpecie ſuâ bonitatem aut malitiam moralem vllam, niſi quam emendicant in indiuiduo à fine bono vel malo, ad quem ordinantur; ideoque hæ meritò dicuntur indifferentes; illa verò, ſcilicet eleëmoſyna, dicitur bona ex ſpecie ſuâ.

Ad ſecundam.

Ad ſecundam verò, quòd actio in ſpecie non poſſit eſſe ſubiectum malitiæ & bonitatis, etiam facilè reſpondetur negando aſſumptum; & verò ſi verum ſit quod in probatione ſuæ ſententiæ dicunt aduerſarij, ſcilicet dari obligationem apponendi finem honeſtum omni actioni humanæ, valdè conſequenter illi diſcurrent in hac ſolutione; nam ex omiſſione eius finis actus erit in indiuiduo malus. Demus, Deum nobis nunc poſitiuè imponere legem, vt, quotieſcumque operamus, habeamus bonum finem: quam legem non dicet Pater Vaſquez eſſe impoſſibilem; & licet impoſſibilis ſit, ad declarandum tamen punctum præſens admitti debet, vt admittitur à Thomiſtis naturalis lex de eodem fine honeſto apponendo. Certè in hoc caſu Pater Vaſquez, & nos, qui in ſubſtantiâ ſententiæ cum eo ſtamus, deberemus admittere, qui fricaret barbam non apponendo bonum finem peccaturum; & tamen non ideò fricare barbam ex ſpecie ſuâ eſſet malum, ſed indifferens; quia vel vt ſubiectum eſſet indifferens etiam tunc, vt haberet annexam omiſſionem boni finis, à quâ redderetur malum; vel vt haberet bonum finem ipſum, à quo redderetur bonum. Quod verò obijciebat Vaſquez, tunc 55
temporis non tam actionem poſitiuam quàm omiſſionem boni finis futuram malam, non vrget; quia Thomiſtæ nihil aliud de facto docent quàm (quod & nos in eo caſu etiam dicere teneremur) actionem eſſe malam ob omiſſionem boni finis, quem illi tenebantur apponere: & licet ipſe actus non ſit cauſſa omiſſionis, quia tamen fit à voluntate ſciente, ſe debere illi apponere circumſtantiam boni finis, caſu quo illum faciat, & de facto efficit non apponendo talem finem, iam eo ipſo actus poſitiuus dicetur malus, quia illi debebatur bonus finis; neque enim ad amandum bonum finem tenebatur voluntas ſimpliciter, vnde omiſſio eius boni finis ſecundùm ſe non eſt mala, niſi vt cadens ſupra actum; & conſequenter actus ab illâ denominabitur malus. Denique nec ſequitur, quod vltimo loco replicat Vaſquez, ſcilicet, illum actum in ſpecie futurum malum; dixi enim illum in indiuiduo, multò minùs in ſpecie non eſſe cauſſam omiſſionis, ſed denominari malum ab omiſſione ei coniunctâ; quia nec diceretur, nec reuerà eſſet mala ea omiſſio, niſi vt coniuncta actui: non enim ad apponendum bonum finem teneremur, niſi quando poſitiuè operaremur. Vides ergo quàm aliena ſit ab inconſequentiâ ea doctrina Thomiſtica; poteſt quidem ea obligatio apponendi bonum finem reijci, vt & nos eam reiecimus; at inde ſolùm infertur, non eſſe veram Thomiſticam ſententiam, non tamen vllo modo ſibi contradicere, aut ex principijs, quæ ſupponit, poſſe eam efficaciter redargui, Vaſquez & multi alij recentiores opinantur.

Vaſquez cum recentioribus Thomiſtas malè arguit inconſequentiæ.

Aliud argumentum Vaſquez probabilius.

Probabilius pro noſtrâ ſententiâ argumentatur idem P. Vaſquez cap. 5. ponendo exempla, in quibus nulla nec videtur eſſe honeſtas, nec malitia; vt fricare manus ad pellendum frigus, ſputum eijcere, &c. quæ nemo damnabit vt mala; neque è contrario vllus dicet eſſe laude 56
digna & meritoria vitæ æternæ in iuſto: prætereà ſi eſſent bona, poſſet quis votum de illis facere: quis autem dicet, talia opera eſſe voti capacia? Hoc argumentum dixi probabilius, quia non habet vim niſi ſupponendo quod ſuperiùs ſæpè diximus, nullum dari præceptum de apponendo ei actioni vllo fine honeſto; dato enim tali præcepto, facilè reſponderetur, ob defectum illius malas eſſe omnes tales actiones. Hinc concludo non aliter probari noſtram ſententiam quàm oſtendendo, vt fecimus, gratis eam obligationem ab aduerſarijs adſtrui.

Saltem tenentur Thomiſtæ admittere actus indifferentes per accidens.

Aduerto pro complemento, hîc etiam Thomiſtas teneri fateri, ex accidenti poſſe dari actus indifferentes in indiuiduo, caſu quo aliquis ſe conformans noſtræ opinioni probabili non apponat vllum honeſtum finem illis obiectis, quæ ex ſe ſunt indifferentia; tunc enim nec peccabit, quia ſe accommodat probabili opinioni; nec benè operabitur, quia nullam honeſtatem in obiecto amat, imò neque agnoſcit: & hinc ego probo, ferè ſemper ita contingere, quia vix

vllus eſt, qui, quando ſe calefacit, vel lauat faciem, ſpuit, &c. cogitet teneri ſe ad apponendum bonum finem. Ego de me fateor, quouſque hanc quæſtionem primò agitari audiui, nil de tali obligatione cogitaui; nec propterea putaui me mereri ſpuendo aut lauando faciem.

P. Tannerus ſuprà cenſet, hanc obſeruationem non eſſe certam; quia ſi reuerà actiones illæ in ſe honeſtatem habent, etiamſi ego ſequar contrariam opinionem, non propterea priuabor merito. Nihilominùs tamen obſeruatio poſita clariſſimè perſuadetur. Primò, quia, eſto obiecta earum actionum in ſe habeant honeſtatem, ſi tamen ego illam non agnoſco, non poſſum illam quà talem amare: nec poterit mihi ea bonitas eſſe voluntaria, vt requiritur ad dandam actui honeſtatem. Secundò, quia ſi è contrario habeant malitiam, & ego probabiliter puto illas eâ carere, & me non teneri ad opponendum bonum finem ei actioni quæ dicitur ex ſpecie ſuâ indifferens, nullo modo peccabo; nec item merebor, quia aliunde nulla eſt ibi bonitas quæ ametur; ergo, quod ſaltem per accidens debeant admitti actus indifferentes in indiuiduo, nemo poteſt probabiliter negare. Nam ſi ignorantia inuincibilis poteſt ex re grauiter malâ facere non malam, imò aliquando etiam bonam, à fortiori profectò faciet indifferentem.

Bonitas obiecti non agnita non amatur.

DISPVTATIO VIGESIMASECVNDA.

De ratione ſeu conſcientiâ prout eſt regula actionum noſtrarum.

1 *Neceſſitas quæſtionis huius intelligenda.*

De hac materiâ latè diſputant auctores; eſt enim res valdè neceſſaria ad ſciendum, quando peccatur, quando verò non. Cùm enim lex diuina ſiue prohibens ſiue aliquid imperans non applicetur nobis immediatè niſi per cognitionem (quod idem intelligendum eſt de malitiâ & honeſtate, quam ex naturâ aliquorum obiectorum diximus ſuprà in ipſis reperiri ante omnem prohibitionem diuinam;) cùm, inquam, hæc omnia non immediatè per ſe applicentur, ſed omnia per rationem, neceſſum eſt explicare, qualis ea debet eſſe ratio, vt ſufficienter applicet obiectum tam ad benè quàm ad malè operandum. Expediam tamen omnia breuiùs quàm alij; curaboque, ne minùs etiam diſtinctè & ſolidè.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit recta ratio.

Ratio difficultatis.

RATIO difficultatis ea eſt, quia videtur iudicium intellectus verum eo ipſo eſſe recta ratio, & ſolum falſum eſſe mala; hoc autem in ordine ad punctum præſens impertinens eſt; nam cum errore in intellectu ſtat bona operatio, mala è contrario ſine vllo errore.

Nonnulli dixère, illam eſſe rectam rationem, quæ ſequitur appetitum rectum, ſeu actum voluntatis rectum; illam è contrario malam, quæ ſequitur actum malum voluntatis. Hæc tamen explicatio vitioſa eſt; nam appetitus rectus dicitur, qui ſequitur rectam rationem; tunc autem non poteſt explicari rurſus recta ratio per hoc, quod ſequatur aut reſpiciat appetitum rectum: non enim fixa aliqua explicatio traderetur, ſed in circulum abiremus. Quòd ſi ideò dicas cum S. Thomâ quæſt. 19. art. 3. appetitum rectum deſumi ex regulâ rationis ſeu rectâ ratione, rectam verò rationem aliunde explicandam, veriſſimum quidem dices; at quamdiu non explicatur, vndenam ea rectitudo veniat, non ſoluitur dubium præſens.

Recta ratio non eſt, quæ ſequitur appetitum rectum. Itur in circulum.

2 Et hinc reijcio Patrem Suarez diſp. 12. ſect. 2. vbi num. 4. cùm hanc obiectionem vitioſi circuli tetigiſſet, reſpondet in hæc verba: *Non eſt circulus, quia interueniunt diuerſa genera cauſſarum, nam conſcientia eſt recta ex conformitate ad appetitum vt obiectum, & rem iudicatam; è contrario verò appetitus eſt rectus ex conformitate ad rationem vt applicantem debitum obiectum appetibile.* Hæc ille. Quæ ex dictis facilè reijciuntur; vel enim nomine *rectæ rationis* intelligit ipſam conſcientiam, vel aliquid aliud: ſi aliquid aliud, malè ergo tunc recurrit ad diuerſa cauſſarum genera; meliùs dixiſſet, appetitum rectum non dici talem ex conſcientiâ, ideoque nullum nec vitioſum nec non vitioſum committi circulum, ſed conſcientiam per appetitum, hunc verò per rationem, quæ non eſt conſcientia, declarari; & tunc adhuc reſtaret difficultas paulò antè tacta, ſcilicet, non declarari, quid ſit ea recta ratio. Quòd ſi ſecundum dicat, ſcilicet, rectam rationem eſſe idem quod conſcientiam, non video, quo pacto à vitioſo circulo poſſit liberari, quidquid de diuerſis generibus cauſſarum dicat. Nam (vt ſæpè in multis locis inſinuaui) tunc explicatio eſt vitioſa, quando in eâ redit quis ad eoſdem primos terminos, quos declarare voluerat; tunc enim tam dubius manet intellectus quàm antè, ſiue id fiat per diuerſa genera cauſſarum ſiue per vnum; hoc enim ad punctum præſens eſt omnino per accidens; v. g. ſi quis rogatus, *Quid ſit homo*, dicat, *Eſt animal rationale*; rogatus rurſus, *Quid eſt animal rationale*, dicat, *Eſt principium diſcurſus & ſenſationis*, deinde rogatus, *Quid eſt diſcurſus & ſenſatio*, dicat, *Eſt id quod ab homine poteſt oriri*; nemo dubitabit, in hoc caſu vitioſam eſſe explicationem; & tamen eſt in diuerſo genere cauſſæ: nam homo in genere cauſſæ formalis explicatur per *τὸ animal rationale*; diſcurſus autem per hominem explicatur per genus cauſſæ efficientis; ergo diuerſitas cauſſarum habet ſe omnino per accidens in puncto præſenti. Idem facilè oſtendo in materiâ in quâ verſamur; nam ſi quis primò audiret has voces, *conſcientia recta*, peteretque ſibi dici, quid per hoc ſignificetur; eique alius reſponderet, Conſcientia recta eſt, quæ cognoſcit rectum appetitum, vel ſi vis, quæ cauſſat rectum appetitum; roganti verò rurſus, Quid

Suarez non expediuit ſe ex illo circulo.

Quid ſit, & quando vitioſa explicatio.

Quòd fiat per diuerſa genera cauſſarum, non excuſat.

3

eſt

eſt rectus appetitus, reſponderetur iterùm, Ille qui prodit, vel ſe conformat conſcientiæ rectæ: qui, inquam, hoc modo reſponderet, non dubium quin malè id faceret, eò quòd in tali explicatione, cùm redeat vltimò ad primos terminos ignotos, in quocumque genere id faciat, relinquit interrogantem tam dubium quàm ab initio fuerit; ergo per hoc, quòd conſcientia per appetitum vt per obiectum, appetitus verò per conſcientiam vt per regulam declarentur, non tollitur circuli vitioſitas, quamdiu non venitur vltimò ad alios terminos per ſe notos.

Etiam Thomiſtæ in circulum eunt.

Nec hunc circulum Thomiſtæ effugiunt dum dicunt, operationem eſſe conformem rectæ rationi, idem ſignificare ac ſi quis diceret, eam eſſe operationem ſtudioſam, quam vir prudens determinauerit eſſe faciendam; ſi verò dicatur, Operatio ea eſt recta, quæ eſt conformis recto appetitui, ſignificari illam eſſe bonam, quam vir bonus dicit eſſe ſtudioſam: qui auctores per virum bonum & prudentem explicare contendunt conformitatem cum ratione & cum appetitu. Neque hæc, inquam, explicatio effugit circulum, dum prudentiam explicat in or-
4 dine ad bonitatem, & bonitatem in ordine ad prudentiam, vt benè obſeruauit Vaſquez. Addo ego, vel hos auctores loqui de homine prudente & bono moraliter, id eſt, de eo qui eſt in ſe prudens & bonus; & in hoc ſenſu falſam tradunt doctrinam; nam ſepties in die cadit iuſtus; hoc eſt hominem ſimpliciter prudentem & bonum in multis tamen malè agere; ergo non poteſt vniuerſaliter bonitas aut malitia actionis inde deſumi. Si verò loquantur de viro prudente & bono hîc & nunc, id eſt, qui in hac actione, de quâ quærimus, an ſit bona, operatur benè & prudenter; tunc nihil aliud dicere hos auctores quàm, eam actionem eſſe bonam, quâ homo benè & prudenter operatur; manet autem tota difficultas, quæ ſit illa, per quam benè & prudenter operetur. de hoc enim eſt tota præſens quæſtio.

Quomodo alij rectam rationem exponant.

Alij igitur dicunt, duos actus eſſe in intellectu; vnum quaſi ſpeculatiuum, quo cognoſcitur, vtrùm res hæc ſit licita, an illicita; alterum verò, quo imperatur, quid hîc & nunc debeat fieri aut omitti; dicunt ergo, operationem rectam immediatè dirigi ab hoc imperio, imperium verò dirigi ab eo iudicio, iudicium denique à conformitate cum obiecto, ſeu à veritate. Sed neque hi placent; etenim malè dicitur, im-
5 perium illud eſſe neceſſarium. de quo alibi. Dein, cùm totam eius rectitudinem reducant ad veritatem iudicij ſpeculatiui, manifeſtè labuntur in argumentum ſuprà inſinuatum, quod ſcilicet cum errore ſpeculatiuo inuincibili ſtet ſæpè bona operatio.

Alij rurſum recti.

Neque huic rationi ſatisfaciunt qui dicunt, ſemper debere vt minimùm interuenire vnam propoſitionem vniuerſalem veram; & id ſufficere, vt dicatur illud iudicium verum. V. g. etiamſi Iacob erraſſet iudicando primâ nocte Liam eſſe ſuam vxorem; re enim verâ non erat; tamen habuit hanc propoſitionem vniuerſalem veram, *Accedere ad vxorem propriam non eſt peccatum; ſed hæc eſt mea*, &c. Hi, inquam, non ſatisfaciunt; nam veritas concluſionis pendet à veritate præmiſſarum; ità vt ſi vel vnica ex illis ſit falſa, concluſio falſa ſit; ergo per veritatem vnius tantùm præmiſſæ nihil explicatur.

Gerſon & Vaſquez rectam rationem benè definiunt.

Gerſon 3. parte Tract. de Vitâ ſpirituali lect. 4. corol. 3. probabiliùs ponit illum ſyllogiſmum hoc modo, *Accedere ad eam, quæ iudicatur inuincibiliter vxor propria, licitum eſt; ſed hæc iudicatur talis, ergo ad hanc licitum eſt accedere.* P. Vaſquez docet hunc diſcurſum non fieri ordinariè ab hominibus, licet ex illo quaſi à poſteriori rectè colligatur quid fieri oportuerit; ideò ipſe concludit, rectam rationem illam eſſe, quæ inuincibiliter proponit, quæ naturæ rationali ſint conformia aut difformia. Me-
ritò ponit illam particulam *inuincibiliter*; ex di- 6
ctis enim ſuprà, dum de ignorantiâ egimus, conſtat excuſari hominem à peccato per inuincibilem ignorantiam. Vtraque hæc ſolutio bona eſt; & vix videntur duo hi auctores differre, niſi quod Gerſon ponit diſcurſum quaſi reflexum, qui ſecundùm omnes ſuas propoſitiones verus eſt; at Vaſquez ponit ſyllogiſmũ directum, qui licet re ipsâ aſſumat minorem falſam, ſcilicet, *Hæc eſt mea*; quia tamen exiſtimatur inuincibiliter talis, ideò practicè intulit concluſionem veram, *Ergo ad hanc accedere licitè poſſum.* Cuius ratio ex dictis deſumenda eſt; nam in moralibus non tam reſpiciendum eſt, quid ſit re ipsâ in ipſo obiecto, quàm quid hîc & nunc inuincibiliter indicetur ab operante.

Recta ratio eſt iudicium inuincibile de honeſtate obiecti.

Vno ergo verbo dicimus, rectam rationem eſſe iudicium inuincibile de honeſtate obiecti; cui dum quis ſe accommodat per amorem, benè operatur, ſi verò fugiat illud, malè, aut ſaltem non benè operatur: quòd ſi è contrario iudicium ſit de turpitudine obiecti, tunc rectè operatur quis, illud obiectum fugiendo, malè verò, ſi illud amplectatur.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit conſcientia; & eius diuiſiones.

Conſcientiam alij in voluntate, alij melius in intellectu ponunt:

QVæſtio hæc ſolùm eſt de voce. Quidam enim ex communi & vulgari modo loquendi dicunt, conſcientiam pertinere ad voluntatem; dicitur enim communiter quis habere bonam vel malam conſcientiam, id eſt, carere aut infectus eſſe peccato. Alij meliùs docent in intellectu illam conſiſtere. Qui tamen non om- 7
nino conueniunt; pars enim illorum dicit, eſſe habitum prudentiæ vel ſynderesis; pars verò, eſſe actum ipſius intellectus. Vtraque tamen opinio ſuſtineri poteſt, quia aliquãdo vſurpatur pro habitu ipſo, aliquando pro actibus ab illo habitu prouenientibus. Et quidem ad intellectum illam pertinere multis probant Pater Suarez diſput. 12. ſect. 1. & Vaſquez diſput. 69. cap. 1. & ipſa vox *conſcientia*, id eſt *ſimul ſcientia*, id manifeſtè demonſtrat; vnde magis propriè pertinere videtur ad actum ipſum intellectus, pro quo nos eam vſurpabimus; quia habitus non cognoſcuntur à nobis niſi per actus. Significat ergo vnum è duobus, vel iudicium de faciendis; quo ſenſu dicimus debere nos accommodare conſcientiæ; vel etiam iudicium de iam factis; ſic dicimus, Habet remorſum conſcientiæ, id eſt, Agnoſcit ſe malè feciſſe, peccaſ-

& pro habitu prudentiæ & pro actu ſumi poteſt.

Suarez & Vaſquez in intellectu ponunt.

Melius tamen pro actu ſumitur, & eſt iudicium vel de faciendis vel iam factis.

ſe, &c. è contrario in bonis; vt Paulus ait ad Roman. 9. *Teſtimonium mihi perhibente conſcientiâ meâ.*

Iudicium de iam factis eſt ſpeculatiuum;

Eſt tamen inter eas duas ſignificationes hæc differentia pro præſenti materia, quòd iudicium primum eſt practicum, id eſt dirigens ad operationem; ſecundum verò illud de peccato iam facto eſt ſpeculatiuum, & non deſeruit ad materiam moralem, niſi quatenus inde ſequitur obli-

8 *de faciendis practicum.*

gatio aliquid poſteà faciendi, vt homo exeat à peccato: at tunc neceſſariò debet ſequi primum illud iudicium de faciendis, quod practicum eſt, vt dixi, ex conceptu ſuo, & ab illo deſumitur immediata regula actionum humanarum; nam operari contra talem conſcientiam eſt peccatum, eam verò ſequi bonum, quando inuincibilis eſt, iuxta dicta ſect. 1. quod in ſequentibus magis declarabitur.

Rogabis, an aſſignandus ſit habitus aliquis ſpecialis pro talibus actibus. Reſpondeo, varios eſſe actus illos practicos: quidam enim verſantur circa materiam particularem; vt v. g. Hodie non licet comedere carnes; non licet Sacrum omittere, &c. quæ ſunt iudicia communia cuilibet materiæ prohibitæ aut imperatæ. Pro talibus dico non eſſe neceſſarium vllum habitum, eo excepto quo cognoſco de qualibet materiâ, vtrùm ea ſit lege aliquâ prohibita, nec ne. Quæ cognitiones ſæpè ſunt experimentales, quando prohibitio aut mandatum eſt poſitiuum; quando verò obiectum eſt naturâ ſuâ malum, tunc poteſt poni ille habitus, qui acquiritur ex cognitione ſcientificâ eius malitiæ. Alij actus practici præcedere ſolent operationem moralem; vt v. g. in ſyllogiſmo ſuperiùs poſito diximus, *Licitum eſt accedere ad eam, quæ in-*

Illa iudicia circa aliquas materias ſpectant ad prudentiam

uincibiliter reputatur propria vxor. Quod iudicium mutatis terminis in omni materiâ locum habet, ideoque illud dixi generale; v. g. Licitum eſt non audire Sacrum, quando inuincibiliter non creditur eſſe dies feſtus; & ſic in aliis; tale iudicium facilè dicam pertinere ad prudentiam; quæ vniuerſaliter id de omni materiâ tradit, & requirere ſpecialem habitum.

9 *Quid dicant, qui ante omnem volitionem prærequirunt iudicium practicum efficax.*

Aduerte, aliquos auctores malè aliunde ſupponentes, ante omnem actum volitionis debere interuenire iudicium quoddam practicum efficax, dubios eſſe in præſenti, an tale iudicium dicendum ſit conſcientia: Si enim, inquiunt, id dicatur, ſequitur inde, hominem numquam poſſe contra conſcientiam operari, quia contra hoc iudicium numquam fieri poteſt; ſi verò hoc non dicant conſcientiam, non inueniunt iudicium aliud, cui poſſint eam denominationem tribuere. Ab hac difficultate nos, qui tale imperium negamus, facilè liberamur; qui verò illud admittunt, poſſunt adhuc in præſenti dicere, illud non eſſe conſcientiam, quia per illud non dictatur, quid licitè poſſit fieri, ſed eſſe aliud prius iudicium, quod habet rationem conſcientiæ, & non dicit efficaciter, *Hoc facias*, prout imperio tribuitur; ſed tantùm dicit, *Hoc non poteſt licitè fieri*; vel è contrario, *Hoc poteſt fieri ſanctè & honeſtè:* huic autem actui rectè poteſt voluntas reſiſtere, ſi admittamus poſteà imperium quod dicat, *Nihilominus fac hoc*; vel ſi, vt longè probabilius iudico, ſine vllo imperio voluntas in actu exercito velit ſeu faciat oppoſitum.

Circa diuiſionem conſcientiæ aliqua dicta 10
ſunt paulò antè, dum de variis acceptionibus illius egimus; & in primis declarata eſt conſcientia de præteritis; quam ſpeculatiuam ferè diximus, & ad quæſtiones morales non neceſſariam; & conſcientia de futuris ſeu agendis, quæ propriè ad nos ſpectat. Quæ ſubdiuidi poteſt in conſcientiam veram, & conſcientiam falſam. Hæc tamen diuiſio, ſi de veritate ſpeculatiuâ accipiatur, parum facit ad rem præſentem; nam rectitudo appetitus non pendet ab ipſâ veritate aut falſitate rei, iuxta dicta paulò antè: ſi verò accipiatur de veritate practicâ, ea diuiſio reincidet in alteram celebrem, in conſcientiam erroneam, & conſcientiam veram.

Diuiſio conſcientiæ de faciendis.

Quæ ſit propriè conſcientia erronea.

Conſcientia erronea non vocatur propriè ea, quæ re ipſâ fallitur, ſed quæ ita fallitur, vt ille error ſit aliquo modo voluntarius. Imò ego dico, etiamſi reuerà non fallatur quis ſpeculatiuè, ſed tangat veritatem; ſi tamen non id probabiliter ſaltem iudicat, ſed dubitando, & inquiſitionem omittit, poſſe dici conſcientiam erroneam, ſi contra illam operetur. V. g. iudicat quis, non eſſe hodie obligationem audiendi Sacrum, prout reuerà non eſt, ideoque ex eo capite non habet conſcientiam ſpeculatiuè erroneam, ſed potiùs omnino veram; ſi tamen ita id iudicat, vt ſimul dubitet, & nihil vlteriùs inquirendo, non audit Sacrum, peccat, non aliter, quàm ſi re ipſâ fuiſſet hodie dies
feſtus (vt fuſiùs infrà) ideoque quodammodò 11
dici poteſt ea conſcientia erronea non in ſe, ſed ex modo & diſpoſitione voluntatis, quâ ſe voluntariè exponit periculo errandi.

Definitur conſcientia erronea.

Eſt ergo conſcientia erronea, conſcientia voluntariè dubia circa exercendæ actionis turpitudinem; vera verò conſcientia eſt inuincibile de eâ turpitudine aut honeſtate iudicium. Pro diuiſionis huius intelligentiâ applicari debent omnia quæ ſuperiùs diximus de ignorantiâ inuincibili & vincibili; omnia enim mutatis terminis quadrant in conſcientiam; ideò quoad punctum huius difficultatis nihil amplius occurrit addendum: ſolùm ergo explicandum eſt, quomodo teneatur homo ſe accommodare conſcientiæ. Quæ difficultas maximè locum habet, quando conſcientia eſt dubia, non tamen voluntariè ſeu ex malo affectu; ſed quia reuerà factâ ſufficienti diligentiâ non poteſt homo quidquam certi deprehendere. Expediemus Primò quæ ad conſcientiam erroneam pertinent, quia faciliora & certiora, deinde cetera.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm conſcientia erronea inducat obligationem, & qualem.

12 *Dicunt aliqui, dum conſcientia eſt propriè erronea, non obligare.*

OPINANTVR nonnulli, eiuſmodi conſcientiam, quando propriè eſt erronea; id eſt, quando iudicat malum eſſe id, quod reuerà malum non eſt; non obligare ad id faciendum; nam cùm in re non ſit obligatio, non poteſt hæc inſurgere ex ſolâ meâ falsâ apprehenſione; vnde viden-

videntur è contrario ſentire, ſi re ipſâ ſit obligatio, eamque iudicem, licet cum dubio, talem conſcientiam obligare: quia licet dubiè proponatur mihi obligatio, verè tamen re ipſâ datur. Videtur etiam ex hac doctrinâ ſequi; etiamſi inuincibiliter ſit falſa ea conſcientia, quatenus nec ratio dubitandi mihi in contrarium occurrit, ſed omnino puto me teneri ad eam actionem; non eſſe etiam malum contra eam conſcientiam agere; quia etiam eo caſu habet vim argumentum ab his factum, ſcilicet, ſi re ipſâ non ſit obligatio, non poſſe eam ex ſolâ apprehenſione meâ conſurgere: quòd enim ea apprehenſio ſit inculpabilis, non debet magis mihi nocere, quàm ſi culpabilis ſeu erronea eſſet. Quo ſenſu hæc ſententia vera ſit, quo falſa, ex dicendis conſtabit.

Alij dicunt, conſcientiam erroneam non obligare, ſed ligare.

13 Alij auctores, inter quos præcipuus eſt Durandus, cui apud Vaſquez diſp. 60. cap. 1. aſſentiuntur Gregorius, Angeſtus & Almainus, dicunt, conſcientiam erroneam non obligare, ſed ligare; quia nulla poteſt eſſe obligatio ad faciendum id, quod in ſe illicitum eſt. In hac opinione non iudico hærendum, quia ſolâ voce diſſentire poteſt ab aliis: in vno enim ſenſu verè dicit, non obligare conſcientiam; nam abſolutè loquendo non teneor illam ſequi, ſed potiùs debeo eam deponere, vt infrà dicemus: in eodem tamen ſenſu debuiſſet dicere, nec eam ligare; quia ſi poſſum me ab eâ expedire, non ſum propriè illâ ligatus. Quòd ſi, quatenus non poſſum contra eam, ſeu eâ durante, facere contrarium ei quod dictat, dicenda ſit ligare, vt etiam videtur innuere D. Thomas in 2. diſt. 39. art. vlt. in corp. dum ait, obligationem conſcientiæ nihil eſſe aliud quàm vinculum quo adſtringimur, vt non poſſimus ſine peccato aliud operari: ſi, inquam, in hoc ſenſu explicetur illa vox *ligare*, ſine dubio verum dicit; quoad latinitatem verò deficit, quia ſicut illud vocatur ligamen ſecundùm quid, ita etiam ſecundùm quid debuiſſet dici obligare. Sed de voce ſatis.

In re cum aliis conuenit.

Ligari & obligari ex D. Thomâ ſunt idem.

Conſcientia erronea eſt deponenda.

14 Conclvsio ergo Catholica & omnino certa duo dicit. Primum eſt, hominem non teneri eam conſcientiam ſequi, ſed debere eam deponere; in quo ſenſu vera eſt prima ſententia ſuprà poſita; quomodo autem deponenda ſit conſcientia dubia, ita vt deſinat eſſe erronea, dicetur infrà. Alterum, ſi non deponatur, non eſſe licitum contra eam operari, ſed peccatum fore, ei non conformari. In hoc autem ſenſu falſa eſt prima ſententia, quæ negabat vllam eſſe obligationem ſe accommodandi ei conſcientiæ. Secunda pars huius concluſionis communis traditur à D. Thomâ hîc quæſt. 19. art. 5. & à Conrado & aliis Thomiſtis ibidem, Alenſi 2. part. quæſt. 120. membro 3. art. 1. Bonauenturâ in 2. diſt. 39. art. 1. quæſt. 3. Richardo art. 2. quæſt. 3. Durando q. 5. Gabriele quæſt. vnicâ art. 2. Maiore q. vnicâ, Ockam in 3. quæſt. 13. & aliis multis; qui videri poſſunt apud Vaſquez diſp. 59. num. 6. probari autem poteſt ex Paulo ad Roman. 14. vbi ait: *Scio, & confido in Domino Ieſu, quia nihil commune per ipſum, niſi ei qui exiſtimat quid commune eſſe, illi commune eſt.* Pro cuius loci intelligentiâ aduerte, *commune* idem eſſe ac prohibitum: cibos enim in lege prohibitos vocabant communes; ſic Petrus dixit de ſerpentibus & reptilibus Act. 10. *Abſit Domine, quia numquam manducaui omne commune & immundum*; in eumdem etiam ſenſum reſponſum illi fuit, *Quod Deus purificauit, tu commune ne dixeris.* Dicit ergo citato loco Paulus, Etiamſi Chriſtus nihil commune fecerit, id eſt, nullos cibos prohibuerit, tamen ille qui exiſtimat (procul dubio ex conſcientiâ erroneâ; aliud enim iudicat quàm reuerà ſit) aliquid eſſe commune, id eſt prohibitum, reuerà prohibitum eſt. Inferiùs item ait idem Apoſtolus, *Omne quod non eſt ex fide peccatum eſt.* Vbi per fidem intelligunt communiter omnes conſcientiam: non enim commodè poteſt de fide propriâ Paulus intelligi, cùm certum ſit, non omnia, quæ fiunt à non credentibus, eſſe peccatum. Adducitur etiam teſtimonium ex eodem Apoſtolo ad Galatas 5. vbi ait: *Teſtificor omni homini circumcidenti ſe, quoniam debitor eſt vniuerſæ legis faciendæ.* Quæ obligatio non poteſt niſi ad conſcientiam reduci. ac ſi Apoſtolus dixiſſet: Qui putat ſe teneri ad circumciſionem & legem Moſaicam, eo ipſo debitor eſt ad eam ex integro ſeruandam; ergo quamdiu conſcientia erronea durat, obligat, ne ei diſſentiamus.

Si non deponitur, non licet contra eam operari.

Probatur ab auctoritate Doctorum & ſacra Scriptura.

15

Probatio à ratione.

Ratio pro hac parte concluſionis ſuperiùs eſt inſinuata; nam lex diuina & humana non applicatur nobis niſi mediâ cognitione noſtrâ; & (vt vniuerſaliter agentes de voluntate in ordine ad amorem diximus) hæc non dirigitur immediatè bonitate aut malitiâ, quæ eſt in obiecto re ipſâ, ſed quæ proponitur ſibi per intellectū: vnde fit, vt etiamſi obiectum infinitam habeat bonitatem, ſi tamen intellectus eam non repræſentet voluntati, nequeat voluntas illud amare; è contrario verò, etiamſi nulla penitus eſſet bonitas in obiecto, ſi tamen intellectus proponat voluntati illud eſſe bonum, poſſit voluntas illud amare, non minùs quàm ſi re ipſâ in ſe illam haberet bonitatem. Hæc ratio maximè locum habet, quando conſcientia eſt erronea materialiter ſeu inuincibiliter: tunc enim cùm homini non proponatur vlla ratio dubitandi in contrarium, haud dubiè debet ſe conformare illi iudicio; ſi enim tunc non teneretur, numquam teneretur; quia ipſe non poteſt tunc de veritate rei in ſe magis dubitare, quàm ſi re ipſâ eam tangeret; ergo vel numquam tenebitur obedire conſcientiæ, etiamſi veriſſima ſit; vel tunc tenebitur, quando inuincibiliter putat eſſe veram. Specialiter verò etiam teneri, quando eſt erronea, ſeu vincibilis ea conſcientia inde patet, quia dum ea durat, ſemper iudicatur obiectum illud malum; ergo ſi voluntas illud amplectatur, iam voluntariè amplectitur malitiam: quod enim tunc dubium aliquod habeat, an reuerà ita ſit nec ne, non illum excuſat. Primò, quia ſi abſolutè iudicat, malitiam eſſe, etiamſi in contrarium habeat aliquam rationem dubitandi, iam abſolutè amplectitur malum iudicatum vt tale, licet (vt ſic dicam) cum aliquâ ſpe; quod fortè non erit malum: quæ ſpes nullo modo eum liberat, vt iam ampliùs oſtendo probando, etiamſi omnino dubitet de malitiâ, & non aſſentiatur abſolutè illi, adhuc peccare: quia qui ſe exponit periculo amplectendi obiectum re ipſâ illicitum,

Voluntas non poteſt amare niſi quod intellectus repræſentat.

16

Cur conſcientia erronea, ſi aliter agat ac iudicat, non excuſetur.

illicitum, iam eo ipſo imprudenter operatur, &
17 virtualiter ſeu implicitè dicit; *Nihil curo eam malitiam*, ſeu, *Amplectar tale obiectum, etiamſi in eo malitia ſit:* hoc autem eſt formaliſſimè operari malè & contra rationem; ergo talis tunc peccabit; ergo à fortiori peccabit, ſi primo modo ſe gerat, ſcilicet, dum poſitiuè iudicans eſſe malitiam, illam amplectitur, eſto rationem aliquam dubitandi in contrarium habeat.

Vaſquez diſtinguit duo iudicia conſcientiæ erroneæ.

Aduerto, Patrem Vaſquez diſp. 60. num. 4. vt explicet, quo pacto conſcientia erronea obliget, docere, in mente illius, qui eam habet, eſſe duo diuerſa iudicia, quando v. g. putat ſe teneri ad mentiendum propter tutandam vitam innocentis: vnum dicit, *Neceſſarium eſt mentiri*; alterum, *Peccatum eſt non mentiri.* Primum iudicium (ait Vaſquez) non obligat, ſic verò ſecundum. Ego tamen nullam agnoſco inter ea duo iudicia differentiam; nam primum, quod dicit, *Neceßarium eſt mentiri*, non id dicit per modum imperij; benè enim alibi ipſe Vaſquez talia imperia reiicit: nec item dicit phyſicè, *Neceßarium eſt mentiri*; agnoſcit enim homo ſe eſſe liberũ phyſicè ad non mentiendum; ergo ſolùm poteſt dicere illud iudicium, *Moraliter neceßarium eſt mentiri*, hoc eſt, *Ne peccem, neceſſum eſt mentiri:* hoc autem dicit formaliſſimè ſecundùm illud iudicium, & nihil amplius; ergo non duo, ſed vnum ſunt; ideoque non minus

Auctor oſtendit eſſe vnicum.

18 vnum quàm alterum obligat. Nec video, quomodo ibi Vaſquez differentiam inuenerit: fortè fuit error calami, vel typographi, & loco *neceſſarium* debeat ſcribi *licitum*; & ſic rectè apparet & diuerſitas iudiciorum, & quo pacto primum non obliget; nam dicere, *Licitum eſt mentiri*, non inducit obligationem: non enim omnia quæ ſunt licita, ſunt eo ipſo obligatoria. Vel certè alius fuit error, vt loco *Neceſſarium* dici debuiſſet, *Malum eſt mentiri*; per ſecundum verò iudicium etiam dicatur, *Malum eſt non mentiri.* Et hic ſenſus videtur ibi fuiſſe magis intentus à Vaſquez, vt explicet, quomodo talis homo per conſcientiam erroneam vtrumque iudicat eſſe peccatum. Primum autem iudicium non obligat ad mentiendum, potiùs retrahit ſeu obligat ad non mentiendum.

SECTIO QVARTA.

Obiectiones aliquæ ſolutæ.

Obiectio Prima.

PRIMA ſit; quia ſi vtrumque ex contradictoriis proponitur vt peccatum; ergo cùm neceſſarium ſit vnum ex illis duobus fieri, non peccabit qui minus malum elegerit: alibi enim fuſiùs oſtendi, ſtante neceſſitate phyſicâ ad eligendum vnum è duobus malis, ſi eligit homo quod minus eſt, non peccare; ergo cùm neceſſarium ſit ex illis duobus iudiciis vni obedire, quia inter contradictoria medium non datur, non peccabit ille, ſi ſequatur conſcientiam erroneam, faciendo tamen quod apparet minus malum.

Quorumdam reſponſio.

Fortè hoc argumento mouentur illi, qui iudicant, ſtante determinatione phyſicâ ad vnum è duobus malis, quodcumque eligatur, eſſe peccatum, maximè quando ipſe homo reputat,
19 ſe in vtroque peccare. Videtur enim repugnans in terminis, vt iudicans ſe peccare, amplectatur aliquod obiectum; & tamen re ipsâ non peccet, ergo. Ego tamen non arbitror probabilem eam doctrinam: etenim ille homo, cui non poteſt exprobrari, cur aliquid fecerit, non videtur vllo modo malè egiſſe; eâ enim ratione libertas requiritur ad benè maleque operandum, vt iudicetur homo aliquid liberaliter dediſſe, aut è contrario non coactum malè egiſſe; ergo cùm in poſito caſu fecerit minimum quod potuit, non poteſt meritò vllus ei iraſci, aut ei exprobrare, cur id fecerit: nam licet potuerit illud omittere, ita tamen potuit, vt ſi omitteret, teneretur facere aliquid longè peius; ergo non poteſt ei dici, *Debuiſſes hoc omittere*; quia idem eſſet ac dicere, *Debuißes peius aliquid facere*; quod haud dubiè abſurdè diceretur: non enim eſt obligatio moralis ad id quod peius eſt. Quod verò hi dicunt, tunc temporis illum iudicare ſe peccare, ergo verè peccet, non magis vrget, quàm ſi homo carens omnino libertate, idque ignorans, amplecteretur aliquod obiectum malum; tunc enim ipſe quidem putaret ſe peccare, at reuerà non peccaret: & in ſomnius ſæpè quid ſimile contingit, vt putet homo ſe peccare; quia tamen re ipsâ caret libertate, fallitur in eo iudicio, ideoque re ipsâ non peccat: non enim ad peccatum ſufficit, iudicare ſe peccare, ſed debet prætereà adeſſe libertas ſufficiens.

Auctori non placet.

Aliter ergo obiectioni ſuprà poſitæ reſpondendum eſt, & per ſolutionem declarabitur prima pars doctrinæ noſtræ. Dico ergo, in tali caſu licet ſtante eâ conſcientiâ erroneâ vtrumque illi proponatur vt malum, nihilominùs non eſſe neceſſitatum ad vnum è duobus malis, ſed potiùs moraliter eſſe obligatum ad inquirendum, donec tandem conſcientiam erroneam deponat, & conſequenter deponat vnum ex illis duobus iudiciis, quibus tam de mendacio quàm de carentiâ mendacij aſſerit eſſe peccatum; depoſito autem vno ex illis, iam illi licitum erit operari, & conſequenter tenebitur amplecti illud obiectum, in quo iudicauerit non eſſe peccatum, contrarium verò fugere. 20

Solutio auctoris.

Hinc intelliges, eſto non detur medium inter mentiri & non mentiri, & debeat homo neceſſariò vnum ex illis duobus admittere, non tamen eſſe neceſſitatum ad vnum è duobus malis: nam licet inter illa duo, vt quid phyſicum ſunt, non detur medium; datur tamen inter illa vt iudicantur peccata, ſeu (dicam clariùs) datur medium inter hoc, quod eſt, vtrumque iudicare peccatum; hoc eſt, vel neutrum iudicare, vel ſolùm vnum ex illis: eo autem ipſo licet teneatur ad vnum è contradictoriis, id eſt, ad mentiendum vel ad non mentiendum, non tamen tenebitur ad peccatum, quia poterit illud eligere, quod non apparuerit peccatum; & ideò diximus ſuprà, eam conſcientiam non
21 obligare ſimpliciter, quia poteſt, imò debet eam homo abſolutè deponere eo caſu: cuius ea eſt ratio manifeſta; nam cùm homo aduertat tunc ſe cogi ad amplectendum vnum ex illis duobus obiectis malis, ſi conſcientiam non deponat, tenetur illam deponere, vt ſibi liberum ſit id facere quod non eſt malum; ergo ſi non vult eam conſcientiam deponere, iam eo ipſo peccat; neque inconueniens eſt, vt tunc ſuppo-

Quale medium detur inter mentiri & non mentiri.

ſuppoſitâ eâ voluntate ignorandi liberè peccet, ſiue hoc obiectum eligat ſiue contradictorium.

Replica contra ſolutionem.

Verùm adhuc circa hoc punctum vrgebis: Suppoſitâ voluntate manendi in ignorantiâ non poteſt non eligere vnum ex illis duobus obiectis malis; ergo ſuppoſito primo peccato erit licitum amplecti minus malum, ita vt non peccet
22 tunc de nouo: patet, quia ſi ad eas anguſtias redactus fuiſſet ſine culpâ ſuâ, nullo modo peccaret; quòd autem per culpam ſit redactus, probat quidem benè, illum in cauſsâ peccaſſe, & conſequenter ea, quæ deinceps ſequuntur, denominatiuè à præcedente peccato eſſe mala; at immediatè in ſe non poterunt habere nouam malitiam.

Reſponſio.

Reſpondeo, ita omnino eſſe; tunc enim talis homo non peccabit duobus peccatis, ſed vno tantùm non volendi conſcientiam illam deponere; quia verò in non depoſitione erroris non eſt alia malitia, quàm quòd ſit cauſſa amplectendi obiectum malum per eam conſcientiam propoſitum; ideò tunc peccabit ille eâ ſpecie peccati, in quâ ei repræſentatur malum illud obiectum; v. g. ſi putet ſe teneri ad mentiendum ex charitate, peccabit contra charitatem non mentiendo, non tamen peccatum erit tam graue quàm ſi eam malitiam omnino certò cognouiſſet, vt diximus agentes quo pacto ignorantia minuat voluntarium, & conſequenter malitiam.

Reiicitur Ockam & Angeſtus.

Vnde non eſt audiendus Ockam in 3. q. 13. docens hominem in eo caſu peccare duplici peccato; altero contra obligationem deponendi conſcientiam, altero contra virtutem; quam putat ſe ex eâ conſcientiâ violare: iam enim dixi, obligationem ſpecialem deponendi conſcientiam non eſſe, niſi quatenus non debet quis admittere illud obiectum prohibitum; vnde fit, vt ſi daretur medium, ac neutrum ex illis obiectis teneretur amplecti, poſſet manere in ſuâ conſcientiâ erroneâ ſine vllo prorſus peccato. Diſplicet item Angeſtus apud P. Vaſquez diſp. 59. cap. 3. docens è contrario, non eſſe peccatum vllum contra virtutem, cui proponitur contrarium illud obiectum; iudicat enim hic auctor tunc non violari eam virtutem, quia reuerà nulla eſt obligatio erga illam, ſed ſola hominis exiſtimatio de eâ obligatione; ergo tunc, inquit, ſola eſt obligatio deponendi conſcientiam, & nulla alia: addit tamen, ſi vera eſſet ea obligatio, & ea conſcientia non falleretur, peccaturum tum contra conſcientiam, de quâ dubitabat, tum contra virtutem ipſam.

23 Diſplicet, inquam, hæc doctrina, quia iam clarè oſtendimus, obligationem deponendi conſcientiam non diſtingui ab obligatione non faciendi contra eam virtutem; ergo peccatum tunc interueniens ſolùm erit contra eam virtutem: quod verò addit, non violari virtutem, falſum eſt; nam violatio virtutum omnium eſt affectiua; ideò etiamſi re ipsâ non ſit præceptum illius, ſi tamen creditur eſſe, & nihilominùs voluntas contrarium appetit, iam affectu violat, non minùs quàm ſi re ipsâ eſſet talis obligatio: ſicut in ſimili dixit Chriſtus, *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus eſt eam in corde ſuo*, hoc eſt, non effectu, ſed affectu.

Violatio virtutum eſt affectiua, etſi in re non ſit præceptum. Matth. 5.

Quod ex alterâ parte dicit, quando reuerà datur talis obligatio, eſſe duplex peccatum, iam eſt reiectum; relabitur enim in ſententiam Ockami; & ex proximè dictis conſtat, non magis tunc eam virtutem violari, quàm ſi non eſſet ea conſcientiâ re ipsâ erronea. Vtrùm autem ſaltem aliquo modo creſcat malitia illius peccati ex eo, quòd reuerà ſit obligatio, dicam inferiùs.

Obiectio Secunda.

Secundò principaliter obiicies: Si homo non poſſit tunc deponere conſcientiam, quia vrget occaſio, in quâ faciendum eſt quod iudicat eſſe malum, & non habeat aliquem quem conſulat, non erit obligatus ad eam deponendam; ergo tunc licitè operabitur contra illam, dummodò faciat id quod repræſentatur vt minus malum. 24

Reſpondetur.

Reſpondeo, Si non eſt poſſibile deponere conſcientiam, iam eo ipſo illum errorem non eſſe vincibilem, ſed inuincibilem. de quo in præſenti non agimus. Vnde libenter admitto, eum hominem non peccaturum, ſi illud eligat obiectum, quod reputat vt minus malum; quid autem tunc ſit eligendum, an agere contra conſcientiam, an iuxta illam, dicam paulò pòſt.

Obiectio Tertia.

Obiicies Tertiò, Ergo ſi quis ex conſcientiâ erroneâ putaret eſſe peccatum, amare Deum ſuper omnia; ſi tunc Deum amaret, peccaret, & non peccaret: peccaret, quia ita ex conſcientiâ erroneâ iudicat: non peccaret, quia amor Dei ſuper omnia non admittit ſecum vllum peccatum.

Solutio.

Reſpondeo, in amore Dei eſſe ſpecialem difficultatem, quia cùm ſit voluntas efficax Deum nullo modo grauiter offendendi, repugnat, vt ſimul habeat illum actum, ſi ſimul credit ſe per illum grauiter offendere. Quæ difficultas independens eſt ab hoc puncto: etenim in alijs actibus, qui contrarij non ſunt inter ſe, haud dubiè independenter ab omni ignorantiâ poteſt homo habere actum malum, & ſimul alium bonum alterius virtutis, etiamſi aduertat, ſe in vno offendere Deum, in alio verò non: aſt actum amoris Dei ſuper omnia non poteſt habere cum vllo alio peccato mortali; quid ergo mirum, ſi iudicans ſe peccare in eo amore, illum nequeat producere? Quòd ſi tunc putaret ſe
venialiter tantùm peccare, fortè quia veniale 25
non repugnat amori Dei ſuper omnia, poſſet illum actum elicere, quo caſu & ſimul peccaret venialiter, & ſimul Deum amaret. Vtrùm autem eſſe poſſet talis amor ſupernaturalis in ſubſtantiâ, tetigi ſuprà in ſimili quæſtione, agens an poſſet amor ſupernaturalis Dei ſuper omnia imperari ab actu venialiter malo; vbi dixi, probabile videri, non poſſe. Nunc dico in præſenti noſtro caſu, omnino non poſſe, quia non eſſet vllo modo meritorius, ſed omnino malus venialiter: & quoad hoc maior eſt difficultas in præſenti puncto quàm in actibus imperatis: nam ibi poſſet eſſe honeſtas intrinſeca & bonitas imperati; licet haberet denominationem extrinſecam mali ab imperante: at in præſenti cùm in ſe intrinſecè etiam eſſet malus venialiter, & Deus non det ſupernaturale auxilium ad peccatum veniale, non poſſet talis amor eſſe ſupernaturalis.

Obiectio Quarta.

Quartò obijcies, Si quis ex conſcientiâ erroneâ putet ſe teneri ad odio habendum Deum, ſequitur non peccaturum, ſi odio habeat; id

Solutio Prima.

autem videtur planè abſurdum. Reſpondeo facilè Primò, fortè repugnare in hac materiâ talem ignorantiam: quomodo enim aliquis mentis compos poterit ſibi perſuadere, facere ſe alicui gratiam & ſeruitium eum odio habendo, & optando ei omnia mala, & carentiam ipſius?
26 Certè id videtur planè in terminis repugnare.

Secunda.

Secundò reſpondeo, Si tanta fuerit hominis ſtupiditas, vt id putet, & conſcientia erronea ſit inuincibilis, illum non peccaturum; ſi verò ſit vincibiliter erronea, tunc teneri illam deponere, ſicut & in ceteris materijs. Quod verò dicebatur, abſurdum eſſe, admittere illum actum eſſe licitum, negatur facilè, datâ eâ ſuppoſitione: neque obeſt, quòd tunc prodiret ille actus ab habitu alioqui vitioſo; nam hîc & nunc vitioſus non eſſet: ſicut ſi quis inuincibiliter putans mendacium eſſe licitum, etiamſi mentiatur, non peccabit; & tamen illud mendacium prodibit ab habitu materialiter vitioſo; qui tamen hîc & nunc non elicit actum vitioſum.

Poteſt in aliquo caſu actus non vitioſus ab habitu vitioſo prodire.

Quæri poteſt circa hoc argumentum, vtrùm odium Dei non ſolùm ex eâ ignorantiâ inuincibili poſſit eſſe non malum, ſed etiam meritorium, ſi quis putaret inuincibiliter ſe per illud mereri. Reſpondeo, cùm non ſit actus ſupernaturalis, non poſſe eſſe meritorium vitæ æternæ, ex quacumque ignorantiâ fiat: per modum autem obiecti voliti, reflexè v.g. ſi quis putans ſe per illud placere Deo dicat, Volo ex animo placendi Deo elicere actum odij Dei, admitto, illam volitionem poſſe eſſe ſupernaturalem, quia haberet pro motiuo complacere Deo; & poſſet ad eam præcedere iudicium ſupernaturale
27 verum, dicens, *honeſtum eſſe hîc & nunc imperare tale odium*; illo autem iudicio ſufficienter dirigi poteſt voluntas ad volitionem reflexam odij, & conſequenter ad merendum. Vide quæ dicam ſectione ſequenti de iudicio ſupernaturali præuio ante volitionem ſuccurrendi ficto pauperi: ea enim omnia ſuo modo in præſenti poſſunt habere locum.

Poteſt odium Dei per modum obiecti voliti eſſe meritorium vitæ æternæ.

SECTIO QVINTA.

Quæſtiones aliquæ explicatæ.

SVBSECTIO PRIMA.

An ſit grauius peccatum, ſequi conſcientiam erroneam, quàm operari contra illam.

Affirmat Baſſolus.

BASSOLIS in 2. diſt. 39. quæſt. vnicâ, art. 3. cenſet, ſemper eſſe grauius, ſequi conſcientiam erroneam, quàm operari contra illam. Fundamentum illius eſt, quia obligatio ex conſcientiâ erroneâ eſt obligatio à perſonâ inferiori; obligatio verò oppoſita eſt ab ipſomet Deo; atqui potentior eſt obligatio diuina quàm humana, ergo minùs obligat conſcientia erronea, quàm oppoſita lex contrarium imperans.

Henricus cum diſtinctione.

Henricus verò quodlib. 1. quæſt. 9. cum diſtinctione reſpondet: ſi enim conſcientia erronea ſit affectata, docet, maius eſſe peccatum agere ſecundùm illam quàm contra illam; ſi verò ſit ſolùm ex negligentiâ voluntariâ, tunc minùs peccari, ſi ei obediatur, quàm ſi reſiſtatur.

Reijcitur vterque.

Vtraque hæc opinio diſplicet. Et quidem Baſſolis clarè reiicitur; quia etiam obligatio, quæ proponitur per conſcientiam erroneam, eſt obligatio diuina: conſcientia enim ea erronea tunc dictat, Deum id mandare; ipſa autem conſcientia ſolùm ſe habet tunc per modum applicantis legem; contrariam item legem applicat alia cognitio naturalis; ex quo capite etiam oppoſita obligatio dici poſſet obligatio inferioris, id eſt, conſcientiæ; ergo inde nulla poteſt deſumi diffe- 28 rentia. quod benè notauit Vaſquez eâ diſp. 60. num. 11. Henrici item doctrina non ſubſiſtit, quia licet, ceteris paribus, grauius ſit peccatum ex ignorantiâ affectatâ quàm ex negligenti; quia vna eſt magis voluntaria quàm altera; ea tamen differentia non ſufficit ſemper ad compenſandam malitiam, quæ in oppoſitâ actione poteſt reperiri; vt ex ſolutione quæſtionis conſtabit.

Sententia auctoris.

Dicendum igitur eſt, Si virtus, à quâ putatur ex conſcientiâ erroneâ prouenire obligatio, ſit maior quàm altera ex ſe re ipſâ obligans, tunc grauius eſſe, facere contra conſcientiam, quàm ei obedire; ſi verò è contrario ea virtus minùs obliget, tunc grauius eſſe, conſcientiam erroneam ſequi. exemplo res declarabitur. Conſtat nobis iam mendacium ſolùm eſſe peccatum veniale. Putat quis ex conſcientiâ erroneâ vincibili, de quâ ſolâ hîc loquimur, ad tutandam innocentis vitam, non ſolùm eſſe licitum mendacium, ſed neceſſarium, & ſub obligatione graui mortali. Ecce hîc ex vnâ parte putat homo, ſe ſub mortali ex charitate in proxi- 29 mum teneri mentiri, ex aliâ verò, ſe peccare venialiter, ſi mentiatur; quod ſecundum iudicium non eſt erroneum: dicimus in hoc caſu, ſi non deponat iudicium primum, aut certè ſecundum, grauiùs peccaturum, ſi non mentiatur, quàm ſi mentiatur: ſi enim non mentitur, peccat mortaliter, ſi verò mentitur, ſolùm venialiter; ergo grauiùs peccabit non obediendo conſcientiæ quàm eam ſequendo. Idem eſt, etiamſi dubium ſit inter duo peccata mortalia, inæqualia tamen: v.g. ex conſcientiâ erroneâ putat hanc eſſe ſuam vxorem, petit illa debitum; tunc homo dubius eſt, an teneatur ex iuſtitiâ reddere debitum, an ex caſtitate vitare fornicationem: tenetur, ſi conſcientiam non deponat, potiùs reddere debitum, quia grauiùs obligat virtus iuſtitiæ quàm continentiæ.

Hic tantùm ſermo eſt de conſcientiâ erroneâ vincibili.

Si quis putat ſe peccaturum mortaliter, ſi non mentiatur, venialiter, ſi mentiatur, grauiùs peccat ſi non mentiatur.

Idem eſt, ſi ſit dubium inter duo mortalia inæqualia.

Quòd ſi è contrario minùs obliget virtus, ſupra quam cadit conſcientia erronea, quàm oppoſita, tunc peius erit, facere ſecundùm conſcientiam quàm contra illam; vt inuertendo eos duos caſus, de mendacio & de vxore, facilè oſtendi poteſt. Si enim quis ex cõſcientiâ erroneâ putet, mentiri eſſe grauiſſimum peccatum, è contrario 30 verò, non mentiri, vt alterum liberet, eſſe ſolum veniale, procul dubiò peccabit grauiùs ſequendo conſcientiam erroneam & mentiendo, quàm ſi non mentiretur. Similiter qui veram vxorem ſuam crederet ex conſcientiâ erroneâ vincibili eſſe religioſam; quia Religio obligat magis quàm iuſtitia; grauiùs peccaret, ſi ſequendo conſcientiam erroneam debitum redderet (hoc enim eſſet facere contra Religionem) quàm ſi ſe ei conſcientiæ opponendo negaret debitum; quia

ſolùm

ſolùm per hoc ſe exponeret periculo faciendi contra iuſtitiam. quæ minor eſt virtus.

SVBSECTIO SECVNDA.

An minuatur malitia peccati per hoc, quòd re ipsâ nulla ſit lex.

Proponitur ratio dubitandi.

QVÆRIMVS, an ſaltem aliquo modo minuatur malitia actus per hoc, quòd re ipsâ nulla ſit obligatio. V.g. putat quis vincibiliter, mendacium eſſe peccatum veniale, v.g. vt ſex; putat alius, ludere eſſe peccatum veniale etiam vt ſex: ambo quoad vincibilem conſcientiam omnino æquales ſunt, quoad grauitatem item peccati venialis in eo obiecto iudicati etiam æquales; & ſolùm differunt, quòd vnus iudicat

31 id, quod eſt re ipsâ; nam mendacium habet malitiam eam venialem; alter verò errat; nam ludere ſecundùm ſe non eſt peccatum. Quærimus, an ambo æqualiter peccent; an verò grauiùs ille, qui tetigit veram obligationem. Difficultas hæc locum habet eodem modo etiam vbi eſt ignorantia inuincibilis. V.g. dicit mihi aliquis, de cuius veritate ego nec dubitandi quidem rationem habeo, Superiorem mihi mandare ſub obedientiâ vt orem hodie & cras roſarium; interìm re ipsâ ſolùm mandauerat Superior vt hodiernâ die; ego autem indubitanter credens eſſe mandatum, vtroque die oro, vt obediam; vel è contrario, vtroque die omitto ex negligentiâ. Quærimus, an magis merear orando eâ die, pro quâ reuerà Superior mandauerat, quàm orando alterâ; & ſuppono aliundè deuotionem, attentionem, &c. fuiſſe æquales: & è contrario item, an negligendo grauiùs peccem hodie quàm cras; eò quòd hodie reuerà Superior mandauerat, pro craſtinâ verò non.

Sententia quorumdam dicentium legem prohibentem eſſe partem malitiæ:

Hanc quæſtionem apud neminem video motam ex profeſſo. Nonnulli tamen recentiores agentes de vitijs & peccatis dixêre, ipſam legem prohibentem eſſe partem malitiæ (quam meritò aliqui docent non eſſe omnino intrinſecam actui:) contra quos cùm ſic argumentarer, Si lex ipſa eſt pars malitiæ, ergo quando reuerà nulla eſt lex, reuerà non erit malitia; ergo ſi inuincibiliter credo diem eſſe ieiunij, quando non eſt, nullo modo peccabo non ieiunando; argumento preſſi dixêre, tunc temporis malitiam eſſe minorem; quod eodem modo è contrario de bonitate docuêre. Poteſt autem eorum ſententia fulciri auctoritate illorum, quos refert ſuppreſſo nomine D. Thomas quæſt. 19. art. 5. in corpore, docentium, ſi conſcientia erronea proponat vt obligatorium id quod reuerà eſt malum, non obligare; ſicut neque è contrario, etiamſi proponat vt malum id, quod reuerà eſt obligatorium.

32

reijcitur ab auctore vt omnino falſa: à D. Thoma vt irrationabilis:

Ego tamen hanc ſententiam omnino falſam & improbabilem iudico; & quidem D. Thomas eo loco irrationabilem eam dixit propter diuerſitatem quamdam ab eius auctoribus traditam; quod ſcilicet conſcientia erronea, etiamſi in prædictis caſibus non obliget, obliget tamen, quando de rebus ex ſe indifferentibus dicit quòd ſint malæ, aut quòd ſint bonæ: ob hanc differentiam D. Thomas dixit eam ſententiam irrationabilem; dum tamen id oſtendit, tradidit rationem, quâ vniuerſaliter tota doctrina illorum & horum recentiorum refutatur, ſcilicet legem Dei & Superiorum non aliter eſſe menſuram noſtrarum actionum quàm propoſitam per intellectum noſtrum: vnde ſi in intellectu noſtro id quod eſt in ſe malum proponitur vt bonum & à Deo imperatum, perinde eſſe hîc & nunc, ac ſi verè & realiter eſſet à Deo imperatum.

imò videtur eſſe erronea. Declaratur exemplo Abrahami volentis immolare Iſaac.

Quæ ratio manifeſtiſſima eſt; & videtur res ita certa, vt contrarium ſit erroneum. Quis enim dicere audebit, Abrahamum minùs fuiſſe ſuâ obedientiâ promeritum in voluntate ſacrificandi filium, eò quòd Deus non habuerit re ipsâ voluntatem, vt illum ſacrificaret? Certè quòd Deus re ipsâ voluiſſet vt ille eum occideret, non feciſſet laudabiliorem aut promptiorem Abrahamû; vt per ſe conſtat: loquor de actionibus quas Abraham fecit vſque ad eleuationem manus, & de voluntate interiori verè filium immolandi: quæ 33
voluntas habuit pro motiuo obedire Deo volenti, vt Iſaac occideretur; illud autem motiuum non fuit re ipsâ, quia Deus id re ipsâ non volebat; ergo fuit ſolum in propoſitione ſeu conſcientiâ Abrahami inuincibiliter iudicantis, Deum id velle; ergo quòd re ipsâ non ſit lex mandans, dummodò inuincibiliter iudicetur eſſe, non poteſt vel in minimo minuere valorem operis.

Idem oſtenditur in voluntate dandi eleëmoſynam.

Idem eſt in voluntate dandi eleëmoſynam. Iacet v.g. in ponte Pragenſi mendicus fictus inter decem veros: dat quis cuilibet ex affectu miſericordiæ vnum florenum; quis dicet minùs eam eleëmoſynam eſſe apud Deum & homines laudabilem, quæ data eſt illi ficto, quàm nouem aliæ, ſi ex eodem affectu omnes prodiêre? Sanè id à nemine rem prudenter conſiderante dici poterit. In aliâ longè fuit D. Ioannes Eleëmoſynarius cogitatione: cùm enim in ſimili occaſione famulus dixiſſet, *Domine ille pauper videtur eſſe fictus*; reſpondit ſanctus Archiepiſcopus, *Se decipiet, non Deum, nec meam minuet mercedem.*

Idipſum in actibus malis demonſtratur

Idem è contrario in actibus malis euidenter conſtat: demus enim nobis hîc Pragæ nihil omnino de eâ re cogitantibus, Papam iuſtas ob cauſſas diſpenſare, ne ſit obligatio ieiunandi tertiâ ſeptimanâ Quadrageſimæ, ceteras relinquere in ſuo vigore; quis tunc dicet, eum, qui 34
ex æquali vel contemptu vel gulâ totâ Quadrageſimâ ieiunium hîc Pragæ fregit, minùs tamen peccaſſe eâ tertiâ ſeptimanâ quàm reliquis? Ego certè nec minimum huius minoris malitiæ indicium ibi deprehendo: non enim poteſt ille magis ſe excuſare eâ hebdomadâ quàm primâ, quam vltimâ. Sanè ſeruus ille, qui talentum abſcondit ex conſcientiâ erroneâ, iudicauit, dominum ſuum auſterum eſſe, tollentem quod non poſuit, & metentem vbi non ſeminauit; & tamen ex hoc capite illum meritò redarguit dominus, quòd non ſe accommodauerit ei ſcientiæ ſeu conſcientiæ, & non dederit pecuniam ad menſam: ergo nullatenus excuſat famulum, quòd re ipsâ dominus id nolit, ſi tamen ipſe omnino reputat id à domino mandari; & tamen illud negligit.

Lex ergo realis nec auget nec minuit malitiam ſtante eadem eius apprehenſione.

Conſtet ergo, realem legis tam prohibentis quàm iubentis exiſtentiam nec addere, nec minuere quidquam de malitiâ aut bonitate, ſtante eadem in operante legis apprehenſione, ſcientiâ

tiâ aut conſcientiâ: cuius rationem à priori inſinuaui paulò antè. Nam tranſgreſſio vel obſeruatio legis vt demeritoria vel meritoria ſolùm eſt affectiua, non effectiua, vt ſic dicam: atqui affectus non minuitur nec augetur per hoc, quòd cognitio, quâ dirigitur, ſit vera in ſe; ſeu per hoc, quòd obiectum ita in ſe exiſtat, vt proponitur per actum: quando enim id ipſe cognoſcens omnino ignorat, perinde eſt, ac ſi re ipsâ ita extitiſſet.

Ratio eſt, quia tranſgreſſio legis non eſt effectiua, ſed affectiua.

35 Iam ad rationem eorum recentiorum, ex quâ inopinatè lapſi ſunt in ſententiam impugnatam, dico in primis (vt & ſuprà argumentabar) Ea ſi bona eſt, probari planè, nullum futurum peccatum, quando re ipsâ non eſt lex: nam ſi hæc eſt pars vera & propria malitiæ, non poterit vera & propria malitia eſſe ſine tali lege; & quoad hoc non poſſunt euadere per doctrinam paulò antè impugnatam, ſcilicet, quod minuatur malitia. Si enim lex ipſa realis eſt pars malitiæ, ergo ceſſante omnino lege, omnino debet malitia non ſolùm minui, vt illi dicebant, ſed penitus ceſſare. Quòd ſi reſpondeant, ſaltem eam legem in apprehenſione exiſtere, adhuc reiicientur, quia illam eſſe in apprehenſione, non eſt eſſe in ſe realiter; ergo ſi lex ipſa in ſe eſt pars, non erit verè vllum peccatum, licet falsò putetur illud eſſe; ſicut quia ad peccandum requiritur realis libertas; certè quantumuis quis iudicet ſe eſſe liberum, ſi tamen re ipsâ liber non eſt, non poterit verè peccare, etiamſi putet ſe verè peccaſſe, vt & paulò antè dixi contra alios recentiores.

Probatur poſitiuè, legem non eſſe partem malitiæ.

Ergo rationi illi reſpondendum eſt, non legem ipſam in ſe, ſed propoſitionem illius eſſe partem veram & realem malitiæ; vnde quando eſt eadem propoſitio legis, eadem erit malitia, ceteris paribus, ſiue obiectum illud cognitum, ſeu lex propoſita in ſeipsâ exiſtat, ſiue non.

Non lex, ſed propoſitio legis eſt pars malitiæ.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectio contra dicta ſoluitur.

36 Hinc tamen argumentaberis: Si lex ipſa non exiſtat, neceſſum eſt, vt propoſitio illius non ſit vera; ergo neque erit ſupernaturalis. Patet conſequentia, quia nullus actus ſupernaturalis poteſt eſſe falſus; ergo neceſſariò dicendum erit, non poſſe eſſe tunc temporis actum ſupernaturalem voluntatis, quo quis velit obedire illi legi: nam actus ſupernaturalis voluntatis non poteſt ſine cognitione ſupernaturali exiſtere; ergo ſaltem in bonis operibus debebit dici meritum diminui per defectum ipſum legis; nam actus naturalis non eſt condignus vitâ æternâ etiam in homine exiſtente alioquin in gratiâ, vt dicam Tomo ſequenti diſp. 42. ſect. 5. Quòd ſi ſine vllo abſurdo ſemel id admittitur in bonis operibus, poterit etiam in malis; nam rationes, quas fecimus ſuprà, æqualiter videntur vtrobique habere locum.

Obiectio.

Reſponderet aliquis, non requiri ad actum voluntatis iudicium de obiecto, ſed ſufficere ſimplicem apprehenſionem; quæ etiam circa obiectum falſum poteſt eſſe ſupernaturalis. Verùm hæc ſolutio facilè reiicitur; nam eſto ſæpe ſufficiat ſimplex apprehenſio, & quidem ad actum etiam efficacem voluntatis; debet tamen illa eſſe talis, vt quaſi immediatè determinet intellectum ad iudicium; nam illa, quæ cohæret cum iudicio contrario, non ſufficit vllo modo ad actum efficacem, ſed ſummùm ad aliquam velleitatem, aut ſimplicem complacentiam. V. g. ego iam habeo iudicium certum de morte meæ matris; habeo tamen apprehenſionem illius vt viuæ; quis dicet hanc apprehenſionem eſſe ſufficientem, vt ego velim efficaciter illam alloqui, ei inſeruire, aut ſcribere, &c. debet ergo apprehenſio eſſe talis, quæ quaſi indubitanter rem proponat, & determinet ad iudicium; talis autem apprehenſio non poteſt eſſe ſupernaturalis circa obiectum falſum; quia cùm illa æquiualeat iudicio, & ſit illatiua ſe ſolâ illius iudicij, non poſſumus actui ſupernaturali talem imperfectionem tribuere. 37

Reſponſio aliquorum reiecta.

Secundò reſpondebit alius, tunc temporis non dari actum ſupernaturalem bonum. Abſit à me hæc ſolutio, quia tolleret non ſolùm partem meriti, ſed totum; quod quàm ſit falſum, conſtat ex dictis. Melius ergo reſpondetur in eo caſu, v. g. quando datur eleëmoſyna ficto pauperi, duplex eſſe iudicium: vnum, quo iudico hunc eſſe pauperem; & iſtud omnino eſſe falſum, & non poſſe eſſe ſupernaturale: iſto autem iudicio non dirigitur voluntas, quia homo non amat tunc paupertatem illius, nec illam habet pro obiecto formali, ſed præcisè honeſtatem, quæ reperitur in dandâ eleëmoſynâ homini reputato pauperi; hoc autem totum cognoſcit quis per alterum iudicium verum; quia & honeſtas eleëmoſynæ ſecundùm ſe prout abſtrahentis à materiâ proponi poteſt per actum verum ſupernaturalem, & hîc & nunc etiam; quia illud iudicium applicatur, vt dicebamus ſect. primâ ex Gerſon & Vaſquez, per hunc ſyllogiſmum: Pauperi prudenter vt tali credito honeſtum eſt dare eleëmoſynam; hic prudenter creditur talis: ergo omnia hæc iudicia ſunt vera & ſupernaturalia, ergo poſſunt determinare ad eliciendum ſupernaturalem voluntatem de dandâ eleëmoſynâ. 38

Alia reſponſio reiicitur.

Auctoris ſolutio.

Fortè adhuc non acquieſces; nam hæc iudicia reflexa ſunt bona ad inferendum, vtrùm homo benè operatus fuerit; at in ipsâ operatione non videntur homines ſemper cum tantâ reflexione procedere; ergo aliud iudicium debemus aſſignare quo dirigatur voluntas. Reſpondeo, Etiamſi ad peccandum non requiratur ea reflexio, ad benè tamen operandum (quia requiritur dictamen prudentiæ) neceſſum eſt vt iudicet, *Honeſtum eſt hîc & nunc dare eleëmoſynam*; hoc autem verum omnino eſt; ideoque poteſt per actum ſupernaturalem iudicari, etiamſi interim falſum ſit, illum hominem eſſe verum pauperem.

Replica contra ſolutionem.

Soluitur.

SVBSECTIO QVARTA.

Qualis debeat eſſe exiſtentia conſcientiæ erroneæ, vt quis dicatur contra illam peccare.

Qværimvs, an ſufficiat illam præceſſiſſe tempore, an è contrario debeat actu realiter

Quid ſentiant Thomiſtæ.

ter exiſtere, quando eſt actus oppoſitus; an denique ſufficiat eam virtualiter durare Thomiſtæ nonnulli apud P. Vaſquez diſput. 60. num. 13.

39 cenſent ſufficere, ſi illa præceſſerit, & non ſit retractata; eo enim ipſo facere aliquid ipſi contrarium erit peccatum. In hanc ſententiam inuehitur ibi Vaſquez, eò quòd ex illâ videatur ſequi; ſi Gentilis ſemel iudicauit omnia debere referri in idolum; peccare poſteà etiam, quando oblitus talis propoſiti facit opus eleëmoſynæ, &c. refutat autem ibi varias Thomiſtarum ſolutiones huic argumento datas. Aliquis fortè reſponderet benè oſtendi à Vaſquez, non ſufficere talem perſeuerantiam iudicij ad denominanda bona aut mala opera, non tamen argumentum eſſe ad rem; quia ibi tunc Gentilis nihil agit propriè contra præcedens iudicium. Dico tamen argumentum bonum eſſe; nam Gentilis ille omittit directionem eleëmoſynæ in idolum; ad quam per iudicium ſe crediderat obligatum. Addo tamen, fortaſſe eos Thomiſtas conceſſuros eam conſequentiam, & negaturos in conſequenti abſurdum vllum eſſe, quod non ita facilè probari poſſet; quia illa denominatio peccaminoſa in eleëmoſynâ eſt purè extrinſeca & nullius momenti.

Eos impugnat Vaſquez.

Impugnantur ratione à priori.

Meliùs ergo omiſsâ inſtantiâ poterit ratione à priori impugnari ea doctrina, quia præceſſio phyſica nihil erit actu de præſenti magis quàm ſi non fuiſſet; nec homo magis nunc cognoſcit

40 actu malitiam, quàm ſi numquam habuiſſet tale iudicium aut apprehenſionem; ergo vi illius non poteſt hodie reddi homo peccans magis, quàm ſi numquam habuiſſet eam ſcientiam.

Vrgetur ratio argumenti.

Confirmo: Iudicium verum & certum, contra quod operari eſt verè peccatum, debet actu eſſe phyſicè, vt homo contra illud peccare queat, & non ſufficit illud eſſe præteritum; ergo pari ratione idem erit de iudicio falſo. Probo conſequentiam euidenter, quia veritas vel falſitas iudicij habet ſe omnino per accidens quoad punctum præſens; oppoſitio enim actualis cum iudicio non fundatur in veritate aut falſitate illius, ſed in eo, quòd fiat aliquid contrarium ei, quod per illud dicitur; ergo ad eam oppoſitionem falſitas ſe habet per accidens: ergo ſi in iudicio vero non opponitur quis ex ſolâ phyſicâ præcedentiâ, neque opponetur in iudicio falſo.

Declaratur exemplis.

Quod verò in iudicio vero id non ſufficiat, eſt certo certius; eſto enim quis hodie iudicet verè, cras eſſe diem feſtum, & teneri ſe ad Sacrum audiendum; ſi tamen accedente die craſtino, penitus obliuiſcatur feſti, perinde ac ſi nihil heri ſciuiſſet, nullus dicet, illum peccare non audiendo Sacrum. Similiter mandat hodie alicui Superior etiam in virtute ſanctæ obedientiæ, vt cras oret roſarium, iam hodie verè ſcit ſe eſſe obligatum; ſi tamen accedente die craſtinâ nihil ei magis occurrat de eo præcepto quàm alteri, cui nihil eſt imperatum, nemo etiam dicet, illum peccare omittendo roſarium; & tamen ille non retractauit iudicium præcedens, ſed per puram obliuionem nec de obligatione nec de roſario cogitauit. Video, rem hanc poſſe reduci ad quæſtionem de nomine; ſi enim dicant Thomiſtæ, ſe non intendere, quòd illæ actiones ſint habituræ tunc nouam malitiam, & nouam rationem peccati, ſed purè denominandas peccaminoſas extrinſecè vi prioris conſcientiæ; vt ebrietas denominatur peccatum, etiamſi iamtunc homo non peccet de nouo: ſi, inquam, id ſolum Thomiſtæ doceant, haud dubiè res ad modum loquendi reducetur; in quo tamen minùs benè loquentur: nam (vt oſtendi) ipſo tempore quo homo operatur debet eſſe actu aliud iudicium quo voluntas dirigatur; illud autem ſolum denominat volitionem bonam aut malam; iudicium verò tempore præcedens iam ſe habet perinde ac ſi non fuiſſet. 41

Ita debet iudicium erroneum actu exiſtere, vt contra id peccetur, ſicut quodcunque aliud neceſſarium.

Concludendum eſt ergo breuiter, in hoc puncto non aliter requiri exiſtentiam eius iudicij erronei ad peccandum contra illud, quàm requiratur exiſtentia omnis alterius iudicij neceſſarij ad quodlibet peccatum: quæ exiſtentia haud dubiè debet eſſe in ipſomet actuali inſtanti eius actus voluntatis, qui peccatum eſt; alioquin non poterit tunc vllo modo voluntaria eſſe malitia eius obiecti: ſicut etiam è contrario ad bonitatem neceſſarium eſt, vt eo inſtanti, quo quis habet actum bonum, cognoſcat bonitatem obiecti. Hinc infertur, in actibus intellectus reſpectu volitionum non habere locum perſeuerantiam illam mediam inter purè habitualem & actualem, quæque dici ſolet virtualis. Ratio eſt; nam cognitio non aliter influit in volitionem quàm illuminando voluntatem, vt ſciat quid debeat amare, quid odio habere; hoc autem præſtari nequaquam poteſt per perſeuerantiam non ſolùm purè habitualem, vt diximus, ſed neque per virtualem; ſed neceſſariò requiritur actualis & phyſica: quia ſicut lux non illuminat aërem niſi dum actu exiſtit; vnde ad oſtendendam mihi hodie viam, non ſufficit lucem præceſſiſſe etiam immediatè ante hodiernam diem, ſed debet hodie actu exiſtere; ita vt voluntas illuminetur hodie circa bonitatem & malitiam obiecti, quod debet amplecti; non ſufficit, quòd immediatè antè illuminata fuerit per præcedentem cognitionem ſeu conſcientiam, ſed neceſſum eſt actu per actualem exiſtentiam phyſicam eius cognitionis illuminari, alioquin non erit ipſi vllo modo voluntaria malitia aut bonitas obiecti.

SVBSECTIO QVINTA.

Vtrùm conſcientia plus obliget quàm aliæ leges.

Quæſtio præſens videtur in terminis implicare.

INQVIRIMVS, quanta ſit vis conſcientiæ ad obligandum, an plus an minùs obliget quàm præceptum Superioris. De hac quæſtione varij varia dicunt. Ego tamen arbitror, rem non eſſe magno examine dignam, & quodammodò in terminis implicatoriam eiuſmodi quæſtionem; diximus enim hucuſque, præceptum Superioris non obligare immediatè niſi ratione conſcientiæ, ſeu niſi propoſitum per conſcientiam; hoc autem ipſo, quod illud præcisè per conſcientiam applicatur, & obligat, implicatorium eſt in terminis quærere, an magis præceptum ipſum obliget quàm conſcientia, an verò è contrario, quia ſemper in præcepto debet eſſe conſcientia; nec fieri poteſt, vt, cùm eadem formaliſſimè ſit vtriuſque obligatio, habeat ibi locum obligare magis & minùs. 42

Oſtenditur tamen quo

Verùm, vt quæſtionem in ſenſu capaci dubij expe-

ſenſu moueri poſſit. expediamus, debet proponi ſub alijs terminis, ſcilicet quid magis obliget conſcientia propria, quam habet homo à ſe, aut ſaltem independenter ab eo præcepto Superioris; quàm obliget noua conſcientia, ſeu noua ſcientia de præcepto Superioris contrario ei quod prior ſcientia vel conſcientia dictabat. V. g aliquis per conſcientiam propriam priùs iudicabat, ſe non poſſe hodie omittere Officium diuinum, quia Sacerdos eſt; illi Superior mandat, ne oret, ſed aliud faciat, iam habet ille eo caſu duas ſcientias ſeu conſcientias, *Ratione ordinis debeo orare, ratione obedientiæ debeo omittere*; quid ergo horum faciendum eſt? *Varias habet explicationes.* In hoc caſu locum habet difficultas, in quo tamen, quia duæ illæ conſcientiæ poſſunt eſſe vel de obligatione & carentiâ obligationis ab eodem Superiore, vel à diuerſis: item ſi à diuerſis, poſſunt eſſe ab æqualibus aut ab inæqualibus: item poteſt eſſe prima conſcientia inuincibilis, etiam poſt aduentum ſecundæ; vel poteſt eſſe iam tunc erronea ſeu vincibilis. & in his caſibus reſolutio eſſe debet diuerſa, ideò diuerſo modo diſcurrendum. Rem totam declaro facilè; quam & Vaſquez diſp. 62. cap. 1. benè tetigit.

43 *Aliquando tenemur relictâ primâ conſcientiâ ſequi ſecundam.* PRIMA CONCLVSIO: Si vtraque conſcientia ſit circa eumdem Superiorem, res eſt extra controuerſiam, ſcilicet, me teneri ſequi ſecundam ex mandato nouo Superioris. V. g. ego credebam à Superiore mihi mandari pro hac horâ ſtudium; ipſe Superior adueniens dicit, ſe non mandaſſe ſtudium, ſed orationem; teneor profectò magis ſequi ſecundam hanc conſcientiam, quia & certiorem, & per quam (eſto verum fuiſſet, quod per primam credebam) retractatum fuit ſufficienter; quia quilibet Superior poteſt retractare ſuum prius mandatum. Imò licet nihil penitus dicat de priori mandato, an fuerit circa ſtudium, an circa orationem; ſed, nullâ factâ eius prioris mentione, mihi iam imperet ſtudium, teneor ſtudere, licet certò nouerim, priùs mihi mandaſſe orationem. Ratio eſt clara, quia inter duas voluntates eiuſdem Superioris inter ſe contrarias, quæque ſimul non poſſunt ſortiri effectum, haud dubiè debet cenſeri efficacior ea quæ actu exiſtit, quàm quæ ſolùm præterijt. Potero quidem ego ei dicere tunc contrarium priùs fuiſſe ab ipſo mandatum, ſi fortè propterea ceſſet à nouo mandato: at non teneor ad eam reuocationem in memoriam, ſed poſſum tacendo efficere quod vltimo loco præcipit.

Aliquando obediendum eſt Superiori ſecundo, non primo. Hinc SECVNDA CONCLVSIO deducitur: Si ſecunda conſcientia ſit de Superiore altiori & potente retractare prioris voluntatem, me teneri obedire ſecundo. Iudicabam ab Epiſcopo v. g. iniunctum mihi ieiunium; Papa mandat ne ieiunem, eo ipſo teneor hac ſecundâ conſcientiâ ſtare; quia eſto verum ſit, ab Epiſcopo iniunctum ieiunium, Papa tamen ſuo præcepto reuocat Epiſcopi mandatum; ergo tunc quia ceſſat prior obligatio, teneor ex ſecundâ. Fortè dices, Poteſt tunc Papa tali modo imponere ne ieiunem, *ſi Epiſcopus contrarium non mandauit*; tunc autem non tenebor obedire magis ſecundæ

44 conſcientiæ quàm primæ. Reſpondeo, in eo caſu Pontificem non ſe gerere vt ſuperiorem Epiſcopi, & vt potentem eius præcepta reuocare, ſed potiùs vt inferiorem illo; quia vult mandatum Epiſcopi præualere ſuo; ideò caſus non eſt ille de quo in hac ſecundâ concluſione, ſed pertinebit ad tertiam.

TERTIA CONCLVSIO: Si prima conſcientia eſt de præcepto ex ſe magis obligante quàm ſit ſecunda. V. g. habeo conſcientiam, quòd Papa id mandet; & poſteà video Epiſcopum id ipſum prohibentem, tunc eſt vtendum diſtinctione: vel enim prima conſcientia eſt certa, ita vt non reddatur vincibilis per ſecundam; & tunc dico, me teneri omnino illam primam ſequi, quia præceptum inferioris non reuocat Superioris; & de vtroque habeo certitudinem; ergo tunc debet præualere illud quod eſt à maiori. Sic ſi Papa mihi immediatè diceret, *Mando tibi ne facias hoc*; & immediatè pòſt Superior Religionis diceret, *Mando tibi vt hoc facias*, non poſſum huic obedire; quia præceptum Superioris non derogat Papæ præcepto, niſi Papa cum eâ limitatione mandaſſet, *Niſi tibi tuus Superior contrarium dixerit*: tunc enim (vt notaui paulò antè) non ſe gereret Papa vt caput mei Superioris, & tenerer obedire ſecundæ conſcientiæ de præcepto inferioris. Imò propriè tunc non eſſent conſcientiæ contrariæ; quia primum præceptum Papæ, eo ipſo quòd fuerit tali modo conditionale, non eſſet contrarium alteri præcepto; vel, ſi vis id aliter explicare, dic, tunc ceſſare omnino primam conſcientiam. neque in hac parte concluſionis ſic explicatâ etiam videtur vlla eſſe difficultas.

Si præceptū primum magis obliget quàm ſecundum, primo parendum eſt.

Præcepto altioris Superioris præ inferioris obedire tenemur.

45 Iam verò oportet alteram diſtinctionem concluſionis explicare, ſcilicet, ſi poſito mandato Superioris minoris conſcientia antiqua manet vincibilis, quid ſit faciendum. Quo caſu dicendum, illum teneri adhibere diligentiam quouſque vel eam deponat; & tunc debebit ſecundam ſequi, quia primâ depoſitâ, ſecunda obligat; vel quouſque ea antiqua reddatur certa; & tunc ſine dubio tenebitur ei obedire præ ſecundâ, quia tunc iam eſſet caſus primæ partis huius concluſionis: & locum habebit ratio ibi data, quod inter duo præcepta contraria & certa obliget id quod eſt à maiori Superiore.

Vrgebis: Poteſt contingere, vt homo poſt omnem diligentiam non poſſit aliud inueſtigare quàm probabilitatem de primâ conſcientiâ; id eſt, Non omnino recordor, nec poſſum aliunde id nunc ampliùs diſquirere; tamen mihi videtur id reuerà mandatum à Prouinciali: cur ergo tunc in dubio eius mandati non tenebor obedire alteri inferiori, de cuius mandato mihi certo conſtat? *Replica.* Reſpondeo, omnino ita eſſe; nam, vt inferiùs fusè dicemus, quando ſolùm probabiliter mihi conſtat de aliquo præcepto, non teneor illi obedire; quia poſſum licitè ſequi contrariam ſententiam etiam probabilem: at præceptum, de quo mihi certò conſtat, non poſſum tranſgredi; ergo tunc relicto eo dubio præcepto altioris Superioris, tenebor ſequi illud quod certum eſt, etiamſi ab inferiori poteſtate promanans. Neque contrarium nos in concluſione diximus; in quâ ſolùm ſumus locuti, caſu quo de vtriuſque Superioris præcepto certitudinem habeat. *Soluitur.*

QVARTA & VLTIMA CONCLVSIO: Si vtraque conſcientia eſſet de mandatis à duobus æqualibus Superioribus, & habentibus camdem 46 *Quid faciendum habenti*

mandatum a duobus æqualibus Superioribus.

eamdem vim obligandi, tunc certum etiam videtur, mandatum illud, de cuius exiſtentiâ habeo certitudinem, præualere alteri, de quo non ſum certus. Hæc conſtat à fortiori ex dictis circa præcedentem. Nam ſi certitudo efficit vt præualeat præceptum inferioris præcepto altioris; à fortiori id efficiet, quando vterque Superior eſt æqualis auctoritatis. Si verò de vtriuſque mandato ſim certus; dubium videtur, quod ex illis præualiturum ſit, an illud, cuius ego primùm conſcientiam habeo, an verò, quod ſecundo loco accedit. Probabile videtur, per ſe loquendo, primam conſcientiam obligare; quia cenſetur tunc ſecundus ille Superior nolle derogare præcepto ab alio Superiore ſibi æquali impoſito, ſed aliquam in eo puncto ei deferre reuerentiam. Quæ difficultas iam propriè ſpectat ad materiam de legibus; quæ ſcilicet ex duabus legibus ab æqualibus legiſlatoribus latis præualere debeat, ſi ſint inter ſe contrariæ, & vna tardior alterâ. Quo caſu, niſi ſecundus reuocet expreſsè priorem, cenſetur nolle obligare contra alterius voluntatem: fortaſſe ex occaſione & circumſtantijs de facto vrgentibus credi poteſt etiam, nullâ factâ mentione prioris, præſumi velle derogare illi. Vbi vlteriùs ponderandum eſt, quomodo duo illi habeant æqualem eam poteſtatem; nam fortaſſe eſt illis ita data, vt qui vltimo loco præcipit, ille præualeat, ſiue expreſsè retractet alterius mandatum, ſiue non; & eo ipſo nulla eſt difficultas: ſicut ſi è contrario ita eis ſit data poteſtas, vt qui primus imperat, iam eo ipſo obliget, nec licitum ſit ampliùs alteri eam legem tollere, haud dubiè ſtandum erit eo primo mandato. In vtroque autem caſu iam fit mutatio propriæ ſuppoſitionis huius quartæ concluſionis, quia non manent tunc illi Superiores propriè æquales; nam in primo caſu redditur potentior per hoc, quod tardiùs imperet, quia eo ipſo obligat eius mandatum contra alterius voluntatem; in ſecundo verò è contrario redditur potentior hîc & nunc per anticipationem; vnde ad caſus concluſionum præcedentium reditur. Hæc ergo quarta ſolùm habet locum, quando nihil in eo puncto de anticipatione decretum eſt; vbi, iuxta paulò antè dicta, ſi non fiat reuocatio, præualere cenſetur primum; datâ autem eâ reuocatione præualebit ſecundum.

47 Per has concluſiones & diſtinctiones tota hæc difficultas pulchrè percipitur; & quidem ita clarè, vt planè res videatur extra controuerſiam. Qui verò abſolutè ſine diſtinctione reſpondent, neceſſariò incidunt in aliquem ſcopulum, vt breuiſſimè oſtendo. Nam quidam dicunt ſemper conſcientiam magis obligare quàm præceptum Superioris; quia illa obligat vt notificans præceptum Dei, hoc verò eſt præceptum hominis; ergo hoc minùs obligat quàm illa. Ecce hi tangunt ex parte veritatem, quando conſcientia eſt de præcepto à maiore Superiore impoſito, vt nos diximus: ex parte verò falſum dicunt, quando ſcilicet conſcientia eſt de præcepto minoris Superioris: præterquam, quod malè hi ſupponere videntur, illud nouum præceptum intimandum non eſſe per conſcientiam, tunc autem ego dicerem etiam ſecundam conſcientiam obligare, vt notificantem mandatum Dei de ſequendo dictamine conſcientiæ. Eodem modo etiam reijciendi, qui in contrarium vniuerſaliter docent, plus ſtandum præcepto Superioris quàm conſcientiæ propriæ, eò quòd plus ſit ſtandum iudicio Superioris quàm iudicio proprio. Hi, inquam, reijciendi, quia quando dicimus, ſtandum eſſe conſcientiâ, non dicimus, illam eſſe regulam, ſed ſolam applicationem regulæ; vnde benè poteſt per illam applicari nobis præceptum alicuius maioris Superioris quàm ſit ille, qui ſecundò nobis aliquid imperat; tunc autem non eſt vniuerſaliter verum, ſtandum eſſe præcepto Prælati, quia occurrit mandatum alterius maioris, cui magis eſt ſtandum. Non 48
ergo vniuerſaliter, ſed cum diſtinctione datâ reſpondendum eſt quæſtioni. Aduerto, quæ dixi in hac vltimâ difficultate, tam habere locum in conſcientiâ erroneâ inuincibili quàm in verâ; quia ſiue re ipſâ decipiar, ſiue non, ſi tamen inuincibiliter credo mandatum Papæ eſſe contrarium mandato Epiſcopi, magis teneor ſequi Papæ quàm Epiſcopi præceptum; habet enim ſe per accidens in hoc puncto error, quando à me tolli non poteſt.

Qui præſentem difficultatem non diſtinguunt, non ſe expediant.

Id auctor oſtendit.

Conſcientiam magis obligare quàm præceptum Superioris, non eſt abſolutè verum:

neque verè eſt, ſem: præceptum magis [illegible] quàm conſcientiam.

Svbsectio sexta.

Vtrùm obligatio conſcientiæ ſit diſpenſabilis.

Posse quem aliquando licitè contra conſcientiam operari ex diſpenſatione ſaltem increati Superioris ſeu Dei, non verò poſſe licitè id fieri ex diſpenſatione Superioris creati cenſent nonnulli, qui hoc vltimum probant; nam operari contra conſcientiam, eſt contra rationem naturalem; & in præceptis naturalibus non poteſt creatura diſpenſare; illud autem inde ſuadent, quia Deus è contrario poteſt diſpenſare in eis præceptis naturalibus. Pro quâ ſententiâ ſtat Almainus Tractatu 3. Moral. cap. 25. Corduba verò lib. 3. quæſt. 10. probabile id iudicat, licet contrarium probabilius. P. Vaſquez ſuprà cap. 2. & Suarez diſp. 12. ſect. 4. negant, id poſſe vmquam eſſe licitum. Vaſquez mouetur hoc argumento, quia eſto Deus poſſet relaxare præcepta naturalia (quod tamen falſum cenſet) non tamen poteſt vllo modo efficere, vt, manente præcepto ipſo, licitum ſit illud tranſgredi; ergo cùm 49
eo ipſo quod conſcientia dictat aliquid eſſe malum, maneat præceptum, ſaltem in apprehenſione ipſius operantis; quæ permanentia reddit actionem malam; non poteſt Deus efficere, vt licitum ſit contra eam conſcientiam operari. Pater Suarez ſub diſtinctione reſpondet: Vel illa diſpenſatio diuina innoteſcit operanti, & ſic iam ceſſat prior conſcientia, cùm iam iudicet ſibi licitum eſſe operari: vel non innoteſcit, & ſic ille non liberabitur à peccato; quia diſpenſatio in tantum excuſare aliquem poteſt, in quantum illi innoteſcit: ergo ſi de eâ illi non conſtat, perinde peccabit, ac ſi re ipſâ non eſſet talis diſpenſatio.

Ego non dubito, quin hæc ſententia Patris Vaſquez & Suarez ſit certiſſima, & argumentum factum conuincat intentum: indiget tamen quæſtio aliquâ maiori explicatione, vt declaretur, in quo poſſit eſſe aliqua ratio dubitandi. Nam ſi, vt Vaſquez ſupponit, etiam poſt diſpenſationem

Dicunt aliqui, licitè quem operari contra cõſcientiam ex diſpenſatione Dei, non autem creatura.

Probat Vaſquez.

Suarez addit, licitè operaturo debere diſpenſationem innoteſcere.

Prædicta ſententia magis declaratur.

Digitized by Google

ſationem diuinam homo indicat ſe malè agere, certum eſt, non poſſe non eam operationem malam eſſe. Quæſtio ergo ſic debet proponi, an poſſit Deus tali modo diſpenſare: *Etiamſi tibi conſcientia dictet, aliquod obiectum ex ſe eſſe malum, do tamen tibi licentiam, vt poſſis illud amare*

Quomodo Deus poſſit diſpenſare.

50 *ſine peccato.* Poſitâ autem tali diſpenſatione, poterit ille homo formare ſecundam conſcientiam, quâ dicat, Illud obiectum, quod mihi videtur etiam nunc in ſe malum, iam reſpectu mei amoris hîc & nunc non eſt malum, quia mihi eſt permiſſus illius amor. Ratio autem dubitandi poteſt eſſe, quia aliquando è contrario contingit, vt etiam hîc & nunc obiectum in ſe ſit bonum; ſicut Deus v. g. ſemper in ſe eſt res honeſtiſſima; nihilominùs tamen prohibeatur reflexè amor illius; & tunc homo poteſt peccare amando rem honeſtam, etiam quà honeſtam: ergo pari modo fieri è contrario poterit vt Deus dicat, Permitto tibi amorem rei malæ, non quidem auferendo ab obiecto malitiam, ſed præciſè ab amore ipſius obiecti. Per quam vltimam propoſitionem oſtendo, hanc quæſtionem ſic à me propoſitam non coincidere in illam, de quâ agi ſolet alibi, vtrùm ſcilicet Deus ab omni obiecto malo poſſit amouere malitiam per diſpenſationem; ſeu, vtrùm poſſit diſpenſare in quocumque obiecto etiam naturaliter malo: in hac enim quæſtione ſupponimus, Deum non auferre ab obiectis ipſis rationem malitiæ, ſed relinquere ea mala; datâ autem eâ hypotheſi inquirimus, an poſſit dicere, *Do tibi poteſtatem, vt quantumuis obiectum hoc in ſe ſit malum, tu tamen ſine vllo peccato poſſis illud amplecti*; id eſt clarioribus verbis, Vtrùm Deus poſſit, non ablatâ ex obiecto malitiâ, efficere vt amor illius obiecti non ſit hîc & nunc malus. Quòd ſi in hoc ſenſu quæſtio proponatur, non videtur vrgere argumentum Patris Vaſquez; nam tunc licet perſeueret conſcientia illa, *Hoc obiectum eſt* 51

Quando poſſit quis peccare amando rem honeſtam quà talem.

malum moraliter; nihilominùs videtur poſſe ille homo non peccare, quia accedit noua conſcientia ex Dei diſpenſatione, quâ dicitur, *Nihilominùs amor illius obiecti mali non eſt malus mihi hîc & nunc.*

Reſpondeo tamen omnino repugnare talem diſpenſationem, quia cùm accedere ad malum per actum amoris ſit intrinſecè malum, repugnat vt, relictâ malitiâ in obiecto, non ſit malus amor illius. Porrò, cum acceſſum eſſe intrinſecè malum inde patet, quia amplecti malum ex conceptu ſuo, omni alio conceptu ablato, malum eſt; eſt enim quædam vnio cum re malâ: quâ vnione mediâ communicatur obiecti malitia ipſis actibus. Neque inſtantia à bonitate deſumpta vrget nos; nam ad bonitatem requiritur, ne vllus ſit defectus: vnde eſto obiectum ſit in ſe bonum, ſi tamen illius amor prohibetur, iam ex eo capite amor redditur abſolutè malus; quia amor boni non ſemper obligat, ſicut ſemper obligamur malum fugere: vnde è contrario, etiamſi per impoſſibile conciperemus, amorem obiecti mali non eſſe prohibitum reflexè, ideóque non accipere vllam malitiam ex reflexâ prohibitione, quia tamen illi ſemper manet malitia ex obiecto, ſemper & abſolutè malus erit; vt in alijs etiam circumſtantijs oſtendimus ſuprà: vna enim mala ſufficit ad reddendum totum actum malum, at vna bona non facit actum bonum.

Deus non poteſt diſpenſare vt amem rem malam, & tamẽ amor illius non ſit malus.

Plura requiruntur ad actum bonũ quàm malum.

DISPVTATIO VIGESIMATERTIA.

Quam debeat quiſque amplecti opinionem circa ſuos actus, vt licitè operetur.

Materia opinionis eſt duplex, actus ipſe & eius obiectum.

1 RES hæc magni eſt momenti in ordine ad praxim, ideò dilucidè explicari debet. Aduertendum tamen, duplicem eſſe materiam, circa quam poſſunt eſſe opiniones variæ in ordine ad operandum licitè: vnam, obiectum, quod per actus amatur, aut odio habetur, vt cùm ſub opinione eſt, vtrùm ſit impoſitum præceptum de audiendo hodie Sacro: vbi conſequenter eſt ſub opinione, an omiſſio Sacri ſit mala. Alteram, ipſummet actum voluntatis amantem obiectum: ſicut enim non ſunt idem realiter actus & obiectum amatum; ita etiam diuerſum quid eſt, obiectum ſolùm probabiliter licere, & actus ſolùm circa illud probabiliter licere; ſæpè enim contingit, obiectum ſolùm eſſe probabiliter licitum, & tamen omnino erit certum, licere amorem illius; & ſæpè etiam è contrario certum erit, non licere amorem illius. quod ex dicendis in hac & ſequentibus diſputationibus clariùs intelligetur. Hoc ergo ſuppoſito, in præſenti diſputatione ſolùm ago de certitudine reflexâ circa ipſum actum; nam de certitudine ex parte obiecti in ſequentibus.

Obiectum probabiliter eſſe licitum, & actum circa id probabiliter licere, ſunt diſtincta.

SECTIO PRIMA.

Quædam ſupponuntur certa, & ſtatus quæſtionis declaratur magis.

PRIMÒ ergo ſuppono, quando homo inuincibiliter iudicat, ſine vllo dubio licitè ſe poſſe amare obiectum, tunc ſine vllo peccato poſſe illud amplecti: quòd ſi è contrario iudicet abſolutè, non eſſe ſibi licitum amorem, non poſſe ſine peccato illum habere; ſiue ea conſcientia vera ſit, ſiue erronea (vt ex dictis ſuprà conſtat;) quia inuincibilitas tunc facit, vt eadem ſit ratio de vtraque conſcientiâ. 2

Suppoſitio Prima.

Secundò, certum eſt, etiamſi homo habeat conſcientiam erroneam vincibilem, v. g. *velle ſpuere, eſt mortale*; ſi tamen ille nolit durante eo iudicio ſpuere; certum, inquam, illum non peccare, nec teneri deponere conſcientiam illam, vt ſæpè dixi, quia illa ignorantia non eſt in ſe peccatum: &, vt ſuprà obſeruaui, in tantum poteſt ignorantia aliqua eſſe peccatum, in quantum eſt cauſſa; vt, ſi homo amplectitur illud obiectum, amplectatur malitiam; ergo ſi ille non vult amplecti tale obiectum durante eo iudicio, iam ceſſat

Secunda.

ſat

ſat in eâ ignorantiâ tota ratio malitiæ, & totum eius periculum quod ibi poterat eſſe.

Quando tenemur conſcientiam erroneam vincibilem deponere.

Addideti m: ego vnam in hac re limitationem, quam ſuggerit inſtantia facta de homine iudicante, eſſe mortale aut veniale velle ſpuere; ea autem eſt, teneri hominem deponere illam conſcientiam vincibilem, vel eam reddendo inuincibilem, vel contrariam certam acquirendo tunc
3 temporis; quando actio (quam putat eſſe peccatum) eſt talis, vt frequeos ſit excitamentum & occaſio ad illam exercendam, ita vt difficulter ſe homo continete queat: quale eſt, velle ſpuere, loqui, bibere die ieiunij, & innumera alia, de quibus poteſt ex ignorantiâ eſſe conſcientia erronea vel dubia; tunc ergo, datâ copiâ viri docti, videtur ille homo teneri ad deponendam illam conſcientiam, etiamſi propoſitum habeat non ſpuendi eâ durante. Ratio autem eſt, ne (datâ poſteà eâ occaſione ſpuendi v. g. cui difficulter reſiſtere poſſet, & abſente viro docto, quem conſulere poſſit) exponatur morali periculo volendi eam actionem adhuc iudicatam vt peccatum.

Replica.

Dices: Hoc periculum nullo modo poteſt vitari per eam depoſitionem conſcientiæ; nam ſi contingat, re ipsâ deprehendi veram eam conſcientiam, adhuc homo ille manebit in eodem periculo amplectendi rem illam, quam iudicat eſſe malam; imò quia anteà ſub dubio tantùm, iam verò certò agnoſcit malitiam, verſabitur haud dubiè in grauiori periculo, quia grauiùs peccabit, ſi eam rem nunc amplectatur; & ex alio capite inclinatio ad eam amplectendam non corrigetur per eam nouam ſcientiam.

Solutio.

Reſpondeo concedendo, non omnino vitari illud periculum; quia quando talis conſulit eâ de re virum doctum, non eſt certus, ſibi reſpondendum, non eſſe peccatum id, quod ipſe iudicat eſſe peccatum: ſi enim id certò ſciret, eo ipſo ante interrogationem depooeret conſcientiam, quia iam agnoſceret ſe errare, & viros doctos contrarium
4 iudicare: concedo ergo non omnino tolli; quia tamen eſt æquè contingens vt dicatur illi contrarium, ſcilicet, non eſſe vllum ibi peccatum; & datâ eâ reſolutione, ceſſat omnino illud periculum peccandi, videtur omnino obligatus ad eam interrogationem, vt faciat quantum eſt in ſe, ne perpetuò maneat in periculo peccandi ex ſuâ ignoraortiâ. Quòd ſi è contrario deprehendatur res verè peccaminoſa, iam non ſe ipſe voluntariè conſtituet io eo periculo, ſed id aliunde proueniet ex ipsâ verâ lege; & ex eo capite liber erit à culpâ, licet poſteà, ſi tranſgrediatur, de facto peccet; id quod longè aliud eſt à peccato, quaſi continuo voluntarij illius periculi. Adde, ſæpè hominem faciliùs retrahi ab admittendâ eâ actione, quam nouit certò eſſe peccaminoſam, quàm ſi ſolùm ſub dubio id ſuſpicetur; ideò vel ex hoc eodem capite conſtituetur in ſecuriori ſtatu poſtquam depoſuerit conſcientiam, quàm ſi io eâ velit perſeuerare.

Obligatio deponendi conſcientiam erroneam tanta eſt, quãta malitia illius obiecti.

Circa quod aduertendum, hanc obligationem deponendi conſcientiam in prædicto caſu non eſſe maiorem, quàm iudicetur malum eſſe illud obiectum. Si enim cenſeatur malum mortaliter, erit obligatio ſub mortali; ſolùm verò ſub veniali, ſi tantùm iudicetur malum veniale.

5

Suppoſitio Tertia.

Tertiò, ex dictis ſuprà certum eſt, quando conſcientia erronea vincibilis eſt talis, vt in vtraque parte contradictionis iudicet eſſe malitiam, teneri tunc hominem ad eam deponendam cùm primùm poſſit.

Iudicās erroneè vincibiliter, vtrumque contradictorium eſſe peccatū, debet quamprimùm eam conſcientiam deponere: ſi non poſſit, debet amplecti quod minus malum iudicat.

Ratio deſumitur ex dictis; nam cùm inter duo contradictoria neceſſariò ſit vnum amplectendum, non poteſt tunc homo dicere, *Ego non faciam id quod iudico peccatum*, cùm vtrumque contradictorium iudicetur vt peccatum; debet ergo tunc datâ primâ occaſione eam conſcientiam deponere: quòd ſi non ſtatim poſſit, tenetur amplecti illud obiectum, quod ei proponitur vt minus malum, & eo ipſo non peccabit, etiamſi ipſe putet ſe peccare; fecit enim tùnc quantum potuit; vnde non poteſt vllo modo reprehendi: & idem dicendum eſt, ſi, poſtquam conſuluit Doctores, deprehendit vtrumque obiectum reuerà eſſe ex ſe alioqui malum; debet enim amplecti hoc quod iudicat minus malum.

Suppoſitio Quarta.

Quartò, Certum eſt ex proximè dictis à fortiori, quando probabile eſt v.g. ſe non teneri ad reſtitutionem, ſi tamen velit reſtituere ad maiorem ſecuritatem, eum operari benè moraliter, nec ad amplius teneri; facit enim rem, in quâ nullum eſt periculum peccati; ergo operatur ſecuriſſimè. & in hoc puncto omnes omnino auctores conueniunt.

Difficultas præſens proponitur.

His explicatis, quæ certiora ſunt, tota difficultas præſens in eo conſiſtit, vtrùm ſit licitum aliquando amplecti illum actum, de quo non conſtat certò licitum eſſe.

Dupliciter poteſt aliqua veritas eſſe incerta.

Pro huius verò difficultatis intelligentiâ ſupponendum eſt, dupliciter poſſe non conſtare certò de aliquâ veritate aut de aliquo obiecto. (Quæ in hac ſuppoſitione præmitto communia ſunt tam ipſi actui in- 6
terno quàm obiecto illius; nam eo ipſo quod ambo ſortiuntur rationem obiecti, poteſt eſſe de illis vel certitudo vel probabilitas.)

Prima incertitudo eſt, dum pro neutrâ parte ſtat ratio.

Primò, poteſt aliqua veritas eſſe incerta, quia nulla eſt ratio neque pro illâ, neque contra illam; vt de facto non conſtat nobis certò, vtrùm ſtellæ cæli mariſque arenæ ſint pares, an verò impares.

Secunda eſt, dum rationes non conuincunt.

Secundò, poteſt ideò non conſtare certò, quia licet ſint aliquæ rationes & fundamenta ad aſſerendum id, de quo dubitatur, non tamen talia, quæ omnino conuincant, ſed quibus poteſt ſubeſſe falſitas. V. g. duo, tres viri honeſti dicunt ſe vidiſſe talem vel talem rem; certè illud teſtimonium probabilem reddit exiſtentiam eius rei, non tamen ita, quin homini relinquatur locus dubitandi: quid ſi decepti ſint? quid ſi mentiantur? quid ſi non benè recordentur? Hoc ipſum quod in argumentis ex teſtimonio contingit, contingit etiam in fundamentis à ratione: multa enim ſunt in omni ſcientiâ probabilia, non verò certa.

Aliæ ſubdiuiſiones incertitudinis.

Hic tamen defectus certitudinis ſeu hæc probabilitas poteſt rurſus duplex eſſe; aliquando vt ſit æqualis de vnâ ac de alterâ oppoſitâ parte, quia rationes pro vtraque videntur eſſe 7
æqualis ponderis: aliquando, vt maior ſit probabilitas pro vnâ quàm pro alterâ. Denique poteſt circa hoc contingere, vt maior probabilitas reperiatur in opinione minùs tutâ, hoc eſt, in eâ materiâ, in quâ poteſt eſſe peccatum. V. g. dubitatur, an ſit peccatum comedere id, ex quo præuidetur ſecutura pollutio, ſine animo tamen vt ſequatur; haud dubiè in hac materiâ tutius eſt ea non comedere, quia in hoc non poteſt eſſe vllum peccatum; minùs verò tutum comedere,

Digitized by Google

Aliquando minus tuta opinio poteſt eſſe probabilior tutiori: aliquando probabilior eſt magis tuta.

quia in eo puncto poteſt eſſe peccatum: nihilominùs longè probabilius eſt, id non eſſe peccatum quàm eſſe; ergo opinio minùs tuta eſt hîc & nunc magis probabilis. Poteſt etiam è contrario maior probabilitas eſſe in opinione magis tutâ: dubitatur v. g. an debeant in confeſſione explicari circumſtantiæ aggrauantes, tutius eſt ſine dubio eas explicare; quia in hoc non poteſt eſſe peccatum; ſimul autem probabilius eſt, hominem ad hoc teneri.

Prætereà dubium hoc, ſeu probabilitas poteſt contingere circa materiam, in quâ bona fides valeat ad obtinendum quod intenditur; vel in materiâ, vbi bona fides licet fortè excuſet à culpâ operantem, non tamen ſufficiat ad obtinen-
8 dum id, de quo dubitatur: v. g. in exemplo poſito, vtrùm ſit peccatum comedere ea è quibus præuidetur ſecutura pollutio; ſi quis bonâ fide accommodans ſe ei opinioni putet non eſſe peccatum, re ipsâ verè & realiter non peccat, eſto ea opinio falſa eſſet. Quæ doctrina locum habet in omni dubio ſolùm tangente rationem culpæ aut honeſtatis.

Quid in aliis dubijs agendum.

At ſi dubium eſſet, vtrùm contritio extra Sacramentum iuſtificet; & opinio, aſſerens iuſtificare, re ipsâ falſa eſſet; certè, quantumuis quis bonâ fide procederet, iudicaretque ſibi non eſſe neceſſarium aliud medium, non ideò vllo modo iuſtificaretur. Idem eſt, ſi quis dubitet, an ſit materia valida pro conſecratione panis ſiligineus, ſi re ipsâ eſſet falſum ſufficere: certè quantumuis quis non peccaret accommodando ſe ei opinioni, quæ dicit ſufficere, non ſufficeret proptereà re ipsâ ea materia, neque ideò verè conſecraret. quæ diuerſitas valdè attendenda eſt pro dicendis infrà.

Denique ſupponendum, hanc probabilitatem habere locum in omnibus materijs, in quibus poteſt eſſe peccatum; quia licet multa, imò maior earum pars ſit certa inter Doctores; contingit tamen vt ipſe operans non habeat eam certitudinem, nec poſſit hîc & nunc eam acquirere; quia ex circumſtantijs occurrentibus immutantur ſæpè ipſa principia generalia.

SECTIO SECVNDA.

Quanta debeat eſſe certitudo iudicij reflexi: vbi, vtrùm homo doctus poſſit licitè operari cum formidine oppoſitæ partis.

Grauis difficultas.

9 DIFFICVLTAS hæc eſt valdè grauis, & neceſſaria in praxi: in quâ oppoſiti ſunt inter ſe Pater Suarez & Vaſquez, licet, vt oſtendam, neuter videatur omnino rem declaraſſe. & fortaſſe re ipsâ ſibi non contradicunt.

SVBSECTIO PRIMA.

Suppoſitio quædam, & variæ ſententiæ proponuntur.

Suppoſitio certa.

PRIVS tamen ſuppono id, quod à nemine negatur, & videtur eſſe per ſe notum, Quando quis dubitat, non ſolùm, an obiectum amandum ſit licitum, ſed, an ipſe hîc & nunc illud amando peccet, in tali caſu, eum hominem certò peccare; nam cùm non excludat per aliquod iudicium determinatum eius actionis malitiam, eam eo ipſo virtualiter amat: quaſi diceret, *Siue ibi ſit, ſiue non, eam volo.* hic autem actus malus haud dubiè eſt.

Obiectio.

Dices, Ergo ſi dubitet, vtrùm in obiecto ſit bonitas & malitia ſimul virtualiter & implicitè, amabit & bonitatem & malitiam; ideoque ille actus erit non minùs bonus quàm malus. quod repugnat. Reſpondeo Primò (vt ſuperiùs diximus fusè) non ſufficere ad actionem bonam, amare implicitè obiectum bonum, ſed debere formaliter & implicitè in illud ferri; id quod ad malitiam non eſt neceſſarium; vnde etiam tunc actus ille ſolùm eſt malus, non verò bonus ſi- 10

Reſpõdetur Primò.

mul & malus. Reſpondeo Secundò, Eſto ille actus amaret expreſsè bonitatem, non tamen ideò futurum bonum: nam (vt etiam ſuprà tradidi) actus ille, qui disiunctiuè bonum aut malum amaret efficaciter, eſſet malus abſolutè; cùm ad malum ſufficiat quilibet defectus, ad bonum verò requiratur integra cauſſa; ergo tunc ille homo omnino peccaret. Quod vlteriùs probatur, quia reuerâ imprudenter omnino agit, dum neſciens quid agat in re tanti momenti, operatur, & haud dubiè ſe tunc certò exponit periculo peccandi; id autem eſt malum, ergo.

Secundò.

Malum ex quolibet defectu, bonum ex integrâ cauſſâ.

Peccatum in dubio commiſſum eſt illius ſpeciei, cuius dubitatur eſſe.

Aduertendum tamen, peccatum eo tempore commiſſum eſſe eiuſdem ſpeciei cum eô, de quo dubitat, an reperiatur in tali actione; ideò, ſi dubitat, an ſit homicidij, erit peccatum homicidij, &c. vnde infertur, Si præciſè dubitet, an ſit veniale, an nullum, ſolùm peccaturum venialiter; ſi verò dubitet, an ſit mortale, vel veniale, peccaturum mortaliter: ſemper enim peccabit iuxta maiorem malitiam, de quâ ibi dubitat, vt diximus agentes de ignorantiâ craſsâ; vbi ſimul oſtendimus, eo caſu minùs graue futurum tale peccatum, quàm ſi certò conſtaret de malitiâ: nam tunc eò minùs eſt voluntaria, quò minùs cognoſcitur. Hæc in præſenti certa.

Illud dubium, an ſufficiat ad non peccandum, 11
habere iudicium determinatum, quòd non peccet, ſi illud iudicium ſolùm ſit probabile; an verò requiratur certitudo, quòd non peccet. Pater Suarez eâ diſput. 12. ſect. 4. ait, illud iudicium debere eſſe practicè certum; quo videtur inſinuare, eum hominem debere habere certitudinem huiuſmodi, *Siue obiectum, quod voluntas amat, in ſe ſit malum, ſiue non, certum tamen mihi eſt hîc & nunc, me non peccare illud amando, eò quòd formem tale iudicium practicum: Eò ipſo quod opinio probabilis dicit, illud obiectum non eſſe malum, certum eſt, mihi licere illud amplecti ſine periculo peccati.* Fundamentum huius ſententiæ illud Pater Suarez adducit, quòd *qui amat periculum, in illo peribit*, Eccli. 3. ergo tenetur homo in ſuis operationibus cauere quantum poteſt omne periculum peccandi; id quod non fit niſi cum iudicio practicè certo: quo ſenſu Iura dicunt, *in dubijs tutiorem partem eſſe eligendam.* & ad idem applicari poteſt dictum Gregorij lib. 8. Epiſtolâ 30. *Graue eſt & indecens, in re dubiâ certam proferre ſententiam.* citatque ibi Suarez varios auctores pro eadem doctrinâ.

Vt operans non peccet, requirit Suarez iudicium, quo certò iudicet ſe non peccare.

Sententia Vaſquez.

E contrario verò P. Vaſquez diſp. 62. cap. 5. 12
in

in primis fuſè & benè refutat ſententiam Caietani & Nauarri, qui dicunt, Etiamſi operans habeat formidinem de aliquâ propoſitione vniuerſali, v. g. *vtrùm, quandocumque accipitur aliquid pro mutuo, ſit vſura*; debere tamen hîc & nunc eſſe certum ad hoc, vt non peccet, quòd ſibi licitum ſit accipere aliquid pro mutuo. Benè, inquam, id refutat Vaſquez, oſtendens repugnare in terminis, vt aliquis ſit dubius de propoſitione vniuerſali negatiuâ, & tamen ſit certus de particulari in illâ vniuerſali expreſsè contentâ, & ſub eiſdem terminis. Si enim ego dubito, an nullus homo currat, repugnat me eſſe certum, aliquem currere; quia illæ duæ propoſitiones ſunt expreſsè contradictoriæ; ideò neceſſum eſt vt agnoſcam, vnam eſſe certò falſam, ſi altera certò eſt vera: ſicut è contrario, qui dubitat, an tres homines v. g. currant, non poteſt eſſe certus, quòd omnes homines currant. Quæ doctrina eſt in ſe manifeſta, ideoque non eſt operæ pretium diutiùs in eâ hærere. Refutat etiam ibidem P. Vaſquez clarè duas inſtantias, quas Nauarrus pro ſe affert; nam in eis non ponitur particularis propoſitio ſub eiſdem omnino terminis, ſub quibus erat vniuerſalis; vnde facilè ex ignorantiâ poteſt quis de vnâ dubitare, de alterâ verò certus eſſe; vt qui certus eſt omnia quæ ſunt in Scripturâ eſſe vera, poteſt dubitare, vtrùm Tobias canem habuerit, quia ignorat hoc
13 contineri in Scripturâ; at eo ipſo quòd alicui conſtet, id eſſe in Scripturâ, non poteſt talis dubitare de eâ veritate, ſtante eo priori iudicio; vnde potiùs per eam inſtantiam reijcitur ſententia Nauarri quàm probetur.

Dubium de propoſitione vniuerſali negatiuâ non poteſt eſſe certum de particulari.

Hac ergo opinione relictâ, addit Secundò Vaſquez, poſſe hominem doctum operari honeſtè, etiamſi habeat formidinem oppoſitæ partis. quod ſic probat: Nam licet homo formet iudicium probabile v. g. quod licitum ſit hîc & nunc accipere aliquid pro mutuo, loco lucri ceſſantis; non habet tamen vnde poſſit iudicium certum formare, quòd non peccet; & tamen tunc poteſt aliquid licitè accipere accommodando ſe ei opinioni probabili: ergo ad operandum licitè, non requiritur, ne habeat formidinem, an peccet nec ne; & conſequenter non requiretur iudicium certum de honeſtate actionis. Omnia videntur certa in hoc diſcurſu, exceptâ maiore; quæ facilè ſic probatur: Nam ſi ille homo poſſet formare iudicium certum, inde maximè, quòd licitum ſit ſequi opinionem illam, quæ ei apparet vt probabilis. Quam rationem ſuprà Suarez inſinuabat probando ſuam ſententiam: atqui etiam hoc ipſum principium, quòd liceat ſequi opinionem probabilem minùs tutam, eſt ſub dubio, & non omnino certum, ergo tunc ille homo non habet
14 vnde formet iudicium certum. Ad rationes contrarias reſpondet Vaſquez, eas de ſolo dubio intelligendas, non verò quando homo ſequitur opinionem probabilem; vbi tamen ſimul cum iudicio determinato de honeſtate poteſt eſſe formido de oppoſitâ actione: nam formido de vnâ parte non tollit aſſenſum probabilem erga oppoſitam. Hoc eſt vnicum argumentum Vaſquez pro eâ doctrinâ. Ego tamen omnino iudico, veram eſſe ſententiam Patris Suarez; & re ipſâ vix poſſe à Vaſquez eam negari. id quod efficaciter iam oſtendo.

Vaſquez ait hominem doctum operari honeſtè, etiam cum formidine oppoſiti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur quæſtio.

DICO ergo, Vt quis operetur licitè, debere illum eſſe moraliter certum, ſe non peccare; vnde autem ea certitudo oriatur, ſtatim dicam. Probo nunc, eam certitudinem eſſe neceſſariam; non enim ſufficit, quòd homo putet probabiliter ſe non peccare; nam ſi ſolùm eſt probabile, illum non peccare, ergo poterit re ipſâ falli & reuerà peccare. Patet conſequentia, quia omnis opinio probabilis poteſt re ipſâ falſa eſſe; hoc autem eſt abſurdum; repugnat enim, vt homo bonâ fide operans nihilominùs peccet. Item ipſe Vaſquez ſibi contradiceret, ſi tunc admitteret peccatum; quia dicit, eo ipſo, quòd habeat 15 illud iudicium probabile, non peccare; ergo ſi non peccat, repugnat vt illud iudicium ſit fallibile, quia tunc ſi falleretur, eſſet peccatum, vt ſupponimus; & non eſſet, quia ad vitandum peccatum ſufficiebat illud iudicium probabile; ergo repugnat in terminis, illud iudicium ſufficere ad excludendum peccatum, & ſimul cum illo cohærere peccatum; ergo eo ipſo, quòd homo habeat iudicium ſufficiens, vt excludatur peccatum, & vt vi illius licitè operetur, habet certitudinem ſe non peccare: ergo iudicium illud reflexum neceſſariò debet eſſe certum practicè, ſeu, quòd in actu illo hîc & nunc ipſe non peccet.

Vt quis operetur licitè, debet eſſe moraliter certus ſe non peccare.
Probatur Primò.

Secundò idem manifeſtè oſtendo ad hominem contra Vaſquez qui ait, in dubijs neceſſariò hominem debere ſequi tutiorem partem; redditque rationem hanc, quia alioquin homo ſe exponeret periculo peccandi. Hinc argumentor: Ergo ille, qui ſequitur opinionem probabilem, non ſe exponit periculo peccandi, alioquin eo ipſo peccaret, vt ait Vaſquez: atqui ſi non ſe exponit periculo peccati, certus eſt, quòd non peccet; vbicumque enim eſt certitudo, non eſt periculum erroris; & è contrario, vbicumque non eſt certitudo, eſt periculum; quia omne probabile iudicium quà tale eſt fallibile; ergo non licebit operari cum eâ formidine, quia alioquin erit peccati periculum, & eo ipſo peccatum, iuxta eum auctorem.

Probatur Secundò contra Vaſquez.

Tertiò poteſt eadem noſtra ſententia ſuaderi; 16 nam qui certus eſt, ſe prudenter agere, certus eſt, ſe non peccare. Quæ propoſitio videtur ex terminis nota; omne enim peccatum eſt actio practicè imprudens: atqui ille, qui ſequitur doctrinam, de quâ hîc & nunc omnibus penſatis certò conſtat eſſe probabilem, certus eſt ſe agere prudenter, ergo certus eſt ſe non peccare. Conſequentia eſt euidens. Minor videtur clara, quia operari prudenter, & ſequi iudicium prudentum, eſt idem; ſed omnis opinio probabilis quà talis eſt prudens, & à iudicio prudente ſeu prudentum oritur; nemo enim negabit meritò prudentis titulum ei qui probabiliter diſcurrit; nam ſi imprudenter, ergo improbabiliter: quòd enim non ſit probabilior ſeu maximè probabilis, non arguit imprudentiam, ſed ſummùm efficit, ne ſit maxima prudentia, quæ poteſt eſſe; aliud autem eſt, non habuiſſe ſummam prudentiam, aliud verò fuiſſe imprudentem: ergo omnis opinio,

Probatur Tertiò.

eo ipſo quòd eſt probabilis, eſt prudens; licet, quia non eſt ſummè probabilis, non ſit ſummè prudens. Quæ veritas haud dubiè certiſſima eſt. Inde autem rectè infertur, Ergo ego, qui ſequor opinionem, de quâ ſum certus eſſe probabilem, & conſequenter eſſe prudentem, ſum certus, me ſequi opinionem prudentum; & conſequenter ſum certus, me prudenter operari, ſeu non peccare hîc & nunc.

Qui ſequitur opinionem, quam certò ſcit eſſe probabilem, prudenter agit.

17 *Obiectio.*

Obijcies Primò: Si iſte diſcurſus valet aliquid, probat, euidens eſſe, licere ſe accommodare opinioni probabili, cùm tamen contrarium ſupponamus; eſt enim id ipſum in opinione. Patet antecedens; nam in eo infertur, certum & euidens eſſe, non peccare eum qui ſequitur opinionem probabilem; atqui euidens eſſe, eum non peccare, idem eſt, ac euidens eſſe, licere illi ſine peccato eam opinionem ſequi, ergo.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò, me eſſe benè contentum, ſi diſcurſus à me factus euidens ſit pro meâ opinione; eo enim ipſo meliùs illa perſuadebitur. Neque ego contrarium ſuppoſui; nam licet Pater Vaſquez id dicat, & inde conetur perſuadere, non requiri ad non peccandum, vt homo ſit certus, ſe non peccare; quia adhuc, inquit, eſt ſub lite, an liceat ſequi opinionem probabilem minùs tutam; ego tamen id non approbaui; & nunc intendo, quidquid aliqui contrarium ſentiant, fieri poſſe argumentum euidens pro noſtrâ doctrinâ, quòd mihi & eam ſequentibus tollat omnem omnino formidinem.

Secundò.

Reſpondeo Secundò, Eſto illud iudicium certum non ſit, aſſignari poſſe aliud certum, vt oſtendo ſoluendo ſequentem obiectionem.

Obiectio Secunda.

Obijcies Secundò contra eamdem rationem: Certum videtur, non ſemper eſſe prudentis, ſequi opinionem minùs tutam, quantumuis probabilem, relictâ tutiori; ergo propoſitio minor in argumento à me poſita tantùm abeſt à certitudine, vt potiùs ſit falſa. Patet antecedens; nam Medicus, qui in curatione infirmi, relictâ medicinâ certâ, vteretur aliâ, è quâ ſolùm poſſet probabiliter expectari ſanitas, imprudenter ſanè operaretur; ergo non ſemper quis prudenter ſequitur opinionem probabilem.

18 *Reſponſio.*

Reſpondeo, me proptereà dixiſſe, illum operari prudenter, qui ſequitur opinionem probabilem, omnibus penſatis, ſeu hîc & nunc. In eo autem caſu de Medico, & ſimilibus negotijs v. g. magni momenti, ſi quis habens media certa, vtatur ſolùm probabilibus cum periculo rem amittendi, haud dubiè imprudenter aget; eſto enim ſpeculatiuè probabile ſit, poſſe per talia media obtineri ſalutem, aut rem illam quæ intenditur, nihilominùs tamen non eſt probabile, licere talia media applicari, relictis certis. ob periculum enim illud redditur ea opinio quoad praxim improbabilis.

Qui habet certa media, & vtitur incertis, imprudenter agit.

At nos loquimur in caſu, in quo non ſolùm eſt iudicium ſpeculatiuum probabile, quòd actus faciendus non ſit peccatum, ſed etiam iudicium probabile, quod eam opinionem ſequi hîc & nunc non ſit peccatum; ergo eo ipſo, omnibus penſatis, probabiliter procedit, ergo prudenter; ergo poſtquam formauit tale iudicium, ſe non peccare, ſeu ſibi licere eam actionem, & ſequendo hoc iudicium operatur, certus eſt reflexè, ſe non peccare; quia tunc etſi ſolùm ſit probabile, licere ſequi eam doctrinam, tamen poſtquam formauit illud iudicium, iam eſt certus, ſe non peccare illam ſequendo.

Qui iudicat, ſe opinionem probabilem ſequi poſſe, certus eſt reflexè, ſe non peccare.

Et hinc Secundò reſpondeo ad priorem obiectionem, quæ contendebat non eſſe principia, vnde poſſet certò deduci eum non peccare; iam enim oſtendi quale ſit illud principium. 19 Pro quo aduerte, in prædicto caſu interuenire tria iudicia: duo prima probabilia, vnum vltimum certum. Primum probabile eſt: probabile eſt v. g. accipere aliquid pro mutuo ratione lucri ceſſantis, non eſſe vſuram. Secundum iudicium etiam probabile eſt, licere ſequi hanc priorem opinionem. Tertium certum eſt, qui (iudicando probabiliter ſibi id licere hîc & nunc) accipit aliquid pro mutuo, non exponit ſe periculo peccandi, ſeu non peccat: hoc enim iudicium non eſt dubium, nec ſub opinione; licet ſuppoſitio, ſupra quam cadit, ſit ſub opinione. Nec enim nouum eſt, vt reflexè ſupra ipſam opinionem probabilem ſit iudicium omnino certum; ex eo ergo fit, vt ille homo hîc & nunc certus ſit, & ſine vllâ formidine, ſe non peccare.

Qui ſequitur opinionem probabilem, triplex iudicium habet.

Replicabis, dicere, eum, qui ſe accommodat opinioni probabili, hîc & nunc non peccare, formaliſſimè, eſt idem ac dicere, probabili opinioni licitum eſſe ſe accommodare; atqui hoc non eſt certum, ſed ſub opinione, ergo neque illud; ergo adhuc non eſt aſſignatum caput, vnde oriri queat ea certitudo. Reſpondeo, aliud eſſe, me non eſſe certum, quòd liceat mihi ſequi hanc opinionem; aliud verò, quod ſi ſemel iudico mihi licere, iam ſim certus me non peccare. Primum ergo iudicium directè fertur erga opinionem, hoc verò ſecundum erga excluſionem periculi, caſu quo abſolutè iudicem, me licitè poſſe illi accommodari; neque idem eſt dicere, *Liceat hoc ſequi*, ac dicere, Si ſemel iudicas id licere, iam es extra periculum omne peccandi, te accommodando ei opinioni.

Secundò meam concluſionem oſtendo, & ſimul reſpõdeo Tertiò & clariùs primo argumento Patris Vaſquez: Nam qui inuincibiliter & prudenter excludit malitiam ab aliquâ actione, certò non peccat in eâ; at ille, qui, omnibus penſatis, iudicat ſibi licere ſequi opinionem minùs tutam, excludit inuincibiliter & prudenter malitiam, ergo ille certò non peccat. Conſequentia eſt euidens, maior verò certa, & quæ à nemine poteſt negari: nam ſiue actio in ſe ſit materialiter mala, ſiue non, quando inuincibiliter & prudenter non creditur mala, nullum eſt peccatum in eâ, vt omnes concedunt. 20 Tota ergo difficultas poterit eſſe in minori; quæ tamen etiam eſt certa; nam ille, qui, penſatis omnibus rationibus, iudicat non eſſe malitiam, excludit malitiam; iudicare enim ***non eſſe***, & ***excludere malitiam ab eâ actione***, idem eſt: atqui ille prætereà inuincibiliter procedit; non enim tenetur ampliùs indagare, ſed nec poteſt circa illam actionem: ergo iudicium illud eſt inuincibile reſpectu huius; ergo certò illum excuſat à culpâ. Et ipſi aduerſarij, qui dicunt, non licere ſequi opinionem ſolùm probabilem minùs tutam (de quâ ſolâ in præſenti loquimur) debent neceſſariò fateri, datâ eâ ſuppoſitione, diſcurſum eſſe euidentem; ſe verò ideò docere, non poſſe ſequi opinionem minùs tutam, quia, omnibus penſatis, non excludunt inuincibiliter culpam ab eâ actione; ſi enim eam exclu-

Clarior reſponſio ad argumentum Patris Vaſquez.

Qui inuincibiliter putat ſe non peccare, certus eſt poſteà ſe non peccaſſe.

excluderent per iudicium abſolutum, licet ſolùm probabile, tunc certi eſſent poſteà ſe non peccare efficiendo eam actionem.

Replica.

21 Dices, Si hæc ita ſint, fieri non poterit, vt aliquis doctus habere poſſit vnquam formidinem ſeu timorem, quòd peccet; vel enim format illud iudicium certum reflexum, & ſic non relinquitur vllus locus dubitationi: vel non format, & ſic peccat dum operatur; ergo numquam relinquitur locus dubitationi.

Solutio. *Dubitatio oritur plerumque poſt volitionem, de quâ dubitatur, an ſit peccatum: aliquando eſt in ipſo actuali exercitio.*

Reſpondeo Primò negando illationem. Pro quo aduerte, maiori ex parte ea dubia naſci poſt volitionem illam habitam, de quâ dubitatur, an ſit peccatum; tunc autem facilis eſt occaſio dubitandi, eò quòd homo non benè recordetur, an tunc formauerit illud iudicium certum, an excluſerit malitiam nec ne; facilè enim obliuiſcitur quis earum reflexionum. Secundò dico, poſſe etiam in ipſo actuali exercitio locum eſſe dubitationi, vel, vt meliùs dicam, ſcrupulis; quia ſuboriri ſolet aliqua apprehenſio in contrarium, etiam in rebus certis: certus enim eſt homo Catholicus de rebus fidei, & tamen ſæpè excitantur apprehenſiones in contrarium; quæ etſi non cauſſent formale dubium, affligunt tamen: hoc idem ſæpè contingere poteſt in actuali operatione, vbi, cùm agatur de æternâ ſalute, facillimè talis apprehenſio affligit vehementer; quid ſi peccas in hoc? quando tamen ille homo ſe perfectè reflectit, aduertit ſe ſine cauſsâ timuiſſe.

Talis ſcrupulus ſubinde non caret fundamento.

Tertiò, poteſt eſſe etiam occaſio cum fundamento timendi; nam poteſt ſæpè ſaltem venialis culpa interuenire: cùm enim debeat eſſe conſcientia inuincibilis, poteſt facilè quis dubitare, vtrùm fecerit omnia neceſſaria ad formandam eam conſcientiam, & non interuenerit aliqua negligentia; è quo capite dubitare poteſt de veniali culpâ.

22

Explicatur ſenſus concluſionis ſuprà poſitæ.

Denique reſpondeo, me in concluſione ſolùm agere, quando homo cum perfectâ & exactâ deliberatione & reflexione operatur: quo caſu dico, non poſſe vllum eſſe formidini locum in homine docto, ob rationes datas. Quid autem ſit, quando eſt defectus in formando eo perfecto & diſtincto iudicio de honeſtate actionis, & quomodo tunc oriantur ſcrupuli, ſpectat ad materiam de ignorantiâ vincibili: pro quâ ſufficientes dedi ſuprà regulas vnde debeat dignoſci, & quando ſit peccaminoſa.

Quæ indicia habeat homo doctus dum operatur ſecundùm opinionem probabilem.

23 Quia verò hucuſque de homine tantùm docto locuti ſumus, oportet inquirere vlteriùs, quid requiratur in indocto; & eadem etiam occaſione, vtrùm in docto poſſit aliquando contingere, vt licitè operetur ſine eo tertio iudicio reflexo certo; ſed præcisè ſtante illo ſecundo, *Probabile eſt mihi hoc licere*: nam iudicium illud tertium non videtur ita neceſſariò exurgere ex priori, vt illud ſine hoc eſſe non poſſit. Quid ergo, ſi tunc homo doctus operaretur, peccarétne ex defectu certitudinis, an non? ſi enim non peccaret, facilè dicitur, etiam non peccaturos non doctos ordinariè loquendo, dum ſine eâ certitudine operantur; imò inde fieret, locum habere doctrinam Patris Vaſquez, ſcilicet cum formidine poſſe hominem non peccare: nam quamdiu illud tertium iudicium certum non exiſtit, locum habet formido; ſi verò requiratur ea certitudo, certè ſæpè peccabunt homines, etiamſi ſequantur opinionem hîc & nunc, omnibus penſatis, probabilem. quod valdè durum videtur.

Homo doctus neceſſariò habet duo iudicia, dum ſequitur opinionem probabilem.

Reſpondeo Primùm, in homine docto non habere locum dubium propoſitum; nam eo ipſo, quòd ille iudicat, Ego tutè poſſum hîc & nunc ſequi hanc ſententiam, iam eſt certus ſe non peccare; nemo enim eſt tutus, vbi probabiliter poteſt ſubeſſe aliquod malum, debet ergo ſaltem implicitè eam habere certitudinem. Ad rationem dubitandi dico, Eſto ex genere ſuo illud iudicium ſecundum, *Probabile eſt mihi, omnibus penſatis, licere hanc actionem*, poſſit ſeparari à tertio iudicio certo; tamen hîc & nunc, & in ordine ad operandum licitè, nego poſſe ſeparari: nam debet addi tunc hoc iudicium, *Eo ipſo ego prudenter ago eam opinionem ſequendo*; hoc autem ipſo iam certò noſcit ſe non peccare.

Rudes verò non peccant, dum ſequuntur iudicium hominis docti & prudentis.

Reſpondeo Secundò, quoad indoctos rem etiam eſſe facilem; nam illi etiam, communiter loquendo, ſciunt ſe tutè operari, quando ſequuntur iudicium hominis docti & prudentis: eò autem ipſo ſunt ſecuri ſe non peccare. Quid autem dicendum ſit, ſi aliquando operati fuerint cum conſcientiâ dubiâ & ſcrupuloſâ, infrà conſtabit.

DISPVTATIO VIGESIMAQVARTA.

Quando ex opinione probabili, quòd obiectum non ſit malum, poſſimus formare certum iudicium, quòd liceat illud amare.

1 DIXIMVS præcedenti diſput. non eſſe idem, probabilitatem de honeſtate obiecti, & probabilitatem de honeſtate amoris illius; quia ſæpè certum eſt, malum eſſe amorem obiecti ſub tali probabilitate; vt exemplo Medici ſuprà oſtendimus. Diximus item ſuprà, ad non peccandum requiri eam ſecundam opinionem probabilem, ex quâ poſteà ſequitur certitudo, quòd non peccem hîc & nunc.

Quid in hac diſputatione tractatur.

Iam ergo oportet oſtendere, quibus caſibus ex probabilitate circa obiecti honeſtatem aut indifferentiam liceat formare probabile iudicium de honeſtate eius amoris, quando verò non.

SECTIO PRIMA.

Referuntur variæ ſententiæ; & ſtatuitur probabilior.

Variæ ſententiæ. Quidam docent, non poſſe ſequi opinionem minùs tutam, dum adeſt metus de contrario.

IVXTA diuerſas illas probabilitates (de quibus ſectione primâ præcedentis diſputationis) variæ fuêre in hoc puncto opiniones: quæ videri poſſunt apud Vaſquez diſput. 62. cap. 1. & Tannerum diſp. 2. q. 4. num. 29. Eas breuiter inſinuabo. Quidam ergo dixêre, non licere ſequi opinionem minùs tutam, ſi habeat adiunctam formidinem aliquam de contrario. Ita Caietanus in Summâ ver. *Opinio*. fauet-

Fauet D. Thomas.

que D. Thomas quodlib. 8. artic. 14. vbi tunc ſolùm ait licere aliquid facere, quando certus quis eſt, ſuam opinionem eſſe veram. Ne autem obijcias, videri Caietanum & D. Thomam repugnare in terminis dum dicunt, *opinionem & certam*, cùm opinio vt talis excludat certitudinem, aduerte, à D. Thomâ & Caietano opinionem vſurpari non pro iudicio probabili, ſed pro ſententiâ; ſicut ſolemus dicere, *Hac eſt mea opinio; Hac eſt mea ſententia*: quo caſu licet ego agnoſcam meam ſententiam ab alijs multis non defendi, nihilominùs tamen pro me ea poteſt eſſe certa & euidens: hoc ergo intendunt hi auctores, ſcilicet non requiri, vt omnes dicant, non eſſe peccatum, ſed etiam, ſi id ſit ſub multorum opinione, me tamen debere eſſe certum, quòd ibi non ſit malitia, quidquid alij ſentiant in contrarium.

Opinionem praedicti auctores ſumunt pro ſententiâ.

Alij docent, Si pars tutior ſit minùs probabilis, me ſequi poſſe oppoſitum probabilem, etiam non certum.

Secunda aliorum ſententia eſt, Si pars tutior ſit minùs probabilis, tunc licere ſequi oppoſitam probabilem, etiam non certam; vnde hi inferunt, non licere homini ſequi alterius opinionem contra ſuam propriam, quia ſemper propria ipſi apparet probabilior. Pro eâ refert Pater Vaſquez ſuprà cap. 2. Cordubam.

Alij volũt, Si pars vtraque ſit aequè probabilis, me poſſe ſequi quamlibet, etiam minùs tutam.

Alij Tertiò dicunt, Si vtraque pars ſit æquè probabilis, licitum eſſe ſequi quamcumque, etiam minùs tutam.

Prima conclvsio: Quilibet poteſt ſequi opinionem etiam minùs tutam; quam tamen iudicat eſſe probabilem; ſiue probabilior ſit, ſiue non; dummodò non ſit ibi aliud periculum annexum, de quo ſectione 4. Hanc ſententiam Pater Vaſquez ſuprà num. 2. quoad opi-
2 nionem probabiliorem, dicit ſe colligere ex omnium doctrinâ, quia nullus dubitat, poſſe quem operari ſecundùm ſuam opinionem, quæ eo ipſo ipſi videtur probabilior. Miror tamen Vaſquez oblitum ſententiæ Caietani & D. Thomæ ſuprà, qui expreſsè dicunt, non licere etiam propriam opinionem ſequi, ſi non tranſeat ad rationem iudicij certi (vt & ipſe Vaſquez cap. 1. citauerat;) non ergo adeò certa eſt noſtra concluſio, vt à multis non negetur; eam tamen vniuerſaliter quoad probabiliorem & minùs probabilem defendit Nauarrus in Manuali cap. 27. num. 288. vbi expreſsè dicit, Eſto in foro contentioſo ſeu externo id non liceat, ſed ſtetur communiori, vel tutiori, vel magis fauorabili, in foro tamen conſcientiæ ſufficere, ſi quis ſequatur opinionem, quam ab aliquo docto & bonæ conſcientiæ viro defendi viderit. Eamdem tenet Bartholomæus Medina art. 6. q. 19. primâ ſecundæ, Valentia quæſt. 14. puncto 4. Ludouicus Lopez 1. par. Sum. cap. 120. Suarez diſput. 12. ſect. 6. Sanchez de Matrim. lib. 2. cap. 12. & cap. 16. Sa verbo *Dubium*. Tannerus ſuprà num. 30. & communiter omnes ferè recentiores.

Sententia auctoris.

Vaſquez malè docet, omnes auctores huic ſententiæ fauere:

multi tamen ſtant pro illâ.

3 Varia pro hac concluſione fundamenta afferuntur. Primum, quia excedit facultatem ordinarij modi agendi, quærere maiorem cognitionem in ſingulis actionibus. Secundum, quia eſſet planè intolerabile, imponere alicui onus conferendi omnes opiniones, & videndi quæ ſit probabilior, quæ non. ita Suarez ſuprà. Mihi tamen hæ duæ rationes valdè infirmæ videntur, quia aduerſarij dicunt, ſe non velle obligare homines ad tales cognitiones & comparationes, ſed ſolùm ad hoc, vt voluntas, ſtante eâ opinione, non ſequatur niſi opinionem tutiorem. quod poteſt facillimè præſtare. Tertiò argumêtantur aliqui, quia quamdiu eſt iudicium probabile, quòd nulla ſit lex vel obligatio, non videtur ea eſſe ſufficienter promulgata: cùm enim obligatio legis ſit oneroſa, non debet ſtatim imponi ex ſolâ probabili eius exiſtentiâ: atqui iudicanti ſolùm probabiliter ſe eſſe obligatum, eo ipſo etiam ſolùm probabiliter eſt promulgata lex, ergo non tenebitur tunc illi parere; ergo poterit ſe accommodare alteri iudicio probabili dicenti ſe non teneri. Hæc ratio magis quidem fauet noſtræ ſententiæ: verùm quia probat etiam, quando eſt incertitudo de lege, tunc hominem non obligari; quæ eſt doctrina æquè dubia, quàm ea, in quâ iam ſumus (vt ſtatim videbimus) nolo per rem æquè incertam perſuadere concluſionem.

Varia auctorum probationes inefficaces.

Probabilior ergo huius doctrinæ ratio ſumi poteſt ex his quæ diximus ſuprà agentes contra Patrem Vaſquez; nam eo ipſo, quòd aliqua doctrina ſit probabilis, & à viro docto & prudente defendatur, eſt etiam doctrina & iudicium prudentium; ergo qui ei doctrinæ ſe accommodat, prudenter agit: atqui repugnat, vt qui operatur prudenter, peccet; ergo qui ſe accommodat opinioni probabili, non peccat, per ſe loquendo. Pro quo aduerte, nos loqui in materiâ, in quâ nullum eſt aliud periculum quàm peccandi; quod periculum omnino tollitur eo ipſo, quòd prudenter quis operetur; ergo non eſt tunc ratio vlla, cur non liceat ſequi opinionem eam probabilem. Hanc rationem tetigit Vaſquez ſuprà num. 24. & 25. debuiſſet autem ex illâ (vt nos ſuprà) inferre, neceſſariam eſſe certitudinem in eo qui non peccat. ſed de hoc ſatis ſuperiùs. 4

Melior probatio auctoris.

Probat idem ex Suario.

Fortè etiam habet locum hîc ratio, quam Pater Suarez ad intellectum applicuerat, & de quâ paulò antè; & aliter propoſita vrgere videtur, intolerabile ſcilicet fore onus, vt quandocumque datur aliqua ratio dubitandi in contrarium, quæ ſufficiat, vt certitudinem ſimpliciter impediat, teneatur homo tunc ſequi partem tutiorem, licet minùs tuta probabilis ac probabilior ſit: cùm enim multæ valdè materiæ ſint, in quibus eſt varietas aliqua opinionum, & quidem talis, vt impediat, ne neutra pars certa omnino ſit, cogeretur homo ſtatim in omnibus etiam materijs ſibi illud onus imponere, vt ſemper tutiorem partem ſequeretur; vnde, eſto dixiſſent alicui 5
multi homines docti, prudentes ac ſancti, eum poſſe aliquid facere; ſi tamen vel vnus etiam doctus & prudens diceret poſteà, non licere, iam ille pauper cogeretur ſequi huius opinionem: nam per dictum huius, licet prior opinio maneat probabilior, deſinit tamen eſſe certa apud illum. hoc autem haud dubiè graue onus eſt, ergo.

Intolerabile onus eſſet, cogi in omnibus partem tutiorem ſequi.

Reſpondebis, id non inferri ex oppoſitâ ſententiâ, quia ſaltem probabiliorem licet ſequi, etiamſi minùs tutam. Contrà, ergo ſaltem obtineo intentum contra eos qui dicunt, non licere ſequi niſi tutiorem, ſiue oppoſita ſit probabilior, ſiue non. Contrà Secundò, quia nulla eſt ratio, ſi res benè perpendatur, cur liceat ſequi probabiliorem minùs tutam, & non liceat etiam minùs probabilem: ſi enim eſſet aliqua ratio, cur hæc non liceret, ea maximè, quia in dubijs tutior pars eſt eligenda; ſeu ne exponar periculo peccandi:

Si liceat ſequi opinionem probabiliorem minùs tutam, liceat & minùs probabilem.

candi: atqui hæc ratio etiam habet locum in probabiliori minùs tutâ; nam etiam illa, quamdiu non eſt certa, eſt fallibilis, & admittit quodammodò dubium in contrarium; & conſequenter erit in illâ periculum illud peccati; ergo ſi conſequenter diſcurrendum eſt, debet dici cum primis auctoribus, nec probabiliore poſſe ſtari, ſi minùs tuta ſit; hoc autem rectè oſtenſum eſt, durum eſſe valdè, ergo. Aliam confirmationem efficacem vide ſectione ſequenti.

SECTIO SECVNDA.

Satisfit obiectionibus.

6 *Obiectio Prima.*

OBICIES Primò: In dubijs tutior pars eſt eligenda; item, Nemo debet ſe exponere periculo peccandi; ergo quamdiu res non eſt omnino certa, quilibet debet ſequi opinionem magis tutam, ſeu in quâ non eſt periculum vllum peccati. Reſpondeo, nos iam agere non in caſu, in quo ſit verum dubium, ſed opinio probabilis; in eo autem caſu negamus tenendam tutiorem partem; imò etiam, dicemus infrà, non ſemper in vero & proprio dubio locum habere eam doctrinam. Quod de periculo peccandi dicitur non vrget; nam iam oſtendimus ſuprà, quo pacto, qui ſequitur hanc opinionem, poteſt eſſe reflexè certus quòd non peccet; nam illud periculum excluditur per iudicium prudens, quo id ſibi hîc & nunc licere ſentit. Summùm, Ergo tunc homo exponit ſe periculo faciendi rem materialiter malam, ad eum modum, quo qui inuincibiliter omnino ignorans eſſe diem ieiunij comedit carnes, facit actionem in ſe prohibitam; ſicut autem hoc nullo modo cauſſat vllam propriam aut veram rationem peccati, neque hominem reddit Deo vllo modo dignum odio aut auerſione aliquâ, ita etiam, ſe exponere periculo faciendi rem aliquam eo modo in ſe malam, non eſt vllatenus malum. Quod euidenter oſtendo hac apud omnes receptâ inſtantiâ; ſi quis vouit v. g. orare roſarium hodie, non determinando matutinum tempus magis quàm veſpertinum (& idem abſolutè dici poteſt de his qui tenentur ad Officium diuinum) non obligatur ab vllo Doctorum per ſe loquendo, vt ſtatim ſummo manè id recitet, quando primùm ſe reflectit; ſed omnes omnino dicunt, licitum illi eſſe, quando nullam timet occupationem grauem veſperi, differre illud ad veſperam; & tamen tunc ſe ille exponit periculo faciendi rem in ſe prohibitam, non minùs quàm qui opinionem minùs tutam ſequitur: ergo ſi illi licet ea dilatio, etiam licebit ſequi opinionem minùs tutam, probabilem tamen. Probo minorem (cetera enim ſunt clara;) nam ille homo non eſt omnino certus ſe non ægrotaturum veſperi; quod tamen ſi ſciret euenturum, deberet manè orare: item, non eſt certus, ſe non paſſurum obliuionem; nam licet probabile ſit, ſe recordaturum, id tamen non eſt certum, quia multa inopinatè occurrunt, quæ eam obliuionem aliquoties cauſſant. & id ſanè ſufficit, vt non ſit quis certus ſe ſatisfacturum; & tamen non ideò, vt dixi, ab vllo obligatur ad eam tutiorem anticipationem; ergo nec debet obligari ad ſequendam tutiorem ſententiam, quia reuerà ibi ille ſine peccato ſequitur minùs tutam, non tamen certam, ſed probabilem, vel ſummùm probabiliorem. quâ inſtantiâ & reſpondi argumento in contrarium, & ampliùs confirmaui meam ſententiam.

Solutio.

Dum ſequor opinionem probabilem minùs tutam, non expono me periculo peccandi: ſummùm me expono periculo faciendi rem materialiter malam.

7 *Probatur id clarâ inſtantiâ.*

Eadem autem inſtantia poteſt fieri in voluntate confitendi; non enim tenetur quis ſtatim ipſo die Palmarum confiteri, ſed poteſt licitè ad vltimum diem, id eſt Dominicam in Albis, differre; cùm tamen non ſit certus, ſe poſteà habiturum occaſionem confeſſionis; quia nec eſt certus de vitâ ſuâ, nec de vitâ aut ſanitate Confeſſarij; ergo ille tunc licitè eligit partem ſolùm probabilem relictâ tutiori; ergo eodem modo id licebit in caſu noſtro, quia eadem eſt ratio. 8

Inſtantia ſuperior alijs caſibus applicatur.

Obijcies Secundò, Nemini licet operari contra ſuum proprium iudicium, ergo nec licet ſequi partem minùs probabilem; quia illa ſemper eſt contra proprium iudicium: homo enim ſemper tenet id quod probabilius iudicat. Reſpondeo negando antecedens; quando enim quis videt etiam opinionem oppoſitam eſſe probabilem, & defendi à viris doctis & prudentibus, poteſt etiam prudenter ſuum iudicium ſubijcere iudicio alterius, faciendo id quod prudenter ob aliorum auctoritatem iudicat eſſe probabile. Vbi aduertendum eſt, licet repugnet, ſimul & ſemel hominem iudicare aliquam actionem eſſe peccatum, & eamdem etiam non eſſe peccatum; quia id eſſet iudicare duo contradictoria ſimul & ſemel vera; quod repugnat; poſſe tamen reflexè ſic iudicare, *Licet ego iudicem hoc eſſe peccatum, probabile tamen eſt non eſſe*; quia cùm illæ propoſitiones, vna ſit reflexa de modo, nempe de probabilitate, altera verò de *eſſe*, non dicunt inter ſe repugnantiam vllam, quantumuis vna videatur eſſe affirmatiua, altera negatiua; eo autem ſuppoſito, licitè dicere poteſt, Volo amplecti illam minùs probabilem. 9

Obiectio Secunda.

Solutio.

Hæ duæ iudicia ſtare ſimul, Iudico hoc eſſe peccatum; &, Probabile tamen eſt non eſſe.

Hanc doctrinam Pater Vaſquez eâ diſp. 62. cap. 3. videtur ita limitare, vt dicat, per propria & intrinſeca principia non poſſe aliquem iudicare oppoſitam ſuæ opinioni eſſe probabilem, poſſe tamen per extrinſeca: intrinſeca vocat cauſſam aut effectum rei, aut abſurda & impoſſibilia, ad quæ deducuntur qui oppoſitum tenent: extrinſeca verò vocat auctoritatem Doctorum: vno ergo verbo, iudicat non niſi ob auctoritatem aliorum poſſe quem cenſere probabilem alienam opinionem.

Hanc doctrinam limitat Vaſquez.

Hanc tamen limitationem cenſeo minùs bonam, & repugnare communi omnium ſenſui; nam non ſolùm ſtando auctoritate, ſed ſæpiſſimè etiam ſolâ ratione, vtraque pars contradictionis apparet probabilis; quia pro vtraque parte afferuntur rationes probabiles; & ſæpè ex vnâ opinione infertur vnum abſurdum, alterum verò diuerſum ex oppoſitâ; ergo etiam per propria & intrinſeca principia poteſt aliqua opinio apparere probabilis, licet oppoſita appareat etiam probabilis, & fortè probabilior.

Limitatio Vaſquez reijcitur.

SECTIO TERTIA.

Quid ſit neceſſum, vt opinio aliqua ſit probabilis.

10 *Vnde indocti aliquam opinionem ſibi probabilem reddant.*

HÆc quæſtio poteſt habere locum tam in doctis quàm in indoctis. Quod igitur ad indoctos attinet, qui non poſſint ponderare rationum momenta, vt ex eis forment iudicium de probabilitate opinionis, cenſeo ſufficere, ſi à viro docto & prudenti ac boni nominis audiant id ſibi licere; non enim tenentur ad hunc & illum excurrere; alioquin in eis pagis aut oppidis, vbi non niſi vnus eſt Parochus, non poſſent tales homines deponere ſuos ſcrupulos, ſed tenerentur pro eorum ſolutione peregrinari huc & illuc; hanc autem eis obligationem inducere duriſſimum eſſet.

Quomodo docti acquirant opinionem probabilem ex mente Vaſquez. *Benè à Tannero reijcitur, ſed ſine ratione datâ.* *Ratione agit author.*

Circa doctos verò Pater Vaſquez opinatur, ſi vnius Doctoris tantùm ea ſit, & nos illi non acquieſcamus, ſed contrariam putemus veram, non licere nobis ſequi illam: quia licet ea opinio ſuo auctori appareat probabilis & vera, mihi tamen, qui contrariam iudico veram, non debet illa cenſeri probabilis. Meritò diſplicet Patri Tannero hæc ſententia; non tamen addit rationem, quâ impugnanda ſit: ego inde eam reiicio, quia cùm ſententiam probabilem tutò poſſimus ſequi; eo ipſo, quòd ego eam iudicem probabilem poſt diligens examen, eſto ea à nemine defenderetur, mihi iam dicitur licita; multò ergo magis, ſi videam eam ab altero viro docto non ſolùm iudicari probabilem, ſed abſolutè veram. Quod vt meliùs intelligas,

11 Obſerua, quod contra Vaſquez ſuprà probatum eſt, poſſe aliquam opinionem etiam per intrinſeca principia, & non ſolùm per extrinſeca ſeu per auctoritatem, iudicari probabilem, licet contraria cenſeatur omnino vera; ergo, eſto tantùm vnus ſit Doctor, qui oppoſitam defendat; imò, eſto nullus ſit; ſi tamen per rationes intrinſecas contraria mihi probabilis apparet, poſt diligentem examinationem, potero ego eam tutò ſequi, maximè cùm Doctor ipſe agnoſcat, ſe eſſe verſatum in his materijs, & habere prudentiam ſufficientem ad diſcernendum quid ſit probabile, quid non. loquimur enim iam de homine docto.

Vaſquez refellitur ex proprijs ſuis dictis.

Confirmo ad hominem contra Vaſquez; qui ait, Si homo doctus, ingenioſus & prudens perpenſis aliorum rationibus aliquid iudicet verum contra omnes alios, poſſe illum tunc ſequi ſuam opinionem, contra opinionem aliorum. Sæpè enim (ait Vaſquez) turba Doctorum amplectitur vnam opinionem abſque delectu rationum, contra quos alius Doctor deinde magnæ auctoritatis opinionem aliquam maturè excogitatam inducit in ſcholas. Quam doctrinam omnino ego etiam iudico veram; inde tamen ſic argumentor contra ipſum: Si id locum habet in propriâ cauſsâ, cur, quæſo, non in alienâ? ſi ſcilicet viderem, à Patre Suario poſt aliorum rationes diligenter ponderatas aliquam opinionem inuehi in ſcholas, cur non poſſem ego vel inde eam iudicare probabilem, & in praxi illi tutò adhærere, etiamſi oppoſitam iudicarem probabiliorem; ſicut ipſe Suarez poteſt id facere fretus ſuo iudicio? Certè tam ego poſſem prudenter meum iudicium deponere, & adhærere illi Patris Suarez, quàm ipſe ſuo adhæret contra omnes alios; nam in his rebus prudentialibus æquè quis prudens alienum quàm proprium ſequi poteſt, imò ſæpè tutiùs alienum, maximè cùm non ſit neceſſarium ſequi probabilius; ergo poſſum ob vnius auctoritatem iudicare probabile, quod tamen abſolutè non iudico in ſe verum.

Quando noua ſententia affertur ab auctore probato, poſſum & ego relictis aliorum me illi accommodare.

12 *Sententiam probabilem facit vel vnicus Doctor, qui omnia obijci ſolita perpendit.* *Multitudo Doctorum non ſemper facit opinionem eſſe probabilem.*

Ego in hoc puncto cenſeo Primò, Vt à viro docto aliqua opinio reputetur probabilis in ordine ad praxim, non requiri vt plures ſint pro eâ Doctores; fortè enim id eſſet neceſſarium, vt iudicaretur probabilior: verùm neque ad id requiritur; nam multitudo Doctorum, maximè eorum, qui in alterius verba iurarunt, ſæpè non habet magnam vim; vnde meritò Nauarrus ſuprà cap. 27. reprehendit eos, qui, vt dignoſcant, vtrùm opinio aliqua ſit probabilis, defatigantur in ſupputando numero Doctorum, qui eam defendunt. Secundò cenſeo, etiam vnius Doctoris ingenioſi, prudentis, & qui, examinatis omnibus quæ afferuntur in contrarium, nihilominùs iudicat hanc partem eſſe probabilem, ſufficere, vt quis tutò poſſit illi ſe accommodare. Ita Tannerus ſuprà, & Sa verbo *Dubium.* num. 3. & Nauarrus: qui etſi alioquin in foro externo aliter diſcurrat, in foro tamen conſcientiæ docet, vnius ſingularis hominis iudicium, quem agnoſcimus habere auctoritatem & doctrinam ſufficientem, reddere opinionem tutam in praxi. ita num. 288. in fine.

Qui ignoratum à Doctore fundamentum in contrarium nouit, illi non eſt eius ſententia probabilis.

Aduerte, me dixiſſe, talem hominem debere conſiderare omnia quæ poſſunt in contrarium afferri; nam ſi ille Doctor, qui eam ſententiam tenet, inuincibiliter ignoraret aliquem textum vel canonem, quo ipſius ſententia clarè reijceretur, & mihi de illo fundamento conſtaret, tunc non poſſem illius opinionem tutò ſequi; quia iam agnoſco in eo Doctore ignorantiam inuincibilem præcipui fundamenti in contrarium: vnde à me hîc & nunc ille Doctor vt ignorans reputatur; ignorans autem non facit opinionem probabilem: ipſe autem pro ſe, quia inuincibiliter illud fundamentum ignorat, procedit probabiliter ſequendo ſuam opinionem. & fortaſſe Pater Vaſquez ſolùm eſt locutus ſuprà in hoc caſu. 13

SECTIO QVARTA.

Quid de materiâ probabili, in quâ bona fides non ſuffragatur ad valorem rei intentæ.

In probabilitate vtrimque de valore rei ſequenda pars tutior.

DIco, In his materijs, vbi bona fides ſeu probabilitas opinionis non ſufficit, vt rem, quam intendimus, aſſequamur, non licere, per ſe loquendo, ſequi partem minùs tutam, etiamſi ea ſit probabilior: v. g. ſub opinione eſt, vtrùm panis ſiligineus ſit materia ſufficiens pro conſecratione; non licet per ſe loquendo eo vti, relicto triticeo. In hac concluſione conueniunt ferè omnes, Suarez, Vaſquez, Tannerus, & alij. Probari autem ſolet à nonnullis ex eo, quòd

per

Ratio aliquorum. 14 per talem adminſtrationem exponimur periculo faciendi irritum Sacramentum; & conſequenter periculo faciendi irreuerentiam illi; ergo non eſt licitum illud ſub tali opinione conficere.

Reiicitur Primò. Meritò hæc ratio diſplicuit Patri Vaſquez & alijs; nam quando quis prudenter aliquid facit, eo ipſo non facit Deo irreuerentiam, nec ſe exponit periculo, niſi ſummùm faciendi id quod in ſe & materialiter eſt irreuerentia; eodem planè modo quo qui amat obiectum aliquod, de quo adhuc eſt ſub opinione, vtrùm ſit offenſa Dei, non exponitur periculo faciendi Deo irreuerentiam, ſed ſummùm faciendi id quod in ſe materialiter eſt malum ſeu prohibitum. idem dico in præſenti.

Secundò. Secundò reijcitur etiam eadem ratio ad hominem; admittit enim, qui eâ vtitur, ſi ſit aliqua ratio vtilitatis ratione proximi, poſſe tunc licitè ſtari opinione probabili minùs tutâ; atqui irreuerentiam Sacramento non licet facere, aut ſe exponere ei periculo, etiam ad bonum proximi; ergo debet dici ratione opinionis probabilis non fieri eam irreuerentiam, ac proinde ex eo capite non poſſe oſtendi eam actionem eſſe illicitam.

Ratio melior adfertur. Melior ergo & efficacior pro eâ concluſione ratio eſt, quia eiuſmodi actiones ordinantur ſemper in bonum proximi, vel ipſiuſmet ſuſcipientis; ergo ſaltem lege charitatis tenetur ap-
15 plicare remedium certum, ne ſi re ipſâ vera non ſit ea ſententia probabilis, cui ſe accommodat, faciat re ipſâ grauiſſimum damnum vel ſibi, vel proximo: v. g. ſi eſſet ſub opinione, vtrùm valida ſit forma Baptiſmi, *Ego te baptizo in nomine Genitoris, Geniti, & Procedentis ab vtroque*; certè, qui eâ opinione vteretur, grauiſſimo periculo exponeret infantem, vt re ipſâ verè non eſſet baptizatus; quod damnum non impediretur per bonam baptizantis opinionem; ergo tunc lege charitatis tenebitur applicare eam formam, de quâ non eſt vllum dubium. Idem dico in adminiſtratione aliorum Sacramentorum, quæ ordinantur ad gratiam conferendam ſuſcipienti;& licet ſæpè eo tempore adminiſtrentur, quo gratia per illa concedenda neceſſaria non ſit ſimpliciter ad ſalutem; quia ſuſcipiens iam ſupponitur in gratiâ;& conſequenter tunc damnum illatum proximo non eſſet tantum, quantum ſi ob inualidum Sacramentum damnaretur; nihilominùs tamen quilibet gradus gratiæ eſt tanti valoris & momenti, vt ſimpliciter graue ſit detrimentum eo defraudari: ergo qui poteſt ſequi certam opinionem, aut eam, in quâ nullum eſt periculum, grauiter peccat contra charitatem proximi non eam ſequendo, ſed ſe accommodando probabili, aut etiam probabiliori, minùs tamen tutæ.

Dices: Non eſt peccatum graue diſſuadere alteri, ne audiat duo Sacra v. g. aut ne hîc & nunc faciat aliquod bonum opus ſupererogationis, quantumuis inde ſit priuandus augmento gratiæ; ergo ex eo capite etiam non erit peccatum, conferre ei Sacramentum ſub minùs tutâ materiâ aut formâ; ergo debet alia ratio quæri, cur id non ſit licitum. Reſpondeo, Si Sacramentum alteri eſt applicandum, ideò me illicitè adhibere formam aut materiam minùs tutam, quando poſſum tutiorem, quia alterum inuitum defraudo eo fructu, ideoque fraudulenter in re graui cum illo ago; quando autem ei diſſuadeo opus aliquod ſupererogationis, totum relinquo in eius voluntate, ideò ibi non pecco: prætereà eum in caſu Sacramenti decipio, dum ſum cauſſa vt adhibeat ſeriò quæ ex parte ſuâ neceſſaria ſunt, & deinde ego illi nego eius operis fructum. Quòd ſi Sacramentum ego pro me ſuſcipio, fortaſſe non erit ex ſe peccatum graue, quod non adhibeam maximè tutam materiam, niſi in caſu extremæ neceſſitatis: tunc enim tenebor omnino certam ſententiam ſeu ſecuriorem ſequi. Si denique de Sanctiſſimo Altaris Sacramento conficiendo ſermo ſit, clariùs ibi apparet, cur non liceat ſe exponere periculo illud irritum faciendi; nam ſumma eius Sacrificij reuerentia exigit, vt homo certâ materiâ & formâ vtatur; ob quam reuerentiam iuſtiſſimè Eccleſia & cæremonias & ornatum præſcripſit, ita vt licet validè conficiatur, ſit tamen graue peccatum, ſine caſulâ v. g aut albâ celebrare: ſi ergo ibi requiritur tanta circumſpectio, quid non debet requiri circa materiam ipſam pro illo neceſſariam? Adde, ſi illud reddatur nullum, etiam defraudandas ſuffragiis animas Purgatorij, decipiendos etiam eos qui ei Sacro interſunt. An autem, ſi materia omnino certa non poſſit haberi, vrgeatque neceſſitas aliqua, liceat tamen dubiam accipere, alibi ex profeſſo tractabitur, & infrà nonnihil dicemus.

Dices Secundò, Sub opinione eſt, vtrùm *Replica.* attritio cognita vt talis ſufficiat ad valorem Sacramenti; & tamen non peccat, qui accedit, ſciens ſe non habere niſi attritionem: ergo non tenetur homo ſequi opinionem magis tutam etiam in his actionibus. De hac obiectione fusè Pater Vaſquez diſp. 63. cap. 2. & 3. cui ipſe 16 reſpondet, ideò eum non peccare tunc, quia non facit contra charitatem; cùm enim ipſe pœnitens ſciat, fortè non concedendam ſibi gratiam, ſibi imputet, ſi non acceperit effectum illum. Hæc ſolutio alicui diſpliceret, eò quòd licet *Solutio Vaſquez à quibuſdam malè reijcitur.* talis pœnitens non peccet contra charitatem erga alios, peccabit ſaltem contra charitatem erga ſe, dum ſe defraudat bono illo tanto, quod alioquin eſſet accepturus. Hæc tamen impugnatio non eſt ſolida; nam homo ex charitate erga ſe non tenetur adhibere media, quibus gratiam augeat; alioquin ſingulis momentis, quando aduertit ſe poſſe elicere actus ſupernaturales, quibus gratiam augeat, teneretur eos elicere; item ob eamdem rationem etiam ſingulis diebus ad confeſſionem & communionem deberet accedere; quod eſt abſurdum; ergo multò minùs tenebitur adhibere media certa pro eâ gratiâ, ſi adhibeat probabilia. benè ergo ex hoc capite ſubſiſtere poteſt Patris Vaſquez argumentum. Aliunde ego illud reijcio, quia ſaltem *Meliùs auctor reijcit ſolutionem Vaſquez.* in articulo mortis, vbi de æternâ ſalute agitur, debet obligare charitas erga ſe, ad adhibenda media certa, ſi ſub opinione eſt, vtrùm ſufficiat exiſtimata attritio; quod tamen Vaſquez non videtur admittere.

17 *Aliorum ſolutio Secundò.* Reſpondent Secundò alij, in eo caſu non exponi hominem periculo faciendi irritum Sacramentum, ſed præcisè periculo, ne ſequatur eius effectus. Quam ſolutionem benè impugnat *Benè impugnatur à Vaſquez.* Vaſquez;

& ab auctore dupliciratione. Prima.

Vaſquez; quia rantum periculum eſt in fruſtratione quàm in eo, quòd fiat irritum. Ego addiderim duas clariores eius ſolutionis impugnationes. Prima eſt, quod (vt ex paulò antè dictis conſtat) tota ratio, cur non liceat ſequi opinionem probabilem, ea eſt, quia exponit ſe homo periculo priuandi ſe fructu Sacramenti; hoc autem eſt fruſtrari effectu; ergo eſto non ſe exponeret periculo faciendi irritum Sacramentum, ſi tamen ſe exponat periculo fruſtrandi illud, eodem modo peccabit. Quòd ſi è contrario ſine periculo impediendi fructum, eſſet periculum faciendi Sacramentum irritum, non eſſet peccatum, iuxta dicta contra primam rationem noſtræ concluſionis.

Secunda.

Secundò impugno manifeſtè eam ſolutionem; nam in eâ ſupponitur Sacramentum pœnitentiæ poſſe eſſe validum & informe, id eſt, integrum in ratione Sacramenti, & tamen quod careat effectu; cuius contrarium meo iudicio manifeſtè probaui in materiâ de pœnitentiâ: & licet ob limitationem doloris ad ſola peccata, quæ homini tunc occurrunt, fortè rali modo poſſit eſſe validum & informe eiuſmodi Sacramentum, vt Suarez docet, tamen in præſenti caſu non videtur locum habere poſſe talis valor

Via euadendi præcluditur.

18 ſine effectu. Nam cùm attritio ſit pars Sacramenti, ſi illa cognita vt talis eſt ſufficiens pars Sacramenti, etiam erit ſufficiens vt conferatur gratia per illud Sacramentum: nam & omnia peccata ille homo tunc confitetur, & de omnibus habet ſufficientem dolorem: quid ergo ad effectum deeſt? in altero autem caſu per accidens impediebatur effectus, eò quòd oblitus fuiſſet vnius peccati mortalis, cuius nec dolorem virtualem habuit; ideò non fuit ſufficienter ad gratiam diſpoſitus, quod in præſenti non contingit.

Aliorum ſolutio Tertia.

Tertiò reſpondent ei argumento alij, in articulo mortis, ob periculum damnationis, eum hominem debere habere contritionem, extra periculum verò illud non teneri ob difficultatem grauem eius actus. Pro primâ parte ſolutionis citatur Auguſtinus lib. 1. de Baptiſmo cap. 3. vbi ait, *Grauiter peccaret in rebus ad ſalutem animæ pertinentibus, vel eo ſolo, quod certis incerta præponeret.* Pater Vaſquez quærit nodum in ſcirpo, vt hanc Patris Suarez citationem reijciat tamquam malam; aitque, D. Auguſtinum ſolùm loqui ibi, non quando opiniones ſunt pro vnâ & alterâ parte, ſed quando res eſt dubia; quod ait ex verbis Auguſtini manifeſtè colligi: dixerat enim immediatè antè, *Quamquam etiamſi dubium haberet*, ergo de dubio expreſſè loquitur. Iudico tamen manifeſtè Auguſtinum fauere ſolutioni citatæ quoad illud punctum; nam eſto vſus ſemel ibi fuerit verbo *dubium*; bis tamen vtitur verbo *certum*,

Pro illâ citat Suarez Auguſtinum.

Oſtenditur, Auguſtinum fauere dictæ ſolutioni.

19 maximè in vltimâ clauſulâ, *Quod certa incertis:* at *certa* non ſolùm excludit ea quæ ſunt ſub rigoroſo dubio, ſed etiam ea quæ ſunt ſub aſſenſu probabili & probabiliori; & *τὸ incerta* etiam includit quæ ſunt probabilia: ergo de omnibus debet Auguſtinus intelligi: quòd verò ſemel, vt dixi, fuerit vſus verbo *dubium*, non obeſt huic expoſitioni; nam etiam dubia dicuntur ſæpiſſimè omnia, quæ non ſunt certa, quantumuis ſint ſub opinione: & in eo ſenſu Auguſtinum locutum, declarant verba ſequentia, quibus ipſe magis ſe explicat, *certa incertis.* Non eſt ergo cur Pater Vaſquez reprehendat eam citationem Auguſtini.

Reijcitur ſolutio tertia, & melior ab auctore datur.

Clariùs fortè reijcietur tota ea ſolutio, & argumento ſuperiùs facto reſpondebitur faciliùs, ſi dixerimus, neque in articulo mortis hominem teneri ad talem contritionem; quod enim argumentum ſupponit, ſub opinione eſſe, vtrùm attritio exiſtimata ſufficiat ad iuſtificandum in Sacramento Pœnitentiæ, mihi videtur apertè falſum; & planè omnino certum, ſufficere etiam cognitam vt talem. Cùm enim de fide ſit ex Tridentino, eam attritionem re ipsâ ſufficere; vt verò dicamus requiri illam eſſe exiſtimatam contritionem, nec vel leuiſſimum indicium ſit in Concilio, vbi de diſpoſitione ad gratiam in hoc Sacramento recipiendam ex profeſſo agitur; neque aliunde ex Scripturâ aut ratione vel apparenter id perſuadeatur (vt fuſiùs ſuo loco Deo dante probabo;) planè ego non video, quare debeat id dici eſſe ſub opinione, eo præciſè, quòd vnus aut alter Doctor ferè ex ſuo cerebro ſine vlteriori fundamento induxerit eam diſtinctionem de attritione exiſtimatâ contritione, vel exiſtimatâ attritione.

Attritio in Sacramento iuſtificat, etſi non reputetur eſſe contritio.

20

Quid proſit attritio exiſtimatio contritionis.

Declaro id meo iudicio euidenter: Nam illa exiſtimatio ſolùm poteſt intelligi vtilis in ordine ad excuſandum hominem, ne peccet accedendo; in ordine enim ad habendam bonam conſcientiam in actione error inuincibilis (quòd in eâ non peccet) valdè iuuat; at ablatâ hac vtilitate, ſi duo accedant cum æquali attritione, vno verè eam cognoſcente vt talem, altero errante & falsò iudicante eſſe contritionem; ambo tamen accedant cum bonâ conſcientiâ; quia etiam ille qui agnoſcit eſſe attritionem, putat ſe benè & ſufficienter eſſe diſpoſitum; certè ego non video, cur iſte non ſit obtenturus gratiam, alter verò, eo præciſè, quòd præ hoc decipiatur, debeat eam accipere: quid enim, quæſo, ſi res prudenter conſideretur, addit momenti ad gratiam obtinendam error & deceptio? aut, cur Deus iſtos duos diſcreuiſſet, vni negando gratiam, quia rem cognouit vt erat, alteri dando, quia errauit, cùm in ceteris punctis ſint æquales? hominem autem etiam doctum, qui cum ſolâ attritione cognitâ vt tali accedit ad confeſſionem, non peccare certum eſt; quidquid ſit, an gratiam ſit ſuſcepturus; ergo certum eſt, gratiam ſuſcipere: nam ea exiſtimatio ad bonam conſcientiam non fuit neceſſaria; ſi autem ad hanc non, iam probaui, ad recipiendam re ipsâ gratiam, errorem illum non fuiſſe neceſſarium, ergo. 21

Auctor ex ſuis principijs contra ſe inſtat.

Hinc reſpondeo obiectioni, quæ fieri mihi poſſet ex meis principijs in materiâ de Sacramentis. Nam accedere ad Euchariſtiam cum attritione exiſtimatâ contritione, quando confiteri non poteſt, ſufficit ad gratiam; ſi autem agnoſceretur attritio vt ralis, non iuſtificaretur; ergo exiſtimatio iuuat, vt detur gratia. Huic, inquam, obiectioni reſpondeo ex dictis, ideò in Euchariſtiâ eam exiſtimationem iuuare, quia facit, vt per eam homo bonâ fide accedat; nam ſi ſciret eſſe attritionem, peccaret mortaliter accedendo, ideoque non poſſet gratiam recipere. Vnde dico, ſi ille ex ignorantiâ inuincibili putaret,

Reſpondet.

taret, ſe non teneri ad contritionem pro debitâ Euchariſtiæ ſumptione, quantumuis agnoſceret ſe non eſſe contritum, ſed attritum, gratiam tam benè recepturum, quàm illum qui è contrario ex errore inuincibili putat ſe contritum, cùm verè ſolùm habeat attritionem; ergo cùm in noſtro caſu certum ſit, non requiri exiſtimatam contritionem, vt cum bonâ fide valear quis accedere ad confeſſionem, certum eſſe debebit, nec requiri, vt re ipsâ gratiam accipiat.
22 Per quod non nego, potuiſſe Christum pro libitu exigere eam exiſtimationem; quia tamen de eâ exigentiâ nec minimum eſt fundamentum, & alioquin eſt vtcumque dura ob rationem datam; non debet vllo prorſus modo de facto admitti.

Quando in adminiſtratione Sacramenti liceat ſequi opinionem probabilem minùs tutam:

Addo tamen, etiam quando agitur de adminiſtratione Sacramentorum, ſi non eſt commoditas applicandi materiam aut formam, de quâ nullum eſt dubium, licitum eſſe applicare eam, quæ probabiliter iudicatur ſufficere; niſi ſpeciali Eccleſiæ præcepto talis vſus ſit prohibitus: imò, ſi neceſſitas proximi vrget, etiam tenebitur ſub peccato miniſter ad adhibendam eam formam aut materiam. Ratio huius doctrinæ deſumitur ex dictis duabus concluſionibus præcedentibus: nam in primis reuerentia debita Sacramento non impedit tunc; quia eo ipſo, quo quis ſe accommodat probabili opinioni, non ſe exponit vlli irreuerentiæ, vt paulò antè probatum eſt. Aliunde autem charitas erga proximum etiam non facit illicitam eam adminiſtrationem; nam cùm tunc alia certior non poſſit adhiberi, & per hanc noceri non poſſit proximo, ſed potiùs probabiliter iuuetur, non eſt cur ea adhiberi licitè non poſſit; & hinc de-

oſtenditur id aliquando licere.

23 nique vltima pars concluſionis probatur: nam ſi ſit neceſſitas remedij, charitas obligat vt illud adhibeam, quod probabiliter iuuare poteſt, & nullo modo nocet, ſi non ſuppetit aliud melius; poteſt enim fieri, vt re ipsâ homo per illud ſaluetur, & ex negatione illius damnetur; ergo debeo tunc facere quantum eſt ex me, ne illum aut meipſum, ſi mihi applicatur Sacramentum, exponam tam graui periculo; omnia enim, quæ licitè poſſum tunc facere ad vitandum grauiſſimum illud malum, teneor efficere.

SECTIO QVINTA.

Ex dictis deciduntur varij caſus particulares.

TRADIDIMVS generales regulas; iam ad aliquos caſus particulares deſcendendum erit.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid poßit licitè Medicus facere in incertâ curatione infirmi.

Medicus non poteſt, relicto remedio certo, adhibere incertum:

PRIMÒ circa Medicum in curatione infirmi ſequitur, illum, ſi habeat certum remedium, non poſſe vti incerto, etiamſi probabiliter iudicet hoc futurum vtile. Ratio huius deſumitur ex dictis; nam charitas erga proximum exigit, vt qui ex officio tenetur ei ſuccurrere, ſuccurrat quàm poteſt certò, & non exponat infirmum, quantum eſt ex parte ſui, periculo graui.

poteſt tamen adhibere incertum probabiliter profuturum, ſi deſit certum:

Secundò infertur, Si non habeatur medicamentum, quod certò noſcatur profuturum, poſſe Medicum adhibere illud quod probabiliter iudicat futurum vtile, dummodò certus ſit, non nociturum. Ratio eſt, quia tunc non tenetur plus adhibere, quandoquidem non poteſt; adhibendo autem hoc non ſe exponit periculo nocendi infirmo, quin potiùs ſpes eſt per illud iu- 24
uandum; ergo poterit, imò debebit illud applicare: ſed quid ſi in æquali quaſi opinione ſit, vt ſcilicet, æquè putet probabile, profuturum ac nociturum, licebitne illi tale remedium applicare?

imò poteſt adhibere quod timet nociturum, ſi deſperatus ſit infirmus.

Reſpondeo cum diſtinctione: Si de ſalute ægroti deſperatum eſt, niſi remedio aliquo iuuetur, dico omnino licere adhibere illud, quod probabiliter iudicatur vtile, etiamſi probabiliter è contrario timeatur nociturum. Ratio eſt manifeſta, quia eo ipſo quòd alioquin infirmus credatur moriturus, iam non poteſt illud medicamentum plus nocere quàm ſi non adhiberetur; ergo ex hoc capite per illud non redditur peior cauſſa infirmi; aliunde autem eſt probabile, quod potiùs ſit profuturum; ergo debebit applicari; quia non ſe exponit Medicus periculo occidendi, aut nocendi hîc & nunc, quin potiùs ſperat ſalutem; cur ergo non id tentandum?

Dices, Hinc ſequeretur, caſu quo infirmus ſit iam deſperatus, licitum eſſe applicare illi quælibet medicamenta, etiamſi penitus ignoremus, an ſint profutura, & ſint nobis omnino incognita: nam etiam per talia non exponimur periculo nocendi ampliùs; & fortè, licet id omnino ignoremus, medicamentum illud erit vtile, ergo licebit eo vti: hoc autem videtur eſſe apertè falſum, quia alioquin quælibet poſſemus tunc ſine vllâ etiam ſcientiâ & diſtinctione tentare. Reſpondeo negando ſequelam: Vt enim 25

Non tamen licet adhibere quælibet etiam pro deperdito.

poſſim prudenter applicare aliquid tamquam vtile, debeo habere aliquam cognitionem quod prodeſſe illud poſſit; at ſi ſaltem probabilem cognitionem non habeo, nullam poſſum habere; quomodo ergo potero dare prudenter ſine tali cognitione? aut cur magis applicabo illi terram v. g. quàm aquam, quàm carbones? ſi tam nullum habeo fundamentum probabile, vnde poſſim iudicare profuturos ei carbones magis quàm terram, vel è contrario. Adde, in homine iam tam debili licet non ſit periculum, vt ratione medicinæ ignotæ abſolutè moriatur, quia iam abſolutè eſt deſperatus, nihilominùs tamen eſſe periculum, ne acceleretur illi mors; ergo cùm aliunde non ſit vllum fundamentum ad ſperandam inde vtilitatem aliquam, non eſt cur poſſit licitè adhiberi. Fateor in tali homine minùs requiri, vt applicari poſſit aliqua medicina quàm in alio; ſi tamen ex aliquo fundamento formari poſſit aliquod, leue licet, iudicium de vtilitate, aut ſpes aliqua, etſi valdè exigua, dummodò non conſtet è contrario, aut non timeatur, ne mortem anticipet; quia ea iam deſperatio infirmi ſaltem hoc efficit, vt minus ſit periculum nocumenti, & maius ſalutis ex eâ medicinâ.

Deſperato poteſt applicari medicina, quæ vel ex leui fundamento putatur profutura.

Reſtat iam altera pars diſtinctionis; Quid ſi de ſalute ægroti non ſit deſperatum, & non ſit niſi dubia medicina, de quâ æquè timeatur ne noceat, ac ſperetur profutura, vtrùm ſub eâ
16 opinione liceat illam applicare. Reſpondeo, longè probabilius eſſe, non poſſe eam tunc applicari, quia in ſimili dubio melius eſt naturam relinquere, vt ipſa per ſe ſe iuuet, quàm cum periculo vitæ facere tales experientias: ſi enim maius fundamentum ſit ad iudicandum profuturum, quàm ad timendum nociturum; iam non erit caſus huius dubij, ſcilicet vtrumque eſſe æquè certum.

Si deſperatum non ſit, & tantùm adſit medicina dubia, non eſt adhibenda.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de litigante & Aduocato in iure incerto.

In cauſâ vtrimque probabili poteſt vterque litigare;

QVÆRIMVS, an ſi ſub opinione ſit, vtrùm hæc res ſit mea, an verò Petri, poſſim ego intendere illi litem ob eam rem accommodando me tali opinioni probabili. Reſpondeo, Si æquè probabile appareat meum ius ac alienum, non videri poſſe eſſe dubium, quin vtrique liceat eâ de re agere: cur enim vnus cedet alteri, antequam à Iudice cauſſâ decidatur? quæ autem in hoc ſit adhibenda limitatio, intelligetur ex dicendis paulò pòſt. Hinc à fortiori conſtat, eum, qui probabilius habet ius, poſſe licitè illud prætendere. Quæ omnia non ſolùm de ipſo litigante intelligenda ſunt, ſed etiam de Aduocato; etenim ſi mihi licet agere pro hac re, ergo Aduocato licebit me in eâ obtinendâ iuuare, quia per hoc non ſauet cauſſæ iniuſtæ: &, ſicur ego non ſacio alteri iniuriam tunc temporis pro eâ re litigando, ita nec Aduocatus meus mihi ſauendo, vlli faciet iniuriam.

multoq; magis is qui habet ius probabilius.

27 Sed quid ſi alterius ius probabilius ſit, poterónc ego agere contra illum? poteritne etiam tunc Aduocatus mihi ſauere? Affirmat Vaſquez ſuprà cap. 1. & pro ſe citat Medinam, Angel. Armillam, Sotum, & alios; eò quòd hi ſine diſtinctione doceant, poſſe Aduocatum cuilibet parti patrocinari, quando res eſt dubia. Ego verò hanc auctorum inductionem non reputo bonam; quia valdè diuerſa ratio eſt, quando eſt æquè dubia, ſeu probabilis vtriuſque cauſſa; tunc enim quia vnus præ alio ius non habet, videtur licitum eſſe cuicumque ſauere: valdè, inquam, diuerſa ratio à caſu quo probabilius eſt ius vnius: tunc enim ille debet à Iudice præferri, vt iam dico, & ius id exigit, ratioque naturalis ei ſauet; ergo nec litiganti nec Aduocato licitum eſt contra illum agere per ſe, quia id eſſet directè agere, vt iniuſtè ab altero res auferatur; vnde Tabiena, Roſella, & alij ſtatim citandi, expreſsè cenſent, debere ſecundùm probabilius ius cauſſam decidi: vnde ego inſero eos ſentire, non licere mihi tunc contra alterum agere, quia id eſſet me conari vt iniquè res decideretur. id quod ex ſe intrinſecè malum eſt.

Poſſe quem agere cum cauſâ probabili contra probabiliorem affirmat Vaſquez.

Vaſquez pro ſe malè quoſdam auctores adducit.

Crediderim ergo in hac quæſtione ſic diſcurrendum, vt dicamus, licitum eſſe vtrique inchoare agere ſuam cauſſam, etiamſi ab initio iudicent eſſe minùs probabilem; quia fortè continget, vt, ponderatis omnibus rationibus, deprehendatur poſteà probabilior: vnde addendum cenſeo, ſi certò agnoſcant, alienam eſſe 28
probabiliorem, nec videant, vnde poſſit propria apparere poſteà vel probabilior, vel certè æquè probabilis, debere eos deſiſtere ab eâ cauſsâ, quia tunc (iuxta paulò antè dicta) directè agerent, vt illa iniuſtè decideretur; quod procul dubio illicitum eſt; agerent enim, vt eam cum minori iure obtinerent; quid verò debeant facere, quando omnibus penſatis apparet cauſſa æquè probabilis, dicam in ſolutione obiectionis quartæ contra reſolutionem ſequentis dubij.

Sententia auctoris.

Illud autem eſt, vtrùm Iudex pro libitu, ſtante æquali planè iuris probabilitate ex vtraque parte, poſſit cui placuerit rem adiudicare. Ratio dubitandi ex vnâ parte eſt, quia Iudex debet eſſe neutralis planè quoad affectum, & ſolùm decidere iuxta rigorem iuſtitiæ; ergo ſi agnoſcat æquum eſſe in vtroque ius, faciet vni iniuriam alterum præferendo; ergo debet tunc æqualiter rem diuidere, ſi diuiſibilis ſit; ſin minùs, ita vni eam applicare, vt hic teneatur mediam partem valoris dare alteri; aliunde verò inter probabiles ſententias videtur licitum quamlibet eligere; ergo licitè poterit eam rem cuilibet applicare.

Reſpondeo Primò, Si vnus ex illis litigantibus habeat iam poſſeſſionem rei, videri omnino illi relinquendam; nam (vt omnes ſupponunt) in dubijs melior eſt conditio poſſidentis. Hæc autem ratio eodem modo vrget, quando de vtriuſque partis iure eſt æqualis probabilitas, & aliunde vni ſauet poſſeſſio; ergo tunc non poterit ea eâ deturbari.

Quid faciendum ſit Iudici, ſi ius vtriuſque partis æquale appareat.

Reſpondeo Secundò, Si neuter habeat poſſeſſionem, probabilius eſt, non poſſe tunc Iudicem adiudicare rem cui placuerit ex illis, ſed debere eam diuidere: cur enim vbi æquale eſt ius, erit inæqualis diſtributio? Atqui eo ipſo quòd rationes probantes ius in hoc & in illo ſunt æquales, ius quoad homines, qui rationibus ſolùm diriguntur, æquale eſt in vtroque; ergo non eſt licitum tunc vnum alteri præferre. 29

Dices, Quando vtraque pars eſt probabilis, poteſt intellectus ex voluntatis imperio aſſentiri cuilibet parti; poterit ergo tunc Iudex aſſentiri vni parti dicendo, *Hæc pars habet ius, illa verò non*; ergo tunc poterit adiudicare vni, ei ſcilicet, de quo format iudicium, quòd habeat ius, & alteri negare. Reſpondeo, impoſſibile mihi videri, vt, ſi intellectus planè æquè probabilem iudicat vtramque partem, poſſit dicere, *Hæc potius eſt vera quam illa*; neque ad id poterit vtile eſſe imperium voluntatis; hæc enim non habet deſpoticum ius in intellectum, ſed debet habere motiuum aliquod, quod trahere poſſit intellectum; ſicut quando agnoſcit, dubium eſſe, vtrùm ſtellæ v. g. ſint pares, an verò impares, non poteſt cogere voluntas intellectum, vt dicat, *Pares ſunt potius quam impares*, quia non habet ſpecialem rationem pro vnâ parte potiùs quàm pro alterâ; ergo licet pro vtraque habeat rationes (ſi tamen illæ ſunt omnino æquales pro vtraque parte) tam parum poterit præferre vnam alteri, quàm ſi nullam haberet pro qualibet ex illis. 30

Replica.

Soluitur. Intellectus iudicans vtramque partem æquè probabilem, non poteſt aſſentiri.

Dices Secundò, In propoſito caſu non eſſe pro-

Obiectio Secunda.

propriè æquale ius in vtroque, quia non eſt certum, vllum ex illis habere ius; ſolùm ergo ſunt rationes æquales, vt ſuſpicemur tam pro vno quàm pro altero; ergo licet, quando conſtat, vtrumque habere æquale ius, vt in paternam hereditatem habent filij, non poſſit Iudex vnum alteri præferre; hîc tamen, vbi per rationes indagamus ius cuiuſlibet, licitum erit Iudici rem

Solutio. dare vni præ altero. Reſpondeo, hanc obiectionem à me eſſe iam ſolutam; dixi enim paulò antè, de iure alicuius apud nos non conſtare niſi per rationes, quibus illud probatur: ſi enim rationes ſunt euidentes, tunc ius eſt certum; probabile verò, ſi ſolùm ſint probabiles, ergo ſi quando euidens eſt, quemlibet habere æquale ius, non licet vnum alteri præferre, ſed res debet diuidi eo modo quo poteſt, quia in iure certo ſunt æquales: idem faciendum erit, ſi rationes eodem modo probabiles ſint pro vno ac pro altero; quia etiam tunc in dubio illo iure æquales ſunt omnino; & ſicut ſe habet certitudo æqualis ad diuiſionem æqualem, ita probabilitas æqualis ad eamdem æqualem diuiſionem.

31 *Obiectio Tertia.* Dices Tertiò, Eo ipſo quòd probabile ſit, aliquid non eſſe peccatum, licitum eſt amplecti illud; & tamen tunc videtur Deus habere tantum ius ne illa res fiat, quantum ego vt eam faciam: ergo ſicut tunc poſſum pro me quaſi contra Deum ſententiam ferre, cur non eodem modo potero in æquali probabilitate iuris inter

Solutio. duos vnum alteri præferre? Reſpondeo, diſparitatem eſſe manifeſtam; nam Deus in eo caſu non habet aliud ius, niſi ne offendatur; eo autem ipſo, quòd quis prudenter ſecundùm opinionem probabilem excludit malitiam, iam nullo modo offendit Deum, vnde nullum ei damnum, neque extrinſecum infertur: at in noſtro caſu, etiamſi ego bonâ fide procederem auferendo alteri rem, ad quam habet ius, verè illi nocerem; ſicut ſi putans inuincibiliter rem eſſe meam, quæ tamen eſt aliena, ego illam conſumo, licet bonâ fide procedam; verè tamen illi alteri noceo, & illum depaupero; ne ergo exponam illum huic periculo, quando habet æquale ius cum altero, aut æqualem probabilitatem de iure, non poſſum tunc illum præferre: & hoc eſt ſpeciale in rebus fortunæ ob rationem datam, quòd ſcilicet damnum non impediatur per bonam meam fidem; & ex eo capite cum æquali probabilitate iuris non liceat Iudici rem vni adiudicare potiùs quàm alteri.

Dum rem alienam aufero vel conſumo, verè noceo, etſi id bonâ fide faciam.

32 *Replica difficilis.* Video hic difficilem poſſe replicam fieri; etenim reſpectu Dei aliquando contingere poterit, vt ex eo, quòd ego ſequar conſcientiam probabilem, quaſi defraudem illum re ipſâ aliquâ re illi debitâ; ſi probabile v. g. ſit, ab ipſo imperatum actum charitatis, tamquam id in quod habet tale ius, quale alter mecum litigans habet in hereditatem; ergo tunc mihi in æquali probabilitate de meo & diuino iure ad illum actum non licebit quaſi pro me cauſam dicere omittendo illum actum; nam licet videar alioquin habere bonam conſcientiam, exponor tamen, vt re ipſâ defraudem eo actu Deum, qui ad illum habebat ius, eodem planè modo quo dixi, quando eſt æquè probabile ius duorum

Reſpondetur Primò. hominum ad idem pallium. Reſpondetur Primò poteſt, Deum licitè poſſe, ſi velit, vti iure iuſtitiæ in noſtros actus, & eos petere, non minùs quàm homo ſua bona; & fortè tunc ob rationem datam non liceret accommodare ſe opinioni minùs tutæ, niſi probabilior ea eſſet, de facto tamen non conſtare nobis, quòd eo modo petantur tales actus, ſed tantùm ab eo vt legiſlatore; vt ſic autem iam oſtendi ſuprà, non fieri ei vllum in re damnum, quando quis conſcientiâ probabili vtitur; quia non facit tunc imprudenter. Sed quia hæc doctrina eſt dubia, reſpondeo Secundò, me oſtenſurum infrà, in dubio meliorem eſſe conditionem poſſidentis; cùm ergo tunc poſſideam ego meam libertatem in illum actum, non tenebor illum Deo dare.

An Deus noſtros actus exigat iure iuſtitia, dubitatur.

33 *Reſpondetur Secundò.* *In dubio melior eſt conditio poſſidentis.*

Replica. Replicabis: Ergo ſaltem, quando probabilius eſt me teneri, non licebit accommodare me opinioni minùs probabili; quia quando ius alterius eſt probabilius, tunc poſſeſſio mea non ſuffragatur mihi. Reſpondeo, pro eo caſu locum habere primam ſolutionem. Reſpondeo Secundò, & hæc ſolutio præcedenti replicæ poteſt aptari, Deum à nobis ea quæ imperat non petere, niſi vt ne ea iniquè operando omittamus; vnde fit, vt ſi bonâ conſcientiâ ea omiſimus, non teneamur ea poſteà quando aduertimus offerre: ſic qui Sacrum omiſit die Dominico inculpabiliter, non tenetur die Lunæ eius loco aliud audire; ergo cùm iam oſtenderimus, periculum peccati vitari omnino eo ipſo, quòd probabilem ſequar opinionem, eſto illa probabilior non ſit, non tenebor hanc ſequi. Non ita inter homines in materiâ iuſtitiæ; illi enim volunt rem ſuam, ſiue eam illis abſtulerim inuincibiliter ſiue vincibiliter; vnde eùm primùm eam alienam nouero, debeo eam reddere: hinc fit, vt nolint eam ſibi negari, & dari alijs, quando æquale in eam ius habent; quidquid ſit de conſcientiâ inuincibili donatoris: ex quo vlteriùs fit, vt ſtante æquali iure debeat diuidi.

Soluitur Primò. Secundò.

Obiectio Quarta. Hinc Quartò dices, Ergo nec ipſe litigans nec Aduocatus poterunt licitè agere contra alteram partem, quando ius eſt æquè probabile; hoc autem videtur abſurdum, ergo. Patet manifeſtè conſequentia, quia quando mihi certò conſtat, alterum habere æquale ius meo, non licet mihi agere, vt ille ſpolietur re illâ. Si v. g. cum fratre ſum relictus æqualiter heres bonorum patris, non eſt mihi licitum agere, ne fratri quidquam detur, ſed debeo eſſe diuiſione contentus; ergo cùm paulò antè dixerimus, idem eſſe quoad hoc duos habere æquè probabile ius, ac duos certò habere æquale ius in eamdem rem; manifeſtè infertur, non licere mihi agere contra alterum, niſi ſummùm vt diuidatur ea res. Confirmatur: Id quod non licet Iudici, omnibus penſatis, facere, etiam non licet mihi ab eo petere vt faciat, quia peterem vt faceret rem iniuſtam; ergo ſi Iudici in propoſito caſu non licet ſententiam ferre pro me, nec licebit mihi petere, vt eam ferat. Suppono in eo caſu, me litigantem cognoſcere, æquè omnino probabilem eſſe meam & alterius cauſſam; item, me cognoſcere, non poſſe tunc Iudicem ferre ſententiam pro me. Reſpondeo, ſi adhibitis omnibus diligentijs iam mihi conſtet, ius meum eſſe æquè omnino probabile cum aduerſo, non poſſe tunc ampliùs vrgere apud Iudicem, vt mihi

Quod alteri non licet, non licet ab eo petere vt faciat.

34

Reſponſio. Si duo habent ius æquale ad rem, non poteſt vnus petere, vt ſibi ſoli adſcribatur.

mihi ſoli res adſcribatur. Quod perſuadet, manifeſtè obiectio facta, maximè confirmatio illius; ideò nego, in illo conſequenti vllum eſſe abſurdum: nego etiam propterea (abſolutè ſtante cognitione de æquali probabilitate) me ab initio non potuiſſe intentare litem, & Aduocatum eam litem ſuſcipere. Ratio eſt, quia tunc poteramus ambo prudenter iudicare: eſto nunc mea cauſſa appareat æquè probabilis nobis, fortè decurſu litis & iudicibus & nobis ipſis conſtabit eſſe probabiliorem; & mihi haud dubiè licet agere, ſine fraude tamen, quidquid poſſum, vt meum ius deprehendatur probabilius; licet, ſi poſt diligentias omnes adhibitas appareat mihi & iudici æquè probabile, iam non poſſim ampliùs licitè vrgere, vt mihi res adſcribatur ex integro, ſed vt diuidatur.

Poteſt tamen, ſi decurſu litis ſuum ius appareat probabilius.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectio contra dicta ſoluitur: vbi, quid Iudex poſſit in cauſſâ incertâ.

35 *Replica.*

DICES, Ergo numquam poterit Iudex dicere cauſſam ſecundùm ſententiam aliorum, etiamſi ſit longè communior quàm propria; patet, quia ſemper propria eſt cuilibet probabilior; id autem videtur valdè durum; nam tunc Iudices alij notare poſſent eam ſententiam vt minùs prudentem, & conſequenter bonum nomen eius Iudicis quodammodò pateretur; durum autem eſt eum obligare, vt cum honoris proprij diſpendio ferat ſententiam. Hanc difficultatem tangit Vaſquez diſp. 64. cap. 2. vbi ait, Iudicem ſupremum ferre debere ſententiam ſecundùm ſuam opinionem, quia ipſe conſtitutus eſt Iudex; ergo ipſius iudicio res eſt commiſſa; debet ergo ſecundùm ſuum iudicium eam decidere; at Iudicem inferiorem, à quo fit appellatio ad ſuperiorem, non teneri ferre ſententiam ſecundùm ſuum iudicium, ſi aduertat oppoſitam ſententiam eſſe magis communem. Duas huius rei rationes reddit; vnam, quia poteſt meritò iudicare, ſuam ſententiam non futuram vllius momenti: delatâ enim per appellationem cauſsâ ad Iudices ſupremos, decidenda erit ſine dubio iuxta contrariam opinionem, quam ſuperiores Iudices defendunt. Secunda ratio eſt, quia ab illis cenſebitur imprudenter iudicaſſe; non tenetur autem cum diſpendio boni nominis ſequi ſuam opinionem.

Reſpondet Vaſquez.

36 Pro quâ doctrinâ citat Roſellam & Tabienam verbo *Opinio*.

Citat pro ſe Roſellam & Tabienam, ſed malè.

Ego tamen PRIMVM DICO, Roſellam & Tabienam non eſſe vllo modo pro ſententiâ Vaſquez; nam Tabiena eo loco expreſsè docet, Iudicem teneri in foro conſcientiæ ferre ſententiam iuxta ſuam opinionem, quam reputat probabiliorem: poſteà verò addit, poſſe Iudicem ſequi eam opinionem, quam Gloſſa cum vno inſigni Doctore defendit, vt facere ſolent Iudices Eccleſiaſtici in cauſſis matrimonialibus. Per quæ nec vllam facit hic auctor inter Iudicem ſupremum & inferiorem diſtinctionem; nec loquitur inter duos litigantes in materiâ iuſtitiæ, vt nos loquimur, ſed in alijs iudicijs; vbi locum poteſt habere gratia ſine detrimento alterius partis. Nec denique docet, contra propriam opinionem poſſe Iudicem ferre ſententiam, ſed ait, vt aliquis poſſit aſſentiri alicui opinioni vt probabili, ſeu eam tenere, ſeu ſequi, ſufficere Gloſſam cum vno inſigni Doctore: quod longè aliud eſt, quàm ferre ſententiam contra propriam opinionem, maximè cùm expreſsè immediatè antè idem auctor dixiſſet, in foro conſcientiæ debere ferre ſententiam ſecundùm æquiorem opinionem, iuxta ipſius conſcientiam. Id ipſum iiſdem planè verbis Roſella tradit, quia paragraphus ille verbo *Opinio.* in hoc vtroque auctore idem eſt. Sed quidquid de his auctoribus ſit, ad rem veniendo,

Oſtenditur, Roſellam & Tabienam non fauere Vaſquez.

SECVNDÒ DICO, eamdem eſſe rationem de vtroque Iudice; neque argumenta Patris Vaſquez de vno potiùs quàm de altero quidquam probare; & quidem ſi ratio à priori (quâ ſupremum Iudicem ſecundùm ſuam opinionem decidere teneri Vaſquez perſuadere conatur) efficax eſt, eodem planè modo vim habet in Iudice inferiori; nam & hic conſtitutus eſt, non vt ſecundùm aliorum iudicia, ſed vt ſecundùm ſuum iudicet; ideò quæritur ad hoc officium homo doctus, prudens, &c. neque video vnde Vaſquez inferat, Rempublicam magis deſignaſſe Iudicem ſupremum quàm inferiorem, vt ſecundùm ſuum iudicium ferant ſententiam. Et certè ſi cenſetur Reſpublica contenta, quando Iudex inferior, relicto proprio iudicio, accommodat ſe alieno, eò quòd videt illud eſſe magis inter doctos receptum; eodem modo credenda eſt Reſpublica contentiſſima, ſi Iudex ſupremus, relicto ſuo iudicio, ſequatur illud quod cenſet eſſe inter doctos magis commune: ex eo enim, quòd habeat titulum ſupremi aut inferioris, non fit eius opinio magis vera; ergo æquè vtile aut inutile eſt Reipublicæ, quod communiorem ſequatur, ſiue ſupremus ſit, ſiue non. 37

Eiuſdem reſponſio reijcitur.

Iudices plerumque ponuntur, vt ſecundùm ſuum iudicium iudicent, non aliorum.

Rationes item pro Iudice inferiori poſſunt ferè applicari ſupremo: etenim non minùs cenſeri poterit iniuſta ſententia ſupremi contra communiorem opinionem, quàm ſententia inferioris contra communiorem; ergo cùm honor ſupremi Iudicis maior ſit quàm inferioris, minùs tenebitur ſupremus cum detrimento illius ſequi minùs communem, quàm ob idem honoris detrimentum Iudex inferior. Quòd verò ab vno ſit appellatio, ab altero verò non, parum vrget. 38 Primò, quia ſæpè etiam apud inferiores finitur cauſſa ſine loco appellationis. Ne verò faciamus quæſtionem de nomine, & dicatur tunc ille inferior eſſe ſupremus reſpectu eius cauſſæ; dico, Eſto opinio inferioris ſit minùs communis, non tamen ideò à Iudice ſupremo oppoſitum ſentiri; fortè in eadem eſt cum inferiore: ergo ſaltem quando inferiori non conſtat certò ſupremum eſſe in contrariâ, debebit ſecundùm ſuam opinionem iudicare, quia iam tunc ceſſat motiuum illud timoris.

Et inferior Iudex & ſupremus iudicans contra communiorem faceret iniuſtè.

Quid poſſit Iudex ſupremus pro inferiori.

Secundò, Eſto tunc ſupremus Iudex certò credatur in contrariâ eſſe, fortaſſe viſis eius litis in indiuiduo fundamentis propendebit in opinionem inferioris; ergo hic non debet eo ipſo putare inutilem futuram propriam ſententiam; ergo meritò iudicare poterit, æquè probabile eſſe non reuocandam à ſupremis, ac reuocandam eſſe: eâ autem probabilitate ſeu dubio

de

de futurâ reuocatione ſuppoſitâ, non video quare debeat contra proprium iudicium cauſſam dicere.

Tertiò reſpondeo, ſæpè litigantes acquieſcere ſententiæ inferioris, licet poſſent ad ſuperiorem appellare: ex quo etiam capite augetur adhuc incertitudo de reuocandâ ſententia.

Quid ſi litigantes appellent ad ſupremum.

39 Denique dico, Eſto certò ſciret eam reuocandam, & conſequenter non futuram vllius momenti; videtur tamen adhuc ipſum debere ſuam ſequi opinionem, quia ad hoc poſitus eſt, vt ſuum iudicium dicat, per quod ſatisfacit officio ſuo, quidquid ſuperiores poſteà ſenſerint: alioquin ſi ſupponeretur ille laturus iudicium iuxta ſupremi opinionem, fruſtrà facta fuiſſet ab ipſo ad ſupremum appellandi copia, cùm ſupponeretur iudicaſſe idem quod iudicaturus eſt ſupremus.

Doctor conſultus debet reſpondere iuxta ſuam opinionem, non aliorum.

Hoc ipſum confirmo ad hominem contra Patrem Vaſquez, qui ait, & meritò, quando Doctor aliquis conſulitur à priuatâ perſonâ, debere neceſſariò reſpondere iuxta ſuam opinionem; quia interrogans non tam præſumitur velle ex illo quid alij ſentiant intelligere, quàm quid ipſe. Quæ ratio haud dubiè in Iudice vim habet, ſiue poſteà alius contrarium ſit dicturus, ſiue non. Vrgeo exemplo ſatis communi: Si duo, vnus dignus, alter indignus, certent ſuffragijs, & ego videam minùs dignum iam habere ſufficientia pro ſe, & conſequenter meum ſuffragium non profuturum alteri; non tamen licitè poſſum illud dare indigno, ſed faciendum mihi quod mei muneris, quidquid alij malè faciant: ergo cùm in hoc caſu à me iudicetur alter litigans indignus, non poſſum pro eo cauſſam dicere, eâ tantùm ratione motus, quòd videam non profuturam meam ſententiam; nam ſaltem proderit, vt cenſeat incorruptè agere, & ſequi quod verum iudico; ſiue alij contrarium dicant, ſiue non.

Quid agendum, ſi indignus dignum numero ſuffragiorum ſuperet.

Quiuis Iudex poteſt ſequi opinionem alienam communiorem. Iudex non ponitur ſemper vt ſuum iudicium ſequatur.

40 Hinc concludo Primò, eamdem eſſe rationem de vtroque Iudice. Abſolutè autem crediderim, vtrumque poſſe ſequi opinionem alienam communiorem; quia meritò poteſt ſic cogitare, *Eſto mihi ita appareat, quia tamen pluribus viris doctis contrarium arridet, reſque eſt dubia, fortaſſe ego fallor:* neque Reſpublica poteſt eſſe malè contenta; nam Iudices non ponit ſemper vt ſolum ſuum iudicium ſequantur, ſed vt ſecundùm leges & iura decidant: ideò ſi illi attentâ communiori Iuriſperitorum doctrinâ ſententiam ferant, æquiſſimè proceſſiſſe & Reipublicæ deſiderio perfectè ſatisfeciſſe credendi ſunt.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid de Rege in incerto titulo contra alterum Regem.

Statuit quæſtionis.

VLTIMÒ quæri poteſt, quando Rex habet probabile ius in prouinciam aut Regnum alterius, quomodo ſe debeat gerere, vtrùm poſſit ipſe cauſſam decidere; quémve debeat conſulere; aut denique, quam poſſit opinionem ſequi. Hac de re P. Vaſquez benè agit ſuprà cap. 3. & quia quæſtio hæc dupliciter poteſt tractari; Primò, quando dubium eſt de iuſtitiâ; Secundò, quando rationes ſunt probabiles pro vtraque parte; docet ipſe ex Victoriâ
in Relectione poſteriori de iure belli num. 27. 41
Si vnus ex Regibus litigantibus ſit in poſſeſſione, tunc non poſſe vllo modo ab alio de eâ poſſeſſione deturbari; quia in dubijs melior eſt conditio poſſidentis. Quæ ratio tam in priuatis perſonis quàm in regijs locum habet; alioquin poſſet eſſe bellum ex vtraque parte iuſtum, quod repugnat. Docet etiam, Regem poſſidentem non teneri ſe ſpoliare ſuo Regno, ſi factâ ſufficienti diſquiſitione per Iuriſperitos & prudentes adhuc res ſit dubia, quia tunc etiam ei fauet poſſeſſio.

Secundò docet, Si nullus ex Regibus ſit in poſſeſſione, & res ſit dubia, vnuſque velit diuidere, vel pro mediâ parte ſatisfacere, tunc alterum teneri conſentire; quia qui in dubio æquali poſtulat æqualem partem, nihil iniuſtum poſtulat; neque alter poteſt plus petere, ſi in eodem dubio ſit. Et certè ſi in tali caſu ſuperior aliquis eſſet Iudex, non poſſet aliter rem licitè decidere quàm diuidendo, ergo. Hanc totam doctrinam Victoriæ approbat Vaſquez, quando propriè dubia res eſt; hoc eſt, quando non fertur iudicium probabile pro neutrâ parte.

Doctrinam Victoriæ, quam probat Vaſquez, non probat auctor.

Ego tamen in hoc caſu non video, quo pacto poſſit vllus ex illis Regibus ius prætendere in tale Regnum: ſi enim ex vnâ parte neuter poſſidet, & aliunde nulla, nec quidem probabilis ratio apparet, cur ad hunc aut cur ad illum pertineat; cur, quæſo, prætendent magis illi duo ius ad tale Regnum, quàm quilibet alius ho-
mo, quandoquidem nihil plus eſt pro illis duo- 42
bus, quàm pro omnibus alijs hominibus? nam rationes non probabiles ſeu improbabiles etiam poterant adduci, quibus probetur, ad ſartorem vel ſutorem pertinere; ideoque iam hi intrabunt in dubium. Niſi fortè dicatur, probabiles eſſe pro vno ex illis, dubias pro quo; vnde cenſeo, Victoriam non fuiſſe locutum de proprio dubio eo priori ſenſu, ſed hoc vltimo, quando ob rationes probabiles pro vtraque parte æquales dici ſolet dubia iuſtitia: nam deficientibus talibus rationibus, in omnibus (vt notaui) dici poſſet dubia. Iam ergo quid in hoc caſu Vaſquez doceat videamus.

Explicatur mens Victoriæ.

Sententia propria Vaſquez de diſſenſione Regū duorum ratione Regni.

Ait ergo, Etiamſi alicui Regi videatur probabiliſſimum ſuum ius, conſultis Doctoribus & Legiſperitis, non tamen ei licere armis cauſſam definire, quia barbarorum eſſe videtur melius ius Regni in armis ponere; ergo dubium in iure iuridicè, non armis eſt decidendum: cenſet igitur, tunc eos, ſi habeant ſupra ſe alium ſuperiorem in temporalibus, apud illum teneri cauſſam agere; quod etiam extendit ad caſum, in quo licet ſupremi ſint, agunt tamen de Comitatu aut Principatu alteri Regi ſubiecto: tunc enim in puncto illius Regni ſunt planè ei tertio quaſi ſubditi; vt Rex Hiſpaniæ ratione Burgundiæ olim erat ſubiectus Regi Galliæ; & iam ratione Mediolani & Belgij eſt ſubiectus Imperatori, licet alioquin ſupremus ſit in temporali-
bus. Quòd ſi ratione Regni de quo agitur, 43
nec alio modo ſint alteri ſubiecti, tunc vtrumque debere ſtare iudicio Regni ipſius de quo agitur; quia ad illud Regnum deficiente herede pertinet de Rege prouidere. Et ita dicit factum

in Regno Aragoniæ tempore ſancti Vincentij Ferrerij. . Omnes enim contendentes & litigantes coacti ſunt ſtare iudicio Regni.

Addit tamen, quando alter ex litigantibus habet ſuſpectum ipſum Regnum, licitum ipſi eſſe eius iudicium recuſare, & in arbitros Iudices litem reuocare, tenerique competitorem ſtare hac iuſtâ petitione. Reijcit autem ibi ſententiam Nauarri in Manuali cap. 25. num. 4. & Victoriæ; qui videntur inſinuare, ſi ſupremus Iudex conſultis ſuis Doctoribus iudicet ſe habere probabilius ius, poſſe tunc armis illud velle occupare; aitque hanc doctrinam nihil habere probabilitatis, imò & pernicioſam Reipublicæ.

Vaſquez non ſatiſfecit difficultati.

Crediderim in hac quæſtione Primò Patrem Vaſquez adhuc non reſpondiſſe toti difficultati; nam diſſenſio probabilis inter duos Reges poteſt eſſe non ſolùm quando agitur de iure in aliquod Regnum (quod ius decidi ab ipſo Regno fortè poterit, de quo ſtatim) ſed quando ob alias cauſſas probabile eſt, poſſe alteri Regi bellum inferre, independenter à iure ſucceſſionis. V. g. alter creditur probabiliter fauiſſe meis hoſtibus, & grauiſſimum mihi damnum intuliſſe; inde ego probabiliter iudico me
44 habere ius illum inuadendi, vt damna reſarciam. Certè litem hanc probabilem non poteſt Regnum decidere, quia ea non eſt de iure ſucceſſionis; quis ergo decidet? eodem planè modo poſſunt excogitari multi alij caſus, in quibus ſolùm ſit ea probabilis opinio de iure in alterum Regem, quæque decidi nequeat à Regno; ergo non ſatisfecit adæquatè Vaſquez dubio præcedenti.

Malè etiam Nauarrum reiecit.

5. Secundò cenſeo, in Nauarri doctrinam non habere vim argumenta illius; nam Nauarrus ſupponit, ſi per viam iuſtitiæ poſſit lis componi, debere eo modo componi: ibi autem non excludit Nauarrus ideò inter Reges ſupremos non poſſe iuridicè litem decidi, eâ præcisè ratione, quòd non habent ſuperiorem, vt Vaſquez ei attribuit; ſed docet, ideò non poſſe decidi verè, quia & carent ſuperiore; & iura vtriuſque, ſeu prætenſio eſt ab antiquo & obſcura: quibus ſupponit, etiamſi non haberent ſupremum, per Iuriſperitos debuiſſe cauſſam decidi, ſi aliunde non repugnaret, ob obſcuritatem, vt dixi, iurium. Hoc autem dato non ſequitur, eum Regem more barbarorum procedere, qui totum ius in armis ponunt; quando & ſupponitur priùs teneri Iuriſperitos conſulere, deinde Iudices arbitros; ac tandem, ſi eo modo nihil obtineat, poſſe armis ſuum ius propugnare.

Sententia Vaſquez vbi locum habeat.

Tertiò cenſeo, in aliquibus Regnis, vbi electio Regis ad Regnum pertinet, locum habere doctrinam Vaſquez; quia ille debet cauſſam ſucceſſionis decidere, ad quem ſpectat ſucceſ-
45 ſorem eligere; & ob eam rationem meritò in Aragoniâ ad Regni iudicium recurſum eſt eo tempore: quia Aragoniæ Regnum elegit ſibi olim Reges, & præſcripſit illis certas regulas; vnde de facto illi prætendunt ſe habere quædam priuilegia, quæ à Regibus non poſſunt reuocari; imò in multis rebus debere Reges ſtare iudicio Regni aut Iudicis, quem *in Cap.* ipſi vocant.

In alijs tamen Regnis, quæ à Regibus primùm armis occupata ſunt, & Regnum non cenſetur habere vllum eligendi ius, vt Luſitania, Caſtella; & idem dico de Ducatibus aut Marchionatibus, vbi prouinciæ nullum habent ius eligendi ſibi caput; non video cur, quando dubitatur de iure ſucceſſionis, debeat ipſum Regnum decidere cauſſam.

Replica.

Dices, Per ſe ad omne Regnum & Prouinciam pertinet, vt, deficiente herede Regni, Regnum ſibi eligat caput; ergo ſaltem ob eam rationem habet ius, vt in dubio de herede decidat cauſſam.

Solutio.

Reſpondeo, in caſu præſenti non eſſe defectum heredis, ſed quis eorum iuxta leges aut diſpoſitionem priorum Regum habeat maius ius; vt in Portugalliæ Regno contigit ſub Philippo II. conſtabat enim eſſe heredes ſufficientes; ſed dubitabatur, an femina filia viri, an verò vir filius feminæ ſuccedere deberet iuxta regulas maioratus & ciuilem diſpoſitionem; non pertinebat autem ad Regnum quà tale hoc ius decidere; quia non Regnum, ſed prædeceſſores Reges clauſulas hereditatis conſtituerant: vel certè, ſi ad ius ciuile attendendum erat, non poterat Regnum Luſitaniæ quà tale ſpecialiter illud ius decidere; ideò meritò 46
Philippus non recurrit ad Regnum, ſed ad Iuriſperitos, qui in eâ cauſsâ optimi Iudices eſſe poterant: neque ideò potuerunt illi vitio vertere prudentes, quod id fecerit; ergo non eſt vniuerſaliter verum, id debere à Regno ipſo decidi.

Lites de Regnis optimè à Iuriſtis & Theologis deciduntur.

Vnde vltimò cenſeo, vniuerſaliter loquendo, in omnibus ferè caſibus optimum modum componendi talia dubia eſſe per Iuriſperitos & Theologos; qui quid in conſcientiâ, quid in iure Rex poſſit facere, decidere optimè poſſunt; nam licet agatur de Regno quod habeat ius electionis, ſemper tamen in ſimilibus dubijs multa miſcentur, quæ ius commune & conſcientiam tangunt; hæc autem non poſſunt commodè decidi à Regno, id eſt à Proceribus Regni, ad quos alioquin ſpectaret electio, commodiſſimè autem deciduntur à Iuriſtis & Theologis: nec per hoc inducitur barbaricus mos, quandoquidem maximè attenditur ad rigorem iuris & conſcientiam.

Quando Iuriſtæ ſint ſuſpecti.

Dices, Quid ſi Iuriſtæ cuiuſlibet Regni dicant ſuis Regibus licere inferre bellum alteri. 47
Reſpondeo facilè, Si ſubditi Iuriſtæ habeantur ſuſpecti, Reges debere conuenire Iuriſtas & Theologos alterius Regni non ſuſpectos, & illorum ſtare iudicio, vt cui adiudicata fuerit cauſſa tamquam probabilius ius habenti vel cedatur Regnum, vel ſatisfactio competens exhibeatur pro eis iniurijs, ob quas creditur habere iuſtum titulum inferendi bellum. Quòd ſi alter Rex condemnatus acquieſcere noluerit, peccabit grauiter; & iuſtè ei bellum à competitore inferetur. Hæc dicta ſunt, quando cauſſa non eſt certa; nam ſi apertè conſtet de iure vnius, tunc poterit armis illud repetere, ſi alter cedere nolit.

DISPV-

DISPVTATIO VIGESIMAQVINTA.

Quomodo in dubio iuris aut facti ſe debeat homo gerere, maximè extra materiam iuſtitiæ.

Status quæſtionis.

1 NON quærimus, vtrùm, quando dubitat quis, omnibus penſatis, an actio ſua ſit peccatum nec ne, liceat ei eam efficere; iam enim diximus ſuprà eum tunc peccare: quæſtio ergo eſt, an, quando dubitatur, vtrùm obiectum ſit prohibitum, poſſit homo tunc formare iudicium rectum, quo dicat, Non teneor ego hoc obiectum cauere, quia mihi de illius prohibitione non conſtat: idem eſt quando dubitatur de voto emiſſo, vtrùm ſcilicet teneatur votum ſeruare: item cùm dubitatur de valore matrimonij, an poſſit accedere ad vxorem. & ſic de alijs obiectis diuerſis.

Dubium aliud iuris, aliud facti.

Pro intelligentiâ verò huius materiæ aduertendum eſt, duplex diſtingui à Doctoribus dubium: vnum iuris, id eſt, legis; dubitatur enim, an ſit lex prohibens, nec ne; alterum verò facti. id eſt, Conſtat mihi certò me teneri orare Horas canonicas; dubito tamen, vtrùm hodie eas recitauerim, & de facto ſatisfecerim ei obligationi: vtrùm autem in vtroque caſu eodem modo ſit diſcurrendum, ex dicendis conſtabit.

SECTIO PRIMA.

Propònitur ſententia Patris Vaſquez.

Vaſquez in vtroque dubio docet teneri hominem eligere partem tutiorem.

QVI diſp. 65. cap. 3. & 66. per totam opinatur (exceptâ materiâ iuſtitiæ) tam in dubio iuris quàm in dubio facti teneri hominem eligere tutiorem partem; & in dubio iuris ait à nemine ex auctoribus doceri contrarium; vnde infert, eodem modo diſcurrendum in dubio facti; quia nulla eſt inter vtrumque caſum differentia: in vtroque enim dubitatur, an actio licita ſit; ſiue enim ego dubitem, vtrùm ſit lex, quæ prohibeat mihi hodie celebrationem; ſiue dubitem, vtrùm commiſerim homicidium, quo etiam mihi prohibeatur celebratio, idem omnino eſt: porrò in dubio facti tutiorem partem eſſe tenendam confirmat ex cap. *Ad audientiam.* & cap. *Significaſti.* primo & ſecundo de Homicidio; & in cap. *Iuuenis.* de Sponſalibus. vbi Pontifex præcipit cuidam Sacerdoti, vt abſtineat à ſacrificio propter dubium irregularitatis; rationemque reddidit, *Quia in dubijs tutior pars eſt eligenda.* Pro quâ regulâ citat Nauarrum, Armillam, Angelum, Couarruuiam & Adrianum; etiamſi Adrianus, Armilla, Silueſter, Hoſtienſis & Panormitanus in citatum caput *Ad audientiam.* iudicent ſolùm in foro conſcientiæ contrahi irregularitatem, quando tale eſt dubium, non autem in foro externo, propter regulam iuris in 6. vbi, *Cum ſunt partium iura obſcura, reo fauendum eſt potius quàm actori.* Quæ regula ſaltem in foro externo locum debet habere. Conatur autem in contrarium Vaſquez fusè probare diſput. 66. cap. 1. eamdem eſſe rationem de irregularitate quoad forum externum, & quoad internum in propoſito caſu; illud autem principium, quod reo ſit fauendum, dicit debere intelligi in pœnis, quæ ſine peccato omitti poſſunt; quales ſunt priuatio beneficij v. g. aut ſolutio pecuniæ, &c. at quando dubium eſt, vtrùm in pœnæ omiſſione ſit peccatum; vt ſi quis nolens ſe agnoſcere irregularem celebret, quo exponitur periculo peccandi, tunc eamdem eſſe rationem de foro externo & interno.

Probat Vaſquez.

Citat pro ſe Nauarrum, Armillam, &c.

2

Replica contra Vaſquez, & eius ſolutio.

Quod ſi dicas, in eo caſu de homicidio tutiorem partem ideò eligendam, non quia ex rei naturâ ſit talis obligatio, ſed quia Pontifex ita eam ſtatuit; vnde ad alios caſus non licet argumentari; inſurgit, quia Pontifex nihil ibi videtur de nouo ſtatuere, ſed potiùs principium illud naturale, *In dubijs tutior pars*, &c. applicare ad præſentem materiam. Confirmat ſuam ſententiam ratione: nam qui dubitat, an Maria ſit vxor propria, non poteſt in omnium ſententiâ ad illam accedere; ergo nec qui dubitat, an emiſerit votum, poterit omittere rem quam vouit. Patet conſequentia, quia eadem eſt vtrobique ratio: quod enim dicatur lex eſſe certa de non accedendo ad Mariam, non eſt ad rem; nam ea lex eſt negatiua ſub hac conditione, ſi non fuerit tua vxor: ergo quamdiu non conſtat non eſſe tuam, lex non eſt certa: ſimiliter in voto, quamdiu non conſtat, me illud emiſiſſe, non poteſt eſſe certa obligatio. ergo eadem eſt omnino ratio de vtroque. Denique contra aliquos ait, ſe mirari, quare dubium de emiſſione voti dixerint dubium iuris, & non potiùs dubium facti; vtrùm ſcilicet ſit emiſſum votum nec ne.

Fundamentum Vaſquez.

3

Sanchez confirmat ſententiam Vaſquez.

Hanc ſententiam Patris Vaſquez fusè proponit Pater Thomas Sanchez lib. 1. de Præceptis decalogi à num. 10. & innumeros pro illâ refert auctores; & præter textus citatos, addit duos alios ſatis pro Vaſquez efficaces. Primus eſt ex cap. *Illud.* de Clerico excommunicato, vbi Innocentius Clericum (Epiſcopus is fuit Heidelmenſis) qui audiens ſe ab Archiepiſcopo Magdeburgenſi excommunicatum ex mandato Pontificis, ob relictum priorem Epiſcopatum, & vſurpatum Herbipolenſem inconſulto Pontifice, auſus tamen eſt in eo dubio de excommunicatione celebrare; hunc, inquam, declarat incurriſſe pœnam, quia in dubijs eſt tutior via eligenda: ergo in dubijs etiam iuris tenetur quis eligere tutiorem partem. Alter textus eſt ex cap. *Iuuenis.* de ſponſalibus. Cùm enim quis puellam ante ſeptennium duxiſſet, & cum eâ ſine effectu conſummare tentaſſet; ac deinde relictâ eâ voluiſſet accipere illius conſobrinam, ſtatuit Pontifex, hoc poſterius matrimonium nullum fuiſſe ob impedimentum publicæ honeſtatis; & tamen illud impedimentum fuit dubium, quia 4

 ſponſa-

ſponſalia ante ſeptennium ſupponebantur in iure inualida: non enim credebatur habuiſſe vſum rationis, niſi malitia ſuppleuiſſet ætatem; pro quo nullum erat ibi ſpeciale fundamentum; ergo nullâ habitâ poſſeſſiune iuris aut alterius facti, ratione cuius dici poſſit præſcripſiſſe primum matrimonium, & habuiſſe ius contra ſecundum, ſecundum tamen eſt inualidum; quia in dubijs tutior pars eſt eligenda, prout Vaſquez docet. Denique ex Auguſtino hom. 41. docente, *Tene certum, dimitte incertum.*

SECTIO SECVNDA.

Iudicium de hac ſententiâ.

Dubium de emiſſione voti eſt dubium iuris, non facti, contra Vaſquez.

VT ab vltimâ Patris Vaſquez incipiamus, quia minoris momenti eſt, & debet Primò expediri; dico meritò auctores dicere, dubium de emiſſione voti, eſſe dubium iuris, non dubium facti: nam licet eo ipſo quòd dubitetur, vtrùm votum ſit emiſſum; dubitetur formaliſſimè, vtrùm votum ſit factum, & in eo ſenſu etiam ſit dubium facti; in præſenti tamen dubium iuris idem eſt ac dubium legis ſeu præcepti obligantis: cùm ergo votum ſit per modum legis vel præcepti in ordine ad obligandum, me-
5 ritò dubium de illo dicitur dubium iuris; eodem planè modo, quo dubium legis & dubium præcepti eſt etiam dubium facti (vt de voto Vaſquez obijciebat;) nam etiam tunc dubitatur, vtrùm lex ſit facta, & vtrùm præceptum ſit factum eo modo quo præceptum fieri poteſt, id eſt, vtrùm ſit impoſitum: quia verò lex & præceptum ſunt quæ obligant, dum de illis dubitamus, dicimur dubitare de iure, quod, vt dixi, in voto eodem planè modo intelligendum eſt.

Sententia auctoris.

Circa ſubſtantiam verò opinionis dico, videri longè probabilius in iuris dubio poſſe hominem ſequi partem minùs tutam, licet in dubio facti debeat eligere tutiorem.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima pars noſtræ ſententiæ ſuadetur.

In dubio iuris poteſt eligi pars minùs tuta.

COMMVNITER eam docent recentiores: pro eâ ſtant Bartholomæus Medina lib. 1. Summæ §. 7. Henriquez lib. 8. de Euchariſtiâ cap. 15. Sanchez Tomo primo de Matrimonio lib. 2. diſp. 41. quæſt. 3. Sa ver. *Dubium.* num. 1. Suarez 3. parte, Tomo 5. diſp. 40. ſect. 5. Valentia Tomo 3. diſp. 6. quæſt. 6. parte 4. Iaſon diſp. 2. q. 6. dub. 4. alios refert Sanchez lib. 1. diſp. 9. num. 11. qui omnes maximè loquuntur in dubio voti emiſſi. cumque idem ſit dubitare, vtrùm ſit votum emiſſum, ac dubitare, vtrùm ſit lata lex, vt paulò antè dixi, quia vtrobique dubitatur de iure obligante; non dubito quin omnes hi auctores idem ſentiant in dubio latæ legis; quare valdè miror à Patre Vaſquez putari hanc doctrinam à nullo ex anti-
6 quioribus traditam; miror etiam, eum feciſſe quoad punctum præſens diſtinctionem inter dubium de emiſſo voto & de lege latâ aut præcepto impoſito.

Probatur ratione.

Hæc doctrina communis probatur eo principio vulgari, *In dubio melior eſt conditio poſſidentis:* atqui quando dubitatur de iure, de præcepto, lege aut voto, ego ſum in poſſeſſione meæ libertatis; nam ante votum ego poſſideo ius in eam actionem, & quidem bonâ fide, non aliter quàm poſſideo ius vtendi pallio; ergo quamdiu dubia eſt exiſtentia voti, legis vel præcepti, quibus mihi auferenda erat libertas, melior erit mea conditio poſſidens; ergo non tenebor voto, lege, &c. eo modo dubijs.

Reſpondet Vaſquez.

Reſpondebis cum Patre Vaſquez, id eſſe verum ſolùm in materiâ iuſtitiæ, quia tunc agitur inter duos, quorum neuter habet clarum ius; debet ergo præualere ille qui fruitur poſſeſſione. Sed contrà euidenter, quia tota ea ratio poteſt eodem modo transferri ad alias materias: & verò ſi res prudenter conſideretur, nulla eſt aſſignabilis à Patre Vaſquez differentia; ac pono exemplum in voto de contrahendo cum aliâ matrimonio v. g. aut de donando alteri pallio: in eo caſu etiam eſt quædam quaſi lis inter me & alterum cui promiſi; vtrùm ſcilicet ego debeam ratione voti illi dare pallium, an verò poſſim retinere, quia dubitatur de valore voti. Certè ex hoc capite tam ego habeo ius retinendi quàm ille petendi; quia ſicut non eſt certum me non feciſſe; quæ non factio ſeu omiſſio neceſſaria eſt vt ego poſſim retinere; ita è contrario non eſt certum me feciſſe votum; quæ factio ſeu emiſſio cauſſat ius alterius; ergo ſumus pares; aliunde verò ego poſſideo meam 7
libertatem, ergo. Idem dico, ſi fiat votum reſpectu Dei aut ſancti, quia etiam tunc ius Dei, vt eam actionem petat, tam eſt dubium quàm meum, vt eam negem; ergo in hoc ſumus pares; aliunde in me eſt poſſeſſio, ergo. Quòd autem res, ſupra quam cadit hoc ius, ſit hæc vel illa, aut obligatio dandi ſit ex commutatiuâ iuſtitiâ, eſt planè per accidens ad punctum præſens: quòd ſi daremus pro hac quæſtione, votum quà tale cauſſare titulum verum iuſtitiæ in altero, in cuius fauorem voueo, certè tunc mihi etiam ſuffragaretur poſſeſſio; cur ergo & nunc non ſuffragabitur, quando minus adhuc ius cauſſat in altero? quod de voto dixi, dico de lege ſeu præcepto, quia etiam per illa Deus habet proximè ius in meas actiones; ergo quando de illo præcepto dubitatur, ego ſum melioris conditionis ratione poſſeſſionis.

Reiicitur.

In omni materiâ melior eſt conditio poſſidentis.

Confirmatur ex Suario.

Confirmo hoc ex Patre Suarez ſuprà, qui benè ait (& res eſt alioquin per ſe nota:) Non minùs eſt vitandum peccatum in materiâ iuſtitiæ quàm in alijs materijs; & ſicut in materiâ iuſtitiæ ob poſſeſſionem, etiam manente dubio ſpeculatiuo, poſſum formare iudicium certum de honeſtate actionis, ita in alijs materijs. Addo ego, vt argumento Vaſquez occurram, Sicut exponor periculo in alijs materijs, negandi Deo v. g. id quod materialiter tenebar pro illo facere; ita in materiâ iuſtitiæ exponor periculo negandi Petro id quod reuerà illius erat: & denique, ſicut inquit Vaſquez, non poteſt tunc Pe- 8
trus eſſe rationabiliter inuitus, quia ego ſum in poſſeſſione, & ideò ego non pecco non dando illi pallium; ita dico ego, eum, cui me vouiſſe dubium eſt rationabiliter non poſſe eſſe inuitum, ſi ego non dem illi eam rem; quia tam non poteſt ipſe oſtendere exiſtentiam voti, quàm ego non poſſum carentiam; & aliunde ego ſum

Occurritur argumentis Vaſquez.

in

Google

in poſſeſſione; ergo non poteſt prudenter mihi iraſci: ergo ex eo capite ego etiam ero liber ab obligatione voti. Et huc facit quod in diſputationibus dici ſolet, aſſerenti incumbere probationem, non neganti; ergo ſi aſſerens me teneri vi voti non poteſt probare votum, ego ero liber.

Argumentum principale.

Secundò principaliter idem probatur, quia, vt benè Pater Suarez ait, vt aliqua lex obliget, requiritur ſufficiens promulgatio: atqui dubia cognitio legis non eſt promulgatio ſufficiens; ergo non obligat. Confirmo: Si diceret mihi quis, à Pontifice prohibitas Romæ pro totâ Chriſtianitate carnes, certè non tenerer ego tunc ieiunare; quia poſitiuo argumento non poſſum probare ita eſſe. quòd ſi mihi non faueret poſſeſſio, ſæpiſſimè fierent ſimilia dubia, ob valdè exiguum aut nullum fundamentum, ſufficiens tamen, vt homo non poſſet ſe in contrarium determinare: quia ſi ille homo eſſet fide dignus, qui eam prohibitionem aſſerit factam, excitaret in me dubium de illâ: obligare autem homines, vt in ſimilibus caſibus perindè ſe gerant, ac ſi lex eſſet lata re ipſâ, quis dubitat grauiſſimum eſſe onus: ergo in ſimilibus dubijs poſſeſſio libertatis fauet, & facit, vt homo non obligetur.

Graue eſſet onus, ſi non faueret poſſeſſio veniente dubio.

Probatur clarè, dubium iuris non obligare ad tutiorem partem ſequendam.

Confirmo: Si in dubijs etiam iuris tutior pars eſſet eligenda, ergo quando eſſet lex aliqua dubia, an in ſenſum fauorabilem, aut in contrarium accipienda, deberemus perinde obligari, ac ſi ea lex clarè fuiſſet contraria; hoc autem manifeſtè eſt falſum; ergo dubium iuris non obligat ad ſequendam tutiorem partem.
9 Patet conſequentia, quia idem eſt dubitare, an ſit lata lex, quæ mandet ieiunium; ac dubitare, vtrùm lex iam lata contineat ſenſum de prohibitione ieiunij, an de aliâ materiâ. Hanc confirmationem tetigit Vaſquez; vix tamen poſſum intelligere, quomodo illi reſpondeat, aut quam aſſignet diſparitatem inter ſenſum dubium legis & dubium de ſubſtantiâ ipſius legis; & verò vix aut ne vix vlla poteſt aſſignari diſparitas, quia adhuc plus eſt dubitare, vtrùm abſolutè lex exiſtat, quàm, ſuppoſitâ iam exiſtentiâ certâ illius, ſolùm dubitare de ſenſu illius. Videtur ergo Vaſquez docere ibi in dubio circa intellectum legis, quemlibet priuatum teneri ſequi partem tutiorem; ſi tamen dubium ſit apud omnes de ſenſu legis, tunc pro nihilo legem eſſe habendam, cùm nullus ſenſus de ipſâ tunc conſtet. Hæc tamen ſolutio partim continet falſam doctrinam, partim non ſatisfacit: doctrinam quidem falſam, quia grauiſſimum eſt, obligare etiam priuatam perſonam, vt rigoroſiorem legum ſenſum ſequatur, cùm odia potiùs ſint reſtringenda quàm amplianda. Secundò, etiam falſum videtur, teneri priuatam perſonam ſequi tutiorem explicationem legis, & non teneri ceteros, quando omnes dubitant; videtur enim eadem eſſe omnino ratio reſpectu
10 mei, ſi adhibito debito examine & diligentiâ non poſſum niſi ſenſum dubium reperire; quæ eſt, ſi ceteri omnes adhibitâ eadem diligentiâ & examine non inueniunt niſi dubium ſenſum: quia ſicut ſe habet diligentia vnius ad vnum, ita diligentia omnium ad omnes. Denique hæc ſolutio non ſatisfacit præſenti quæſtioni; nam ideò, quando omnes dubitant de ſenſu legis, pro nihilo habenda videtur, quia nihil certi de eâ conſtat; ergo pari ratione, ſi adhibitâ diligentiâ ſufficienti, vtrùm ſit præceptum ieiunandi v. g. omnes dubitant de tali præcepto, nihil certi apud omnes erit, & conſequenter pro nihilo habendum erit tale præceptum; vel dicatur, cur dubitatio communis de ſenſu reddat legem nullam, & dubitatio communis de ipſâ legis ſubſtantiâ ſeu exiſtentiâ non reddat eodem modo legem nullam, cùm maius longè ſit dubium hoc quàm illud, vt ſuprà dixi. Conſtet ergo, vel dubiam legem non obligare, ſicut dubius illius ſenſus non obligat; vel è contrario, vtrumque obligare: quod tamen non admittit Vaſquez, & meritò. Dixi *adhibito ſufficienti examine*, quia in ſimilibus caſibus homo primùm tenetur diligentiam adhibere proportionatam materiæ de quâ dubitatur, vt poſſit dubium deponere; alioquin peccabit, ſi ſequatur partem minùs tutam: quòd ſi adhibitâ diligentiâ adhuc dubium manet, tunc habet locum doctrina à nobis data; & ea ignorantia redditur iam inuincibilis.

Inter ſenſum dubium legis & dubium de ſubſtantiâ legis vix eſt differentia.

Vaſquez ea diſtinxit, ſed inde falſam doctrinam infert.

Tutior ſenſus legis vel obligat omnes dubitantes vel nullum.

Adhibitâ ſufficienti diligentiâ nec dubia lex, nec dubius illius ſenſus obligat.

SVBSECTIO SECVNDA.

Altera pars noſtræ ſententiæ ſuadetur.

In dubio facti tutior pars eligenda.

VENIAMVS nunc ad ſecundam partem, in quâ dicimus, ſi conſtet de iure, & dubium ſit circa factum, teneri hominem eligere tutiorem partem. Ratio huius deſumitur ex eodem principio quo præcedentem probauimus;
ſcilicet, *In dubijs meliorem eſſe conditionem* 11
poſſidentis: nam in propoſito caſu poſſeſſio ſtat pro Deo: conſtat enim certò, eſſe legem obligantem v. g. ad orandum, dubium autem eſt, vtrùm ego ei ſatisfecerim. Certè lex ipſa, quia poſſidet, eſt melioris conditionis. Sicut ſi in materiâ iuſtitiæ certum ſit me illi debuiſſe pecuniam, & dubium, vtrùm ſatisfecerim, teneor ei ſatisfacere, quia ille eſt in poſſeſſione obligationis, & conſequenter melioris eſt conditionis: at ſi dubium ſit, vtrùm ego illi quidquam debeam, tunc ego ſum in poſſeſſione, & conſequenter non teneor quidquam dare: quod idem in alijs materijs dicendum eſt; iam enim oſtendi, eſſe de illis eamdem rationem, quæ eſt in materiâ iuſtitiæ.

In dubio facti mea libertas non eſt in poſſeſſione.

Obiectio.

Dices, Eo ipſo quòd dubius ſim, vtrùm ego illi ſoluerim, ſum dubius, vtrùm illi quidquam debeam; ergo idem eſt, me eſſe dubium, vtrùm ſoluerim, ac dubium, vtrùm debeam. & idem in alijs materijs poteſt maiori vi locum habere. Nam ſi dubius ſum, vtrùm orauerim, dubius ſum de obligatione ad orandum; non minùs quàm ſi ſim dubius, vtrùm ſit præceptum orandi: tam enim ego liberor ab obligatione per ipſam orationem, quàm ſi non fuiſſet impoſitum præceptum orandi; ergo idem eſt, me dubitare de præcepto, ac me dubitare de ſatisfactione illius: ergo ſi in vno caſu teneor eligere partem tutiorem, etiam tenebor in altero, vel certè in neutro.

Solutio.

Reſpondeo, Licet quoad punctum actualis 12
obligationis eadem ſit ratio de vtroque dubio facti & iuris, ob dicta in obiectione, nihilominùs quoad rem præſentem magnam eſſe diſparitatem;

Differentia inter dubium iuris & facti.

ritatem; nam lex, præceptum & votum eſt ius tenens ſe ex parte alterius, cum quo quaſi litigo: vnde quando conſtat certò fuiſſe legem, præceptum, votum, conſtat certò illum habere ius, quantum eſt ex parte ſuâ; ergo eſt in poſſeſſione iuris; vnde nihil habet quod debeat probare: ſi autem dubitatur, vtrùm ego fecerim quod præcipitur, dubium totum eſt de eo, quod ſe tenet ex parte meâ, & conſequenter ego ſum in peiori ſtatu, quia ille habet certum titulum ex ſe, & ego dubiam ſolutionem; & iam mihi probatio incumbit, quam non poſſum oſtendere. Dico ſemper *certum ex ſe*, quia licet hîc & nunc quoad punctum obligandi videatur reddi dubium, cùm dubium ſit, an ego ſatisfaciendo illud extinxerim; hoc tamen dubium non ſe tenet ex parte iuris, ſed ex parte ſolutionis; & poſſumus de præterito loqui meliùs; vt argumentum ſit fortius, certum eſt fuiſſe titulum, & non eſt certum illum extinctum; ergo ille eſt in poſſeſſione adhuc, quia à præteritâ certâ poſſeſſione non debet per dubium ſubſequens expelli; at quando è contrario dubitatur de lege datâ, aut præcepto impoſito, è contrario res contingit; quia cùm ex vnâ parte ante ſubortum dubium ego certò fuerim in libertatis meæ poſſeſſione, non poſſum ab eâ deturbari ob dubium ius in alio obortum. Vides quàm rectè titulus poſſeſſionis in vno caſu vni faueat, in altero alteri.

Et quomodo in vno caſu faueat titulus poſſeſſionis, non in altero.

13 Hinc colliges, malè Patrem Vaſquez dixiſſe, dum quis dubitat, vtrùm ſit ipſius aliqua femina, idem eſſe, ac ſi dubitaret de voto à ſe emiſſo non comedendi carnes: nam præceptum, inquit, non accedendi ad feminam eſt negatiuum, fortè dicendum eſſet *conditionale*, Non accedes niſi ſit tua vxor; vnde dubitare, an ſit mea vxor, idem eſt, ac dubitare, an ſit præceptum non accedendi ad eam; & idem, ac dubitare, vtrùm ego emiſerim votum. Colliges, inquam, hæc non benè dici, quia præceptum non accedendi ad Mariam v. g. anteà abſolutum fuit; quia anteà purificata erat, vt dicunt Logici; conditio ſcilicet quòd non fuerit mea: vnde præceptum ſeu Deus per præceptum fuit in poſſeſſione certâ iuris contra me, ne accederem ad Mariam; ergo per dubium ſubortum, vtrùm ego ex parte meâ conditionem appoſuerim, neceſſariam ad ſatisfaciendum illi iuri, non poteſt Deus à poſſeſſione exturbari; & quoad hoc tota doctrina à nobis paulò antè tradita circa differentiam inter dubium de lege, & de adimpletione, habet eodem modo vim in dubio matrimonij: nam licet matrimonium non ſit adimpletio præcepti, per accidens tamen id ſe habet ad punctum præſens; eſt enim exhibitio actionis meæ, quâ ceſſat prior lex ſeu præceptum, in quo conuenit cum adimpletione

Dubium de vxore propriâ, & voto facto v. g. non comedendi carnes non ſe habent perinde.

14 voti & præcepti quoad difficultatem præſentem; quomodo autem in dubio de valore matrimonij teneatur quis reddere debitum, non verò poſſit petere, & per hoc nihil contra doctrinam hanc inferatur, paulò pòſt dicemus. Ex dictis igitur conſtet, in dubio iuris poſſe quem eligere quam velit partem, non ita in dubio facti.

SECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumentis Patris Vaſquez.

RELIQVVM eſt, vt argumentis Patris Vaſquez ſatisfaciamus; & quidem omnibus illis, quibus intendit probare, eamdem rationem eſſe de dubio iuris & dubio facti, iam abundè ſatisfactum eſt oſtendendo eam diuerſitatem. Ad cetera veniamus.

SVBSECTIO PRIMA.

Reſpondetur auctoritati Clementis Tertij.

TEXTVS ille ex Clemente Tertio cap. *Ad audientiam.* quem maximè Vaſquez vrget, fuerat ante à Panormitano, Nauarro & Couarruuiâ ſufficienter explicatus: de eo fusè & eleganter agit Suarez eo Tomo 5. diſp. 40. ſect. 6. diſputans, vtrùm in dubio iuris irregularitas contrahatur: in eius ſolutione illud minùs probo, quod docet, dubium de homicidio eſſe dubium facti non iuris in ordine ad contrahendam irregularitatem; vnde ait, non valere argumentum ab eo textu ad dubium iuris, quia (vt ſect. præcedenti vidimus) non eſt eadem ratio de dubio iuris & de dubio facti.

Obijcit Vaſquez Clementem Tertium.

Hoc, inquam, non probo, quia, vt ſuprà ferè in ſimili contra Patrem Vaſquez obſeruaui, etiamſi dubium voti ſit dubium facti, id eſt voti facti; quia tamen per votum quis obligatur, ideò illud dubium dicitur dubium iuris: ita in præſenti, quia homicidium ipſum eſt id, quo quaſi completur debitum ad incurrendam irregularitatem; nam ius generale, vt omnis occidens incurrat, non obligat niſi adiunctâ eâ minori, *Hic occidit*; vnde infertur conſequentia, *Ergo hic incurrit*; meritò debet dici illud dubium iuris, quia ante illud reſpectu mei non erat ius abſolutum, & ego eram in poſſeſſione libertatis: & quoad hoc benè dixit Vaſquez eâ diſp. 65. num. 8. ſe non videre diſcrimen inter dubium facti, quo quis dubitat an occiderit, vnde oritur impedimentum celebrandi, & inter dubium iuris, ex quo etiam oritur impedimentum comedendi carnes v. g. Dicendum ergo quoad punctum præſens, dubium de homicidio eſſe dubium iuris, quia ante illud dubium ego poſſidebam meam libertatem, ſicut ante dubium voti: non enim homicidium eſt quo ego ſatisfacio obligationi quæ anteà fuiſſet, ſed potiùs quo primò incipit obligatio, aut quo ego primò illam incurro; ergo pertinet ad cauſſam obligationis ſeu ad ius: vnde ſi in illo non ſuffragaretur poſſeſſio, deberemus dicere, in nullo caſu de dubio iuris ſuffragari. 15

Dubium voti facti eſt dubium iuris, quia votum eſt obligatio.

Dubium de homicidio eſt dubium iuris.

Aduerto ergo pro ſolutione, duo alia capita ex eodem titulo pro eodem intento afferri, & *Significaſti* 2. & pænultimum eius tituli. Quæ omnia tria continent caſus omnino ſimiles, in quibus conſtabat certò, perſonas, de quibus dubitabatur, an eſſent irregulares, percuſſiſſe illas alias quæ mortuæ fuerunt; vel certè, vt in capite pænultimo, vnum percuſſiſſe aliquot in bello, & aliquot etiam occubuiſſe: dubium ergo 16

Duo alia capita ex eodem Clemente obijciuntur.

erat

erat non de datâ aliquâ cauſsâ, ſed, vtrùm ex eâ, ſeu ex eo vulnere mors fuiſſet ſecuta. Vnde infero, fuiſſe contra illos omnes, in quos feruntur illi canones, poſſeſſionem tituli certi, id eſt, certæ percuſſionis: cui poſſeſſioni non reſiſtebat ſufficienter dubium illud, vtrùm inde fuiſſet mors ſecuta.

Reſpondetur.

Hinc ego reſpondeo, Si dubium planè fuiſſet, vtrùm ipſi aliquam cauſſam dediſſent, non iudicandos à Pontifice tunc in tali dubio irregulares. Quod euidenter inde probo; nam idem Pontifex in eo cap. *Significaſti* 2. de homicidio, expreſsè mouens hanc quæſtionem, quid ſcilicet ſentiendum, ſi vnus, ſed quis omnino neſcitur, homicidium perpetrauit, vtrùm à ſacris Ordinibus omnes ſint reijciendi in eo dubio, ait, *Diligens inueſtigator aduertat*; & concludit, *Quamuis hic caſus ſit ab illo valde diuerſus*, à caſu ſcilicet textus; vbi certum erat Sacerdotem dediſſe ictum: ergo cùm caſus aliorum duorum textuum fuerint omnino ſimiles caſui huius textus, omnes tres erunt diuerſi à caſu, vbi etiam dubitatur de cauſsâ datâ, & non præcisè de effectu ſecuto;

Clemens Tertius non iudicauit, in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem.

vnde clarè & euidentet infertur, Pontificem iudicaſſe, non in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem, ſed in eis caſibus, quos omnino ſimiles ipſe Pontifex declarat, dum agit de eo qui certò dedit cauſſam ſeu vulnus: cumque præter hos tres textus nullus alius ſit ſpecialis pro irregularitate ex homicidio dubio, colligitur, à Pontifice rem remitti vt decidatur
17 ex alijs omnibus principijs de omni irregularitate, vtrùm ſcilicet contrahatur ex dubio facti v. g. ex dubio natalium, honeſtatis, &c. Quòd verò dicatur, hanc deciſionem ex cap. *Significaſti*. eſſe poſteriorem illâ *Ad audientiam*. potiùs mihi fauet quàm aduerſetur; quia ſi eſt poſterior, poteſt priorem declarare, etiam reſtringere, vel reuocare; ergo imponitur irregularitas certa ob omne dubium iuris aut facti, etiam de homicidio, in caſu tamen certo dati vulneris: quia tunc maior eſt ratio dubitandi, ſeu maior longè præſumptio & quaſi poſſeſſio contra reum. Et hæc ſolutio, vt ex verbis & differentiâ ab ipſo Pontifice traditâ ſatis apertè deducta, mihi videtur ſufficientiſſima.

Suarez benè explicat mentem Clementis.

Eidem reſpondet Pater Suarez, & benè, Eſto Pontifex vſurpet ibi illud vniuerſale principium, *Cùm in dubijs ſemitam debeamus eligere tutiorem*, non ideò illud principium aſſumi tamquam omnino neceſſarium, quaſi nullo modo licitum ſit in dubijs tutam ſemitam ſequi, etiamſi ea tutior non ſit: potuit ergo aſſumi à Pontifice tamquam congruentia; ac ſi diceret: *Congruentius eſt, & magis prudens, ſequi in*
18 *dubijs tutiorem ſemitam: ex quâ congruentiâ & in odium homicidij, ac ob reuerentiam erga ſacrificium altaris decerno, vt in eo dubio contrahatur irregularitas; per quod nihil decerno de obligatione ſimpliciter ad eligendam ſemper in omnibus rebus dubijs tutiorem partem.*

Id confirmat auctor.

Hanc ſolutionem ſic ampliùs confirmo; nam ſicut diximus, quando Concilium aut Pontifex definit aliquam veritatem, non ideò definire, neque eſſe de fide rationes & motiua quibus inducitur ad eam definitionem; nam Spiritus ſanctus per rationes probabiles inducit ſuauiter Eccleſiam ad veritatem; ita in præſenti videtur dicendum, quando Pontifex inducitur aliquâ ratione ad ſtatuendam legem, non eſſe neceſſum, vt illa ipſa ratio cenſeatur iudicata vt lex ex ſe obligans naturaliter: quod in innumeris exemplis poſſem oſtendere; ſufficiat vnum ex textu, quod citatur ab ipſo Patre Vaſquez pro ſe ex cap. *Significaſti* 2. de homicidio. vbi Innocentius III.

Papa ponens legem, non ſit lex ratio, quâ inducitur ad legem ponendam.

Quid faciendum in Ordinibus conſtituto, ſi homicidium caſuale committat.

eum, qui homicidium omnino caſuale & inuoluntariè ac ſine vllo delicto commiſit, iubet aliquam agere pœnitentiam propter maiorem cautelam, & peractâ pœnitentiâ permittitur in Ordinibus adminiſtrandis pergere; cùm tamen (vt benè notat Suarez) in tali caſu nulla alioquin omnino ſit neceſſaria pœnitentia per ſe, nec vlla etiam ad breuiſſimum tempus incurratur ex iure ſuſpenſio: ergo Pontifex ibi non eſt vſus illo motiuo *ad cautelam*, quaſi ſtatuendo regulam generalem; vt in omnibus homicidijs eo modo ſine vllâ culpâ & planè inuoluntarijs teneatur homo ad cautelam ceſſare ab exercitio Ordinum, & agere pœnitentiam; aut, vt numquam 19
liceat niſi tutiorem partem acceptare ob cautelam, cùm tamen ipſemet Vaſquez doceat, ſaltem quando res eſt probabilis, non teneri hominem eligere ad cautelam partem tutiorem. Et ſanè in caſu eius textus non erat res dubia, ſed certa, quod ſcilicet non mactaſſet voluntariè aut cum aliquâ culpâ; in quo caſu certò poterat ſequi minùs tutam partem, quæ ſaltem erat probabilis.

Reſpondetur obiectioni ex Clemente Tertio deſumptæ.

Abſolutè ergo dicendum cum Suarez, Thomâ, Sanchez & Panormitano ad illud caput, poſitam eſſe ſpecialiter in eo dubio de homicidio pœnam irregularitatis ob reuerentiam ſacrificio altaris debitam; vnde non licet ad alios caſus trahere irregularitatem, multò minùs ex eâ deciſione inferre, ex naturâ rei independenter ab eâ Pontificis declaratione fuiſſe obligationem ſequendi tutiorem partem.

Quid Suarez circa textum illum annotauerit.

Diſputat autem Pater Suarez ibi à num. 10. vtrùm in caſibus illius textus incurratur irregularitas in foro conſcientiæ, an ſolùm in foro externo; rationem dubitandi meritò deſumit ex ipſo textu, in quo Pontifex non tam dicit, Presbyterum illum teneri abſtinere, quàm iniungit Epiſcopo, vt mandet illum abſtinere; ergo ea obligatio ſolùm eſt in foro externo, non in interno; & ita aliqui ibi docent: verùm, quia hæc materia iam eſt à noſtro propoſito aliena, non diſputo de illâ ampliùs; ſufficiant quæ inſinuauimus.

Replica ex Innocentio Tertio.

Replicabis, Innocentius Tertius in eo cap. 20
Significaſti 2. de homicidio, ait, in dubio debere ceſſare ab officio altaris; quia etiamſi homicida non ſit, ceſſare tutius eſt; nam in eo nullum, in celebrando verò magnum periculum timetur: ergo ſentit Pontifex ob periculum debere tutiorem partem teneri: atqui hæc ratio eſt vniuerſalis ad omnes caſus, vbi eſt dubium, ergo.

Solutio Prima.

Reſpondeo ex dictis, Eſto ratio ſit quodammodò vniuerſalis, non ideò deciſionem eſſe vniuerſalem; quia magis minúſve, iuxta reuerentiam actioni debitam, in vno quàm in altero caſu obligare poteſt.

Secunda.

Secundò dico, dum Pontifex ait hoc eſſe tutius, videtur etiam ſupponere alterum eſſe tutum, & conſequenter ex naturâ rei non eſſe peccatum.

Tertia. Retorquetur contra Vaſquez.

Tertiò reſpondeo retorquendo argumentum contra Vaſquez: Pontifex dicit ibi, eſſe periculum in celebrando,

non

Digitized by Google

non quidem periculum peccandi, ſed periculum, vt qui re ipſâ eſt homicida celebret: quod reputatur à Pontifice tamquam ſufficiens vt in eo caſu prohibeat celebrationem: hoc autem periculum in rigore idem omnino eſſet, ſi non tam dubium quàm opinio probabilis eſſet pro vtraque parte: quia etiam tunc poſſet re ipſâ contingere, vt qui probabiliter putat, ſe non mactaſſe, mactauerit tamen; & conſequenter ſi celebrat, celebret homicida: & tamen ipſe Vaſquez docet tunc non teneri ſequi tutiorem partem. videat ergo iam, quomodo ipſe eam rationem Pontificis, quæ generalis eſt, etiam ad opinionem probabilem, coarctet ad ſolum dubium.

SVBSECTIO SECVNDA.

Satisfit aliis textibus.

21 *Aliis textibus, quos obiecerat Vaſquez, ipſemet reſpondet. Reſponſio Auctoris.*

Ad alios textus, quos Sanchez addidit, benè ipſe reſpondet ibidem num. 14. Ad primum de Epiſcopo reſpondet, illum non præmiſsâ diligenti examinatione, vtrùm ea fama publica de ſuâ excommunicatione vera eſſet, celebraſſe, ideò meritò incurriſſe irregularitatem. Ego ex eodem capite addiderim nouam & ſatis claram ſolutionem, ipſum Epiſcopum non dubitaſſe contra ſe latam fuiſſe excommunicationem, ſed putaſſe, eò quòd Magdeburgenſis non erat ipſius Metropolitanus, non potuiſſe validè ferre excommunicationem; ideò in excuſatione apud Innocentium ipſum oretenus ab Epiſcopo exhibitâ nihil de dubio dicitur; ergo iam tunc excommunicatio erat in poſſeſſione, non ſecùs ac quando quis contraxit publicè matrimonium, & poſteà ſuboritur dubium de valore. quo caſu ſtandum pro matrimonio dicemus ſect. ſequenti. Et idem eſt, quando quis emiſit votum, & dubitat de intentione; tunc enim votum poſſidet; non ergo in præſenti fuit illud dubium iuris, vt ſic dicam, ſed facti; in ſimilibus autem iam diximus tutiorem partem eſſe tenendam. & iuxta hoc dubium explico ego quod Pontifex addidit ibi, *In dubiis via eſt eligenda tutior.* Adde, eumdem Epiſcopum (vt infrà ipſe Pontifex teſtatur) etiam cùm ſciuit ſe à Pontifice excommunicatum, curaſſe ſibi omnia diuina Officia celebrari, licet dixerit, ſe non id in contemptum feciſſe: hoc autem magna fuit præſumptio ad iudicandum, ipſum non ideò primâ vice auſum celebrare, quia dubitaret de excommunicatione per famam cognitâ, ſed quia illam contemneret.

Emiſſo voto, ſi dubito de intentione, votum tenet.

22 *Alius textus diſcutitur. Sanchez oſtendit eo etiam vrgeri Vaſquez.*

Vltimus textus de iuuene difficilior viſus eſt Patri Sanchez & aliis apud ipſum: Primò autem optimè docet, illum etiam eſſe contra Vaſquez; nam poſſeſſio matrimonij procul dubio eſt in materiâ iuſtitiæ; in quâ Vaſquez & omnes alij affirmant, meliorem eſſe conditionem poſſidentis, ſi res ſit dubia. Fortè dicere poſſet Vaſquez, iuueni huic ideò non ſuffragari poſſeſſionem, quia malâ fide contraxit, ſciens ſe habuiſſe cum conſobrinâ ſponſalia. Hæc tamen ratio non videtur ſubſiſtere, quia nec Pontifex huius impedimenti mentionem facit; imò videtur iuuenis ignoraſſe impedimentum publicæ honeſtatis: deinde ſaltem ex parte alterius coniugis bona fides interueniebat; vnde debuiſſet ita decidi caſus, vt redderet debitum, non tamen peteret; ſicut in ſimili decidit Lucius Tertius. de quo ſequenti ſectione.

Reſponſio Sanchez.

Secundò, omiſſis aliis improbabilibus ſolutionibus, reſpondet Sanchez, Eſto conatus in copulam fuerit irritus, ſponſalia tamen fuiſſe manifeſtè valida: nam licet ætas eſſet incapax ſponſalium, ſuppleuit tamen malitia ætatem; ideò Pontifex non dicit, in dubiis tutius eſſe eligendum; nam fortè tutius erat ſtare pro valore matrimonij; ſed dicit certius eſſe eligendum; ergo iudicauit certa fuiſſe ſponſalia. Addit Sanchez, ideò ea ſponſalia vocari dubia, quod tamquam ex coniecturis probata non erant vndequaque certa. Hoc vltimum mihi non placet in ſolutione hac, quòd dicat, à Pontifice ſponſalia vocari dubia; crediderim enim de eis non dubitaſſe Pontificem; quod ex ipſo textu ego manifeſtè colligo: etenim duo poſuit Pontifex, & quòd puellam nondum ſeptennem duxerit; & quòd cum eâ copulam habuerit, de hoc dubitat Pontifex, de ſponſalibus verò non; vnde vltimò decidens ſic ait: *Tum propter honeſtatem Eccleſiæ, quia ipſa coniux ipſius fuiſſe dicitur, tum propter præteritam dubitationem.* Vides de impedimento honeſtatis eum non dubitaſſe, & illud condiſtinxiſſe à dubio de copulâ; quid ergo mirum, ſi ſtante vno certo impedimento declarauerit, matrimonium eſſe nullum, eſto alterum dubium fuerit; ideò mihi textus non adeò difficilis videtur, vt à Patre Sanchez æſtimatur.

23 *Non placet vndequaque.*

Reſpondet auctor.

Ad argumentum in eodem textu inductum reſpondeo, Pontificem dare conſilium, non præceptum, maximè cùm verba ipſius tam extendantur ad opiniones quàm ad dubia; nam ſolùm dicit, *Tene certa, dimitte incerta:* opinio autem ſine dubio eſt incerta; & tamen in opinionibus licet ſequi minùs tutum; ergo argumentum non eſt pro præſenti difficultate.

SVBSECTIO TERTIA.

Satisfit rationibus Patris Vaſquez.

Obiectio Prima Vaſquez à ratione.

Ad primam inde deſumptam, quòd propterea in dubiis facti debeamus ſequi tutiorem partem, ne exponamur periculo faciendi rem malam; quæ ratio etiam militat in dubiis iuris; ad hanc, inquam, rationem reſpondeo 24 in primis, etiam eam vrgere in materiâ iuſtitiæ; quia etiam exponor periculo vtendi re, quæ verè eſt aliena, inuito domino, cùm tamen ibi Vaſquez fateatur ſuffragari poſſeſſionem; debet ergo & ipſe ei rationi ſatisfacere; vbi obiter aduerte, verum eſſe quod ſuprà notaui, eadem eſſe fundamenta pro aliis materiis, quæ pro materiâ iuſtitiæ.

Retorquetur Primò.

Secundò.

Reſpondeo Secundò, eam etiam pati inſtantiam in materiâ probabili; nam qui ſequitur opinionem minùs tutam, & minùs probabilem, etiam ſe exponit periculo faciendi re ipſâ aliquid, quod ſit malum; & quidem quoad hoc, non minùs quàm ſi ſub dubio id faceret; quia tam contingens eſt re ipſâ eſſe falſum, quod opinio minùs probabilis docet, quàm quod ſub dubio eſt; imò cùm in dubio vtraque pars ſit æqua-

æqualis, faciliùs decipi poteſt qui ſequitur opinionem minùs probabilem quàm qui dubiam; & tamen ipſe Vaſquez meritò admittit, poſſe licitè nos ſequi opinionem minùs tutam minuſque probabilem; iam ergo videat ipſe, quomodo debeat ei rationi reſponderi.

Soluitur abſolutè.

Abſolutè ego illi reſpondeo, non ideò præciſè, quando mihi deeſt poſſeſſio, me teneri eligere tutiorem partem, ne exponar periculo faciendi quod in ſe malum eſt; ſed quia tunc ratione poſſeſſionis, quam habet lex, maius eſt ius ex parte legis & Dei, ideò pecco, ſi illi non ſatisfacio; quia verò è contrario, quando poſſeſſio eſt mea, maius eſt meum ius, eo ipſo ego liberor ab obligatione, ſiue in dubio ſiue in caſu probabili. Verùm hinc inſurgit replica admodum difficilis: Ergo quando non eſt ſub dubio, ſed ſub opinione, non licebit ſequi opinionem minùs probabilem, ſi minùs tuta ſit; quia etiam

Replica difficilis contra ſolutionem.

25 tunc minus eſt ius meum ad eam actionem efficiendam quàm ſit ius Dei, vt eam omittam, cùm probabilius ſit, dari talem obligationem omittendi, quàm non dari; contrarium autem diximus ſuprà; ergo alia ratio debet in præſenti quæri, cur liceat cum poſſeſſione in dubijs eligere minùs tutam, non tamen liceat, quando non eſt poſſeſſio. Vrgeo, Suprà diximus in materiâ iuſtitiæ ſtandum probabiliori iure; diximus item eamdem eſſe rationem de eâ materiâ iuſtitiæ quæ eſt de alijs, & è contrario; vnde infertur, Ergo in alijs tenebimur ſemper ſequi probabiliorem partem, ſi non ſit minùs tuta; nam magis tutam, etiamſi improbabilis ſit, ſequi licet.

Soluitur. Cur liceat in dubijs cum poſſeſſione eligere partem minùs tutam, non autem ſine poſſeſſione.

Reſpondeo, rationem diſparitatis eſſe, quod quando eſt opinio probabilis, etiamſi minùs quàm oppoſita, poſſum prudenter excludere ab obiecto rationem malitiæ, & tunc quaſi inuincibiliter ignorare malitiam, ideoque licitè amplecti illud obiectum; at quando res eſt dubia, non poſſum formare iudicium prudens, quo excludam malitiam; vnde tunc oportet recurrere ad maius ius aut quaſi ius ratione poſſeſſionis, vt ſaltem ex eo capite prudenter formem aſſenſum, quòd hoc obiectum mihi liceat; cùm autem careo eo iure, non poſſum ex vllâ parte tale iudicium formare, ergo tunc tenebor ſequi tutiorem partem. Ad confirmationem paulò antè poſitam reſpondeo, me iam oſtendiſſe

26 *In materiâ iuſtitiæ ſequenda pars probabilior, non in alijs materijs.*

ſuprà, cur in materiâ iuſtitiæ probabilior pars ſit ſequenda, non verò in alijs materijs; quoad hoc enim non dixi vnquam, eamdem de illis & de iuſtitiâ eſſe rationem, ſed ſolùm addidi, in dubijs quoad punctum poſſeſſionis (quod ſcilicet ſuffragetur poſſidenti) eſſe eamdem rationem.

Alia inſtantia Vaſquez ſoluitur.

Ad vltimam confirmationem à P. Vaſquez deſumptam ex eo, quòd qui dubitat, an Maria ſit vxor propria, accedere ad illam non poteſt; ergo nec qui dubitat, an votum emiſerit, poterit facere aliquod contrarium voto. Ex dictis reſponſum eſt ſufficienter, & diſparitas manifeſta tradita; nam in vno caſu lex poſſidet, ne accedat ille ad Mariam; cui legi non derogatur per dubium matrimonium: in altero verò caſu è contrario libertatis noſtræ poſſeſſio ſuffragatur nobis, cui non derogatur per dubium votum; quomodo autem, quando certò conſtat de contractu matrimoniali, & ſolùm dubitatur de eius valore, ſuffragetur tamen matrimonium, & poſſit quis reddere aut petere, dicam ſectione ſequenti, vbi rem hanc magis declaro.

SECTIO QVARTA.

Quid in dubio matrimonij.

QVIA maioris momenti ſolet eſſe dubium circa valorem matrimonij, ideò de illo in hac ſectione agendum ſpecialiter erit, ad maiorem declarationem doctrinæ datæ in hac diſputatione. Eſt autem difficultas Primò in eo, vtrùm qui dubitat, an alter coniux ſit mortuus, poſſit licitè ad ſecundas nuptias tranſire. Secundò, vtrùm, cùm quis bonâ fide contraxit, & poſteà ſuboritur dubium, poſſit reddere & petere. Quæ difficultas locum habet, etiamſi dubium ſit ex alijs capitibus, ob alia impedimenta irritantia matrimonium. 27

Duplex dubium circa matrimonium

SVBSECTIO PRIMA.

Proponitur ſententia Patris Vaſquez.

Sententia Vaſquez, & eius fundamenta.

QVI diſp. 65. à cap. 2. fusè agit de hac difficultate; aitque, Si Doctores rectè conſideraſſent definitionem Pontificis Lucij Tertij in cap. *Dominus*, de ſecundis nuptijs, & Innocentij Tertij in cap. *Inquiſitioni*. de ſententiâ excommunicationis, nullam futuram fuiſſe differentiam ſententiarum: in eis enim locis apertè definitur, ſtante eo dubio debere coniugem dubitantem reddere debitum, non verò poſſe illud petere: cuius rationem Vaſquez reddit, quia alter coniux bonâ fide poſſidens habet ius petendi; ergo qui dubitat tenetur ei reddere, ne ſe exponat periculo faciendi iniuſtitiam: nam licet ex aliâ parte videatur ſe exponere periculo incontinentiæ; quia tamen maius peccatum eſt iniuſtitia quàm incontinentia, & in neceſſitate admittendi vnum è duobus malis eligendum ſit minus, debet tunc ille reddere debitum, ne committat grauius peccatum: vnde fit, vt non poſſet tunc petere, quia in non petendo nulli ſe exponit periculo: non iniuſtitiæ, quia ipſe non cogitur petere; non incontinentiæ, vt per ſe patet; in petendo verò exponit ſe periculo incontinentiæ. Quòd ſi illi obijcias, in dubio de valore matrimonij, quando putatur prior coniux viuere, ſi reddat, exponit ſe & periculo incontinentiæ (vt dictum eſt) & prætereà periculo iniuſtitiæ contra priorem coniugem: ergo tunc grauiùs peccabit reddendo, quia peccabit contra duas virtutes, caſtitatem ſcilicet & iuſtitiam; non reddendo verò ſolùm ſe exponit periculo peccandi contra iuſtitiam; ergo ſaltem tunc nec reddere poterit. Reſpondet, à circumſtantiâ illâ poſſeſſionis præſentis ita creſcere ius ſecundi coniugis; vt etiamſi non reddere ſolùm ſit contra vnam virtutem, nihilominùs grauius peccatum ſit quàm reddere, etiamſi hoc ſit contra duas. Quam eamdem doctrinam tradit, etiamſi dubium ſit de valore matrimonij ob conſanguinitatem; quia grauius eſt negare debitum poſſidenti quàm peccare cum conſanguineâ etiam non coniuge. Hæc ibi Vaſquez fusè 28

fuſè pro ſuâ ſententiâ ; refutat autem varias aliorum ſolutiones circa eos textus , de quibus nos fortè nonnihil dicemus ſtatim.

Pro Vaſquez ſtant D. Thomas, diuus Antoninus, &c.

Fuit hæc ſententia D. Thomæ in 4. d. 38. in expoſitione litteræ Magiſtri , diui Antonini 3. parte tit. 1. cap. 9. Conradi Tractatu de Contractibus quæſt. vltimâ , Couarruuiæ 4 Decret. 2. parte, cap. 7. §. 2. num. 9. & Pater Thomas Sanchez eodem tempore quo Pater Vaſquez tradidit eam doctrinam cum omnibus
29 replicis & fundamentis quoad punctum reddendi debitum , multoſque alios auctores pro eâ citauit : qui videri apud ipſum poſſunt lib. 2. diſp. 41. num. 45. vbi rem hanc , vt ſolet, eleganter diſcutit ; numero verò 41. docet etiam poſſe peti debitum. de quo nos ſtatim.

SVBSECTIO SECVNDA.

Suppono quædam pro noſtrâ ſententiâ.

Sententia auctoris. Suppoſitio Prima. Quando poſſint reddere vel petere debitum coniuges ſuperueniente dubio de valore matrim.onij.

PRO hac quæſtione decidendâ aduerto Primò , Si ambo coniuges verè dubitent de valore matrimonij, & ambo ſciant de alterius dubio , tunc vel neutrum poſſe etiam reddere debitum, vel vtrumque poſſe etiam petere. Ratio eſt manifeſta, quia vel aliquis eorum habet ius ad petendum licitè, vel non: ſi non habet , ergo alter non tenetur ei reddere; nam iniuſtè petenti non teneor reddere : ergo cùm aliunde ſit periculum incontinentiæ reddendo , & è contrario non reddendo nullum incurratur, tenebor non reddere ; ſi verò vnus habeat ius petendi in dubio; ergo erunt æquales in iure petendi. Dixi *ſi inuicem ſciant de dubio alterius* ; nam ſi ego puto alterum non dubitare , licet reuerà ille dubitet, & malè faciat petendo ; quia tamen ego iudico illum bonâ fide petere , tenebor tunc reddere.

Suppoſitio Secunda. Si initio malâ fide contraxerunt , neuter poteſt petere aut reddere.

30 Secundò ſuppono, Si ab initio ambo contraxerunt malâ fide, neutri poſteà vllo modo ſuffragari poſſeſſionem ; & conſequenter neutrum poſſe aut petere , aut reddere , donec certi ſint, nullum eſſe impedimentum ; & tunc eis licebit & petere & reddere : vel ſi è contrario deprehendant , verum fuiſſe impedimentum , ſeparandi erunt tamquam non veri coniuges : quòd ſi alter tantùm illorum ab initio ſub dubio contraxit, illi non ſuffragabitur poſſeſſio , ſecùs alteri, qui bonâ fide contraxit ; vnde ille numquam poterit petere. Hunc autem caſum præcisè videtur definiſſe Lucius Tertius eo capite *Dominus*. agit enim expreſsè ibi de his , qui ab initio malâ fide contraxerunt. Vnde obſeruo, vi huius textus non prohiberi eum , qui bonâ fide ab initio contraxit , quò minùs poſteà ſuborto dubio non ſolùm reddere , ſed & petere poſſit ; ſed quia caput alterum *Inquiſitioni* vniuerſaliùs loquitur , ideò alia quærenda eſt vniuerſalis ſolutio.

Ita definiuit Lucius Tertius.

Suppoſitio Tertia.

Suppono Tertiò circa textum hunc (quod nemo videtur obſeruaſſe, eſt tamen valdè ſubſtantiale pro præſenti quæſtione) in eo Pontificem nullatenus loqui de dubio , ſed de conſcientiâ probabili ; vnde non tam videtur textus eſſe pro præſenti quæſtione , in quâ de ſolo dubio agimus, quàm ad probandum , non licere ſequi opinionem probabilem minùs tutam ; cuius contrarium ſupponunt & Vaſquez & Sanchez, & omnes ferè qui hoc textu pro ſe in præſenti vtuntur ; ideò aliter deberet ei reſponderi. Porrò in eo capite nihil eſſe de dubio, patet Primò , quia nullum tale verbum eſt in toto eo ; ſed ſolùm hæc habentur , *An non ſciat pro certo , ſed credat impedimentum.* Ecce non ſcire pro certo etiam conuenit , quando iudicium eſt probabile. Secundò *τὸ credat* iam denotat aſſenſum determinatum in eam partem : qui
31 aſſenſus non habetur, quando datur verum dubium. Idem magis declarat Pontifex ſtatim dum ait ; *Si credulitas ſit probabilis & diſcreta, quamuis non manifeſta & euidens :* & ſub eâ definit non licere petere , ſic verò reddere: quis autem dubitet, actum credendi probabilem & diſcretum non deſignare formale & proprium dubium , ſed veram opinionem , quæ vt talis ſemper eſt non certa & non manifeſta ? eo autem ipſo quòd vna pars ſolùm eſt ſub opinione probabili, iam altera oppoſita probabilis eſt , vt per ſe patet ; alia verò verba, quæ denotent formale dubium, de quo ſolùm hîc agimus , nulla ſunt in eo textu : ergo ille non benè citatur pro difficultate præſenti , cùm ſit generalis ad caſus de opinionibus probabilibus; ideò ego crediderim , Pontificem in eo textu nouum imponere præceptum , quod ex naturâ rei alioquin non obligaret; ſcilicet , ne quis ſequatur in ordine ad petendum debitum opinionem probabilem, ſed ſolùm certam. quod haud dubiè poteſt Pontifex imperare. Sicut enim ſuperiùs circa caput *Ad audientiam* diximus ex Patre Suario ,
32 Thomâ Sanchez, Panormitano , & alijs , impoſitum ibi fuiſſe à Pontifice ſpeciale mandatum in fauorem ſacrificij altaris, vt etiam in dubio homicidij , quando tamen certò conſtat de inflicto vulnere, contrahatur irregularitas ; licet ex naturâ rei iura dubia non obligent , vt diximus contra Vaſquez : ita in præſenti ego cenſeo dicendum , Pontificem poſuiſſe præceptum non petendi debitum, etiamſi probabile ſit eſſe propriam vxorem ; licet alioquin in alijs materijs licitum ſit ſequi opinionem probabilem minùs tutam ; & etiam in hoc caſu ante deciſionem Pontificis id fuiſſet licitum. Addo , eo ipſo determinare Pontificem , ne in dubio poſſit petere ; quia quæ ſub conſcientiâ probabili non licent , multò minùs licent ſub dubiâ ; & ex hoc capite textus ille poteſt ad materiam præſentem applicari , ideò paulò antè dixi, illum eſſe magis vniuerſalem quàm ſit quæſtio præſens. His poſitis,

Innocentius Tertius in textu ſuprà citato non loquitur de dubio, ſed de conſcientiâ probabili.

Probatur ex ipſis verbis Pontificis.

Poteſt Pontifex imperare, ne quis in ordine ad petendum debitum ſequatur opinionem probabilem

SVBSECTIO TERTIA.

Prima pars noſtræ ſententiæ.

Auctor ſuam ſententiam declarat.

CONCLVSIO PRIMA ſit: Ex naturâ rei , ſi non obſtaret prædicta Innocentij prohibitio , probabilior eſt ſententia Patris Sanchez , quàm quarto loco ſuprà ponit ; pro quâ etiam citat Sotum, Ledeſmam, Veracruz, Victoriam, Henriquez, Ludouicum Lopez & alios multos eo numero 46. docet autem eâ ſententiâ , in tali dubio ante adhibitam ſufficientem diligentiam poſſe coniugem reddere , non tamen petere debitum ; ſi verò ſufficienti facto examine adhuc 33
dubium

dubium maneat, poſſe etiam petere debitum.

& probat. Ratio huius concluſionis euidenter deducitur ex dictis ſectione præcedenti, poſſeſſionem etiam ſuffragari in alijs materijs à iuſtitiâ diſtinctis; quando dubium eſt, &, debitâ adhibitâ diligentiâ, non poteſt expelli: ergo cùm ille homo ſit in poſſeſſione matrimonij bonâ fide initi, poteſt meritò eâ poſſeſſione fruendo non ſolùm reddere, ſed etiam vti matrimonio; non ſecùs ac qui poſſidens bonâ fide pallium, ſi poſt adhibitam diligentiam ſufficientem nihil deprehendat, poteſt non ſolùm retinere illud, ſed etiam conſumere, aut in quoſcumque alios vſus applicare.

Reſpondet Vaſquez. Huic argumento reſpondent Vaſquez & alij negando paritatem; nam qui in materiâ iuſtitiæ vtitur pallio, non ſe exponit periculo nouam violandi virtutem præter iuſtitiam; quæ ſi in vſu violaretur, etiam in detentione pallij violaretur: ergo cùm licitum ſit bonæ fidei poſſeſſori illud pallium retinere in dubio, etiam erit licitum eo vti; at in matrimonij vſu exponeret ſe quis periculo faciendi contra caſtitatem, ratione cuius non licet ei petere.

Reiicitur Primò. Hæc tamen ſolutio Primò diſplicet, quia ſupponit, poſſeſſionem non fauere in alijs materijs; cuius contrarium iam eſt probatum.

Secundò. Secundò diſplicet, quia etiam qui reddit debitum exponit ſe periculo faciendi contra caſtitatem, & tamen omnes dicunt, licere ei reddere; quia illud periculum compenſatur per ius quod alter habet ex poſſeſſione bonæ fidei: atqui etiam ille ipſe qui dubitat eſt poſſeſſor bonæ fidei poſtquam adhibuit diligentiam ſufficientem, quia iam non tenetur ad aliquid aliud; ergo etiam ea bona fides ſuffragabitur ipſi, vt non cenſeatur peccare contra caſtitatem.

Tertiò. Tertiò, quia haud dubiè etiam in materiâ iuſtitiæ maius periculum eſt in vſu rei quàm in retentione: etenim ipſe Vaſquez fatetur eâ diſp. 66. num. 36. poſſeſſorem dubium ante examen poſſe retinere,
34 non tamen vti; vnde infero, Ergo plus eſt *vti* quàm *retinere*. Adhibito verò examine ait, poſſe & retinere & vti; quod plus eſt; ergo pari ratione licet poſſeſſor dubius de matrimonio ante ſufficiens examen non poſſit niſi reddere, ſi tamen adhibito examine adhuc eſt dubius, iam poterit vti matrimonio, etiam petendo debitum.

Aliorum reſponſio. Secundò alij reſpondent, diſparitatem inter vſum matrimonij & vſum pallij eam eſſe, quòd per vſum pallij non fit damnum irreparabile; etenim ſi conſtiterit dein, illud fuiſſe alienum, poterit poſſeſſor ſoluendo iuſtum pretium ſatisfacere; at ſi quis vtatur alienâ vxore, non poteſt poſteà compenſare illud damnum, quando certò conſtiterit eſſe alienam.

Reiicitur Primò. Sed contra Primò, quia hoc periculum etiam reperitur in redditione debiti; quæ tamen eſt licita: quia illud periculum dubium non æquiualet poſſeſſioni iuſtæ & bonæ fidei præſenti, ergo.

Secundò. Contrà Secundò, quia fortè poſſeſſor bonæ fidei, ſi non factus ſit ditior, non tenetur poſteà quidquam refundere pro re conſumptâ.

Aliorum ſolutio reiecta. Tertiò alij dicunt, Vti re alienâ non eſſe intrinſecè malum, ideóque poſſe ex iuſtâ cauſſâ honeſtari; at, accedere ad non ſuam eſſe intrinſecè malum.
35 Sed contrà, quia etiam reddere non ſuæ eſt intrinſecè malum; eſt enim fornicatio non minùs quàm ſi fiat poſtquam alter petit; & tamen ea redditio fit licita ratione poſſeſſionis.

Quarta reſponſio. Alij denique Quartò dicunt, legem poſſe in dubio transferre dominium rei alienæ in poſſidentem bonâ fide; non poſſe tamen vllam legem humanam dare licentiam accedendi ad non ſuam.

Impugnatur Primò. Sed contrà Primò, quia eadem ratio eſt de redditione debiti, quæ tamen ex poſſeſſione fit licita; ergo etiam petitio fiet licita.

Secundò. Contrà Secundo, quia independenter ab omni lege poſitiuâ in dubio poteſt bonæ fidei poſſeſſor vti re poſt examen ſufficiens adhibitum.

Argumenta duo Sanchez pro concluſione authoris. Secundò principaliter probatur noſtra concluſio à Patre Sanchez; quia qui adhibitâ ſufficienti diligentiâ adhuc eſt dubius, habet ignorantiam inuincibilem: ignorantia enim inuincibilis eſt, quæ per ſufficientem diligentiam vinci non poteſt: atqui habens ignorantiam inuincibilem licitè operatur, ergo. Tertiò, quia duriſſimum eſſet compellere culpæ immunes vt vitam cælibem ducerent; compellerentur autem, ſi ambo eo modo dubitarent.

Sunt inefficacia. Hæc duo argumenta non iudico eſſe vllo modo efficacia: non primum, quia duplex poſſet ignorantia inuincibilis diſtingui pro difficultate præſenti:

Duplex poteſt dari ignorantia inuincibilis. vna, quando ſine vllâ omnino culpâ nihil occurrit operanti de malitiâ, quæ in obiecto reperitur; & hanc dicet Vaſquez & ceteri ſufficere ad operandum licitè: ideò ſi illi coniugi, licet reuerà matrimonium nullum eſſet, nihil penitus de eâ nullitate occurreret, licitè 36
petere & reddere poſſet. Alia ignorantia inuincibilis eſt, quæ licet deponi non poſſit, & ex hoc capite dicatur inuincibilis, ſupponit tamen excitatum expreſſum dubium de malitiâ obiecti amplectendi; & hanc poſſunt facilè aduerſarij dicere non excuſare à peccato:

Dubitans de impedimento eſſentiali ante contractum matrimonium, non poteſt contrahere, etſi maneat ignorans inuincibiliter. & verò ipſe etiam Thomas Sanchez id omnino debet fateri; nam ſi ante contractum matrimonium ambo dubitaſſent de morte prioris vxoris, aut de altero impedimento eſſentiali, & adhibitæ etiam ſufficienti diligentiâ adhuc manerent dubij, eſſet etiam tunc ignorantia illa inuincibilis, eodem planè modo quo in caſu argumenti; & tamen non propterea liceret illis matrimonium tunc contrahere; ergo non omnis ignorantia inuincibilis facit obiectum licitum;

Dubitantem quoque an orauerit non excuſat ignorantia inuincibilis ab oratione. idem planè eſt quando dubito vtrùm orauerim, & adhibito ſufficienti examine maneo ignorans inuincibiliter; non enim propterea poſſum licitè non orare. idem ergo dici poſſet de eis coniugibus.

Secundum argumentum Sanchez vt inefficax reijcitur. Secundum etiam ex eis duobus argumentis facilè reiicitur; nam ſi dubium fuiſſet ante contractum matrimonium, non potuiſſent in omnium ſententiâ contrahere; & tamen etiam tunc 37
eſſent culpæ immunes, & obligarentur ad vitam cælibem quouſque deponeretur dubium; neque id iudicaretur durum: cur ergo idem dici non poterit, etiam poſt matrimonium contractum? Sufficiat ergo pro noſtrâ concluſione primum argumentum.

Obiectio Prima Vaſquez. Contra illam Primò obijcit Vaſquez eum textum Lucij & Innocentij; ſed Lucius, vt dixi, loquitur in caſu, quo malâ fide contraxit ille qui non poteſt deinde petere, ſed ſolùm reddere debitum. Ad Innocentium verò dico, nos in con-

concluſione locutos independenter ab eo textu, ſeu antequam ille eſſet; vnde non obeſt ille nobis.

Secunda. Obijcies Secundò: Non poteſt poſſeſſio ſuffragari in eo caſu matrimonij, quia dubium tunc non eſt iuris, ſed facti; etenim conſtat ex naturâ rei licitum non eſſe accedere ad Mariam; ſeu (vt ſuprà dicebamus agentes quid ſit dubium iuris, quid facti) certa eſt lex quæ dicit, *Non accedas ad Mariam*; dubium autem eſt matrimonium, quo tunc poſſet ille ab eâ lege liberari: legi denique certæ non derogatur per dubium matrimonium ſubſequens: ergo tunc non licebit illi neque petere, neque reddere. *Soluitur.* Reſpondeo, in propoſito caſu etiam eſſe certum contractum illum matrimonialem, qui derogat legi, & ſolùm dubitari, an fuerit validus; ideóque per illum reuocari obligationem legis: ſicut quando conſtat me emiſiſſe votum, & dubitatur, an fuerit validum, ſtandum eſt voto;& tunc certitudo de emiſſione præſcribit tam contra libertatem, quam ego habebam omnino certam, quàm contra dubium de valore quod poſteà ſuboritur: ita in præſenti contra eam legem certam de non accedendo ad Mariam præualet certitudo de contractu matrimoniali, ſeu certitudo de actione, quæ in ſe ſolet eſſe contractus; quia illa lex non erat abſoluta omnino, ſed con-
38 ditionalis, *Niſi fuerit vxor tua:* cumque conſtet certò de contractu re ipſâ poſito, ſeu de conditione matrimonij, & ſolùm dubitetur de eius valore, iam ceſſat lex, & præſcribit ipſum matrimonium; ſicut quando conſtat me feciſſe votum, ſeu protuliſſe verba ſonantia votum, verè præſumor habuiſſe intentionem, etiamſi de illâ dubium aliquod ſit.

Si quis dubitet de contractu ob impedimentum, nec reddere nec petere poteſt debitum. Hinc infero, Si in eo caſu matrimonij dubium eſſet non ſolùm de valore ipſius contractus, ſeu de impedimento illius, ſed abſolutè, vtrùm reuerà vllam actionem externam denotantem contractum habuiſſet, non fore tali homini licitum petere aut etiam reddere, quia in eo caſu nihil penitus haberet, quod ei poſſet ſuffragari contra certam legem non accedendi ad Mariam; eſſet enim tota & adæquata poſſeſſio pro lege.

SVBSECTIO QVARTA.

Altera pars noſtræ ſententiæ.

Adhibito ſufficienti examine, ſi manet dubium, non licet petere, ſed reddere. NIHILOMINVS ſit SECVNDA CONCLVSIO poſt textum illum Innocentij: Probabilius eſt, etiam adhibitâ ſufficienti diligentiâ, ſi tamen dubium adhuc manet, non licere petere, licere verò reddere. Hanc Vaſquez à fortiori tenet, qui ex naturâ rei, & independenter ab illo textu putat non eſſe licitum petere; quod tamen
39 nos præcedenti concluſione efficaciter reiecimus. Eſt etiam hæc ſecunda pars corū omnium

Sanchez & Soto aduerſantur. quos ſuprà pro Patre Vaſquez citauimus. Aduerſatur autem in eâ nobis P. Thomas Sanchez, qui putat illum textum nihil aliud velle, quàm ante ſufficientem diligentiam licere reddere, non verò petere: an autem poſt diligentiam adhibitam liceat etiam petere, cenſet ibi non determinari; quæ expoſitio textus fuerat Dominici Soto; aitque Sanchez, etiamſi iura non diſtinguant inter vnum & alterum caſum poſſeſſionis & carentiæ illius, rationem tamen cogere ad diſtinguendum. Hanc diſtinctionem impugnat Vaſquez ſuprà ex Cordubâ, eò quòd ſi poſſeſſio non ſuffragatur ad petendum ante adhibitam diligentiam, neque etiam ſuffragabitur poſt eam adhibitam; quia ſemper manet dubium. Hæc tamen impugnatio nullius eſt momenti, vt patet in materiâ iuſtitiæ ex ſententiâ eiuſdem Vaſquez: nam poſſeſſio ante examen ſufficiens non ſuffragatur ad vſum, ſuffragatur tamen poſt; iam autem oſtendimus ex naturâ rei eamdem eſſe rationem in vtraque materiâ. Melius ergo reijcitur ab eodem; quia Pontifex ibi docet, Si credulitas eſt ex leui fundamento, deponendam apud Paſtorem; ergo iam ſupponit adhibendam eſſe diligentiam ad depoſitionem dubij, & nec conſilio Paſtoris, nec alio modo potuiſſe deponi; & deinde addit eam prohibitionem. *Benè impugnantur à Vaſquez.* 40

Tertia impugnatio, quâ ibi vtitur Vaſquez, deſumitur ex capite *Dominus.* vbi dicitur, Si adhuc durat dubium, &c. ergo ſupponitur iam præceſſiſſe diligens examen. Verùm hæc ratio non vrget; quia iam dixi ſuprà, illud caput non eſſe ad rem noſtram, cùm in eo agatur contra eos, qui ab initio malâ fide contraxerunt; quibus non ſuffragatur poſſeſſio; ſufficiat ergo ſecunda impugnatio: quam confirmo, quia ſi *Id cōfirmo auctor.* Pontifex noluiſſet illum impedire à petitione debiti niſi ante examen, certè id ipſum ibi expreſſiſſet, ne reſpondendo planè diminutè daret occaſionem ſcrupulis, & laqueos conſcientiæ imponeret; maximè cùm Innocentius fuerit alioqui valdè in iure doctus, & ſciuerit ea omnia diſtinguere, & ſimilibus reſponſionibus ſemper ſoleat dicere, *Adhibeas diligentiam; & ſi ita inueneris, permitte illum; aut è contrario, non permittas illum ad altiores Ordines aſcendere.* Legantur capita tit. de homicidio à 13. 14. 15. 16. & 17. vbi ſemper ponit eam conditionalem, *Si ita eſt*, & *Vt examine*, &c. ergo non poteſt prudenter credi in præſenti voluiſſe obligare ſolùm ante examen, & tamen tam obſcurè & verbis vniuerſalibus reſpondiſſe. Conſtet ergo eum ibi prohibuiſſe petitionem debiti in eo dubio, ideoque iam eam non eſſe in ſimilibus caſibus licitam; & hoc do Patri Vaſquez, etiamſi ex naturâ rei ante talem prohibitionem non dubitem licitam fuiſſe. in quo conuenio cum Patre Sanchez; & ſufficienter ſuprà probatum eſt.

SVBSECTIO QVINTA.

Soluuntur aliquæ obiectiones.

Obiectio ex Pio Quinto. OBIICI poteſt contra hanc ſecundam concluſionem: Definitio Pij Quinti pro Indis Nouæ Hiſpaniæ, quæ ex Veracrutio refertur à Vaſquez & Sanchez ſuprà, in quâ conuerſis ex gentilitate, qui habuerunt multas vxores, permittitur, vt ſi non poſſint inuenire primam, maneant cum vltimâ; ergo iam permittitur vt poſt ſufficientem diligentiam poſſint & reddere & petere, etiam dubio manente. Re- *Solutio.* ſpondeo cum citatis auctoribus, Pium Quintum ad hanc conceſſionem vſum fuiſſe alio principio, 41

pio,

pio, ſcilicet, quoties alter coniugum infidelium non conuertitur ad fidem, aut non vult habitare pacificè cum fideli conuerſo, diſſolui poſſe illud matrimonium. quod definitum eſt in capite *Gaudemus*. de diuortijs. cumque meritò ſupponeretur Indam vxorem, quæ inueniri non poterat, nolle cum marito habitare, nec fieri Chriſtianam, poterat diſſolui primum matrimonium, & dari locus ſecundo cum vltimâ vxore. Imò, ſi hæc ſecunda non vellet conuerti vel habitare pacificè, etiam ſine illâ poſſet manere, & aliam nouam accipere.

Obiectio ex Innocentio Tertio.

Obijci etiam poteſt alius textus Innocentij Tertij in cap. *Ex conqueſtione*. de reſtitutione ſpoliatorum. definit enim ibi Pontifex, eum qui impedimentum prætendens ſe ſeparauit,
42 debere cogi ad cohabitationem & torum, ſi in continenti non adferat probationes; ergo Pontifex ſentit dubium non obſtare, quò minùs poſſit petere & reddere.

Solutio communis.

Reſpondetur communiter, & benè, illam deciſionem eſſe ſolùm pro foro externo; quia Iudex debet præſumere illum fictè prætendere tales excuſationes; per quod in foro conſcientiæ nihil ei conceditur: nam idem Innocentius ſæpè citato cap. *Inquiſitioni*. definit, in foro conſcientiæ, ſi homo ſit certus de impedimento, non poſſe reddere, etiamſi propterea à Iudice excommunicetur, eò quòd non probet ſufficienter in foro externo impedimentum. Secundò reſpondeo, Etiamſi ille obligetur ad torum, non propterea fieri ei licentiam vt petat, ſed vt reddat.

Obiectio Tertia.

Tertiò denique obijci poteſt: Si quis incipiat dubitare vtrùm contraxerit cum ſeruâ, non poterit reddere; quia per hoc confirmaret matrimonium, eſſetque ei valdè graue.

Soluitur ex Vaſquez, alijſq.

Reſpondetur cum Vaſquez, Cordubâ, & alijs, eum tunc, etiamſi reddat, non reualidare matrimonium; quia id facit non ſponte, ſed quaſi ex obligatione ob ius quod alter habet; ideò poteſt reddere, non tamen petere; quia eo ipſo iam voluntariè approbaret matrimonium.

Dubiū nouum circa ſolutionem Sanchez & Vaſquez.

Mihi reſtat adhuc vnus ſcrupulus circa alteram partem; quòd ſcilicet poſſit quis reddere debitum; maximè autem circa ſolutionem Patrum Sanchez & Vaſquez; quæ fuit Couarruuiæ; quòd ſcilicet ratione poſſeſſionis præſentis cenſeatur, qui negaret debitum, exponi pericu-
43 lo grauioris peccati committendi in eâ negatione, quàm reddendo debitum; etiamſi reddendo debitum ſe exponat & periculo incontinentiæ, & etiam iniuſtitiæ contra præcedentem maritum.

Peccatum iniuſtitiæ grauius eſt quàm fornicationis. Peccatum contra vnam virtutem poteſt eſſe grauius altero, quod eſt contra plures virtutes. Negatio debiti non eſt maius peccatum quàm fornicatio & iniuſtitia contra priorem maritum.

Admitto quidem libenter his auctoribus, ceteris paribus, grauius eſſe peccatum iniuſtitiæ quàm fornicationis: admitto item libenter, aliquando vnum peccatum contra ſolam vnam virtutem eſſe poſſe maius alio, quod ſit ſimul contra duas aut tres virtutes: at ego non video, quomodo tam certò poſſit hîc taxari ea grauitas negandi debitum, vt dicatur maius peccatum quàm fornicatio & iniuſtitia contra priorem maritum; nam in vtroque caſu violaretur iuſtitia; in vno quidem poſſeſſio ſuffragatur, in alio verò non: at rogo, vnde conſtat, illum exceſſum in poſſeſſione, cùm de vtroque iure alioquin æquè dubitetur, tantùm eſſe vt adæquet totam grauitatem, quæ ex caſtitatis violatione in vno caſu ſuperadditur? Certè id videtur gratis dici; vt verò res magis appareat, demus, tunc dubium eſſe ratione voti, aut profeſſionis religioſæ; quo caſu reddendo debitum ſe exponit & periculo fornicationis & ſacrilegij contra votum: quòd ſi inſuper dubitaret ſimul de impedimento conſanguinitatis, iam ibi eſſet dubium contra quatuor virtutes: & ſanè cùm religio ſit virtus longè maior quàm iuſtitia, difficulter poterit quis probare, grauius eſſe exponere ſe periculo negandi alteri id quod proprium illius eſt, quàm exponere ſe periculo & iniuſtitiæ (oſtendimus enim hoc etiam eſſe) & fornicationis, & ſacrilegij & inceſtus; ergo tunc temporis non licebit reddere; vel ſi licebit, certè non 44
ideò, quia minori periculo ſe exponat reddendo quàm negando; maximè iuxta ſententiam eorum qui dicunt, peccatum contra virtutem ſuperiorem ſemper eſſe grauius peccato contra inferiorem. Quæ eſt ſententia eiuſdem Vaſquez.

Reſpondetur ad dubium præcedens.

Fortaſſe huic difficultati poterit reſponderi conſequenter ad ea quæ diximus in primâ concluſione, ſcilicet, non ideò licere reddere debitum, quia ſe exponit periculo violandi grauiorem virtutem, quàm ſi illud negaret; diximus enim, etiam ex naturâ rei poſt adhibitum ſufficiens examen licere petere debitum, cùm tamen in non petendo nulli prorſus periculo ſe exponat, petendo autem ſe exponat periculo fornicationis & etiam iniuſtitiæ, ſi dubium ſit ob præcedens matrimonium; ergo ea licentia non deſumitur ex eo capite, quòd ſit quaſi in neceſſitate faciendi contra vnam vel alteram virtutem, ideoque debeat facere id quod eſt contra minorem. Prouenit ergo ea licentia, quia poſſeſſio bonâ fide non ſolùm ſuffragatur in materiâ iuſtitiæ, ſed etiam caſtitatis, voti, &c. vnde diximus ſuperiùs in dubio voti licitum eſſe illud non explere.

Poteſt reddere debitum qui poſt adhibitum examen eſt in poſſeſſione matrimonij.

Abſolutè ergo dicendum, cum hominem, qui, poſt adhibitum debitum examen, eſt in poſſeſſione matrimonij, poſſe reddere debitum, ſiue per hoc alioquin exponatur periculo faciendi aliquid grauius materialiter quàm ſi non redderet, ſiue è contrario minus graue; vt in caſu dubij de valore matrimonij ob votum ſolemne: quia (vt diximus ſuprà) illud periculum non æſtimatur moraliter ob rationes quas dedimus, ad probandum in dubio legis, voti, &c. non obligari hominem voto, lege, præcepto, &c. & 45
licet hæc ratio eodem modo probet illum hominem tunc poſſe petere; quia tamen Pontifex prohibuit petitionem, non verò redditionem, ideò dicimus poſſe eum reddere, non verò petere. Vbi aduerte, me non conſentire vllo modo eis auctoribus, quos Vaſquez & Sanchez citant & meritò reijciunt, quique dicunt, ideò tunc licere reddere, quia Pontifex dat ad id facultatem; non, inquam, his conſentire: nam Eccleſia non habet facultatem vt diſpenſet in præceptis naturalibus; quale eſt accedere ad non ſuam; & licet fortè impedimentum matrimonij tale ſit vt Eccleſia in illo valeat diſpenſare, adhuc non poſſet immediatè cum eo dubitante diſpenſare in eâ petitione debiti: nam eſto diſpenſatum ſit in matrimonij impedimento, adhuc matrimonium non eſt validum, donec alter coniux renouet voluntatem contrahendi, quandoquidem prima voluntas nullius fuit momenti; ergo

Eccleſia non poteſt diſpenſare in præceptis naturalibus.

ergo Pontifex non poteſt dare licentiam, vt licitè tunc reddatur debitum. Ego igitur ſuprà dixi, eam licentiam eſſe ex naturâ rei tam ad reddendum quàm ad petendum, Pontificem verò prohibere petitionem, non verò redditionem: licet enim diſpenſare non poſſit Eccleſia in præceptis naturalibus, poteſt tamen ea, quæ alioquin naturaliter ſunt licita, iuſtas ob cauſas prohibere. Dico ergo eum prohibuiſſe petitionem, non verò redditionem; ad illud enim habuit valdè bonam congruentiam; quia in non petendo nullum erat periculum, nec quidem rei materialiter malè faciendæ; at in non reddendo tum periculum iniuſtitiæ, tum grauis offenſionis & læſionis charitatis ex parte alterius coniugis: qui cum nihil omnino de eo dubio ſciret, nec etiam alteri dicenti teneretur credere, meritò poſſet valdè turbari. Et hanc rationem videtur inſinuare Pontifex dum ait, *Ne aliquid fiat contra leges coniugij*: leges autem illæ maximè in ordine ad mutuum amorem & domus adminiſtrationem, &c. intelliguntur; & licet reddendo etiam ſe exponat periculo rei fortè grauioris in ſe, & materialiter (vt diximus) malæ, ideoque non fiat compenſatio totalis & adæquata in materiali periculo; ſit tamen valdè magna & ſufficiens vt redditionem non prohiberet; imò nouo mandato ad eam obligaret, prohiberet verò petitionem.

46 *Poteſt tamen, quæ naturaliter ſunt licita, prohibere. In dubio matrimonij Eccleſia prohibuit petitionem debiti, non redditionem.*

Quomodo in alijs dubijs ſe gerere debeat maritus.

Illud poſſet hîc inquiri, vtrùm ſi proponat dubium hoc vnus maritus alteri, teneatur ille credere, & debeat etiam tunc ipſe dubitare, & conſequenter, an ampliùs non ſit illi licitum petere. Reſpondeo, eum non teneri ſtare ſolo dicto alterius, niſi rationes ei proponantur, quæ ſufficiant & cogant illum ad dubitandum; ſi autem incipiat ipſe verè dubitare, tunc non poſſe ampliùs petere: vnde neuter iam petere aut reddere poterit, quia, vt ſuprà diximus, ſi vnus petat illicitè, idque alteri conſtat, non tenetur illi reddere.

47 *In dubio impotentiæ poteſt & reddere & petere aliquamdiu.*

Aduertit hîc benè Vaſquez Primò, Si dubium ſit ratione impotentiæ, tunc poſſe & reddere & petere aliquamdiu; nam ſimile impedimentum non poteſt deprehendi niſi ipſo actu; ergo vt deprehendant, detúrne illud, licitum erit vti matrimonio: item, quia aliquando ſolet eſſe impotentia temporalis, non perpetua, & tunc non impedit valorem matrimonij, licitum eſt aliquamdiu in eo caſu permanere, donec eis perfectè conſtet eſſe perpetuam, ſuboriaturque verum dubium.

Quid agendum dubitanti, contracto bonâ fide matrimonio, nondum conſummato.

Secundò aduertit, Si matrimonium ſit contractum bonâ fide, & non conſummatum duobus eis menſibus, quibus licitum eſt negare debitum, non poſſe dubitantem reddere; cùm ad id non teneatur, & aliunde ſit periculum faciendi contra caſtitatem: vtrùm autem, ſi intra duos eos menſes non deponitur dubium, teneatur intrare Religionem, vt alter coniux ſit liber, & poſſit accipere vxorem, dubitat ibi Vaſquez; putat tamen id eſſe nimis graue onus, licet alij omnino aſſirment teneri. Ego non video cur teneatur, quia cùm alter retineat ius petendi, alteri non creatur vlla difficultas per hoc, quòd maneant in matrimonio; quòd verò ipſe ſubeat illud onus, vt non poſſit petere, ſed ſolùm reddere, non poteſt ipſum obligare ad ingrediendum: vt verò vitet illud periculum incontinentiæ, quod incurreret reddendo debitum, non eſt cur teneatur; quia iam dixi, in talibus dubijs ei ſuffragari poſſeſſionem vt non teneatur ſequi tutiorem partem.

Si dubium illud intra duos primos menſes non deponat, non tenetur ingredi Religionem.

48

SECTIO QVINTA.

Alij caſus particulares de dubio iuris & dubio facti deciduntur.

Eos tractat Pater Thomas Sanchez lib. 2. de Matrimonio diſp. 41. à num. 33. breuiter illos perſtringam. Primus eſt, quid ſit dicendum de illo, qui eſt certus ſe vouiſſe, dubitat autem de modo & qualitate quâ vouit: v. g. vouit Religionem; dubitat autem, vtrùm hanc in particulari, an Religionem in communi: de eo item qui vouit, ſe ad nullam feminam acceſſurum; dubitat tamen, an ſolùm per copulam illicitam, an verò etiam per licitam: vouit caſtitatem; dubitat, vtrùm dependenter ab ingreſſu Religionis, an verò abſolutè: item vouit Religionem; dubitat, an vouerit ſe emiſſurum profeſſionem; vtrùm teneatur profiteri. Vaſquez, & qui in dubijs omnibus, exceptâ materiâ iuſtitiæ, tutiorem partem ſequendam cenſent, idem in præſenti dicent; videmur autem etiam nos ex principio ſuprà à nobis tradito ad idem dicendum cogi: votum enim poſſidet tunc, ergo ſtandum pro eo; non aliter, quàm ſi quis ſit certus, ſe protuliſſe verba ſonantia votum, dubitat autem de intentione, tenetur ſtare voto: ergo idem planè in præſenti dicendum erit; quia ſemel ſtatutâ exiſtentiâ voti, idem eſt, dubitare de intentione requiſitâ ac de extenſione illius ad hanc materiam. & confirmari id poteſt ex cap. *Cum dilecti.* de donatio. in quo traditur, debere adhiberi in beneficijs, id eſt in rebus cultui diuino dicatis, interpretationem pleniſſimam: ergo debet votum accipi in ſenſu latiſſimo, id eſt, vt cenſeatur comprehendere quidquid poteſt ad illud reduci. 49

Quid ſit dicendum, ſi vouiſſe, & dubitet de modo, qualitate, &c.

Vaſquez hîc deberet partem tutiorem ſequi.

Opinio tamen contraria, quam Sanchez ibi defendit, videtur probabilior. Primò, quia in dubijs fauendum eſt libertati, quæ videtur euidenter probari cap. *Ex parte.* de cenſibus. cùm enim dubium eſſet, quam menſuram frumenti deberent dare aliqui, qui olim vouerant daturos ſe aliquam in honorem D. Iacobi pro Eccleſiâ Compoſtellanâ, reſpondet Pontifex, Si alij omnes habent vnam certam menſuram, credendi ſunt & hi olim cum ceteris eamdem vouiſſe, & ideò ad eam ſunt cogendi; ſi verò alij inæquales habeant, & vnus det maiorem, alter minorem, non ſunt hi qui dubitant cogendi ad dandam maiorem: additque rationem Pontifex, quia cùm huiuſmodi vota gratuita fuerint ab initio, benigniùs ſunt à viris Eccleſiaſticis exigenda. Hoc autem argumentum etiam habet vim reſpectu Dei, qui non eſt durus exactor.

Soluitur difficultas prædicta ex Sanchez.

Secundò probatur, quia argumentum de toto ad partem bonum eſt; hoc eſt, Sicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis, & minus ad minus: atqui ſi dubitem, an vouerim dare eleemoſynam abſolutè, non te- 50

Probatur ſolutio alia.

neor

neor ad vllam; ergo ſi dubito, an vouerim centum, an verò tantùm quinquaginta, non tenebor ad centum, ſed ad quinquaginta. Denique hîc habet locum ratio, quam ſuprà fecimus, ad probandum, in dubio de voto emiſſo non teneri ad quidquam, quia libertas poſſidet: atqui reſpectu centum etiam libertas poſſidet; quia idem eſt dubitare, an vouerim centum, vel ſolùm quinquaginta, ac dubitare, an nullum votum emiſerim de illis centum: ergo debebit etiam ſuffragari poſſeſſio reſpectu centum perinde ac ſi dubitarem omnino de voto determinato circa centum. Eadem veritas magis conſtabit reſponſione ad rationes in contrarium.

Libertas fauet, ſiue dubitem, an vouerim centum vel quinquaginta, ſiue an nil vouerim.

Ad præcipuam dico, diſparitatem eſſe manifeſtam inter dubium de intentione, & dubium de materiâ. Nam intentio per ſe ſupponitur fuiſſe quando verba proferuntur, vnde quaſi quid per ſe annexum ſupponitur præceſſiſſe; ideò præſumptio ſtat pro intentione. At in materiâ eſt longè alia ratio; nam vouere eleëmoſynam v.g. non habet ex naturâ rei annexam illam ſummam maximam, neque illam per ſe ſupponit, aut vllo modo per ſe denotat; quia veriſſimum eſſe poteſt votum, etiamſi non promiſerit niſi quinquaginta: ergo ex eo quòd extiterit votum eleëmoſynæ, non licet prudenter inferre, maximam materiam fuiſſe determinatam; ergo non ſtat tunc vlla poſſeſſio pro voto centum quà centum: ſicut ex eo, quòd certum ſit, extitiſſe animal in aliquo loco, non poteſt fieri vlla præſumptio, quod illud fuerit homo; quia à ratione genericâ non licet ad particularem determinatè argumentari: at quando ea, ad quæ fit argumentum, communiter ſunt annexa rei, etiamſi aliquando per accidens ſeparentur, benè ex vnâ diſcurritur ad aliam; ſic, licet non ſit omnino euidens, quòd homo ſit ſemper indutus, quia tamen per ſe id habet, rectè infertur, Fuit in tali loco Petrus, viſitauit ſuum amicum, ergo habuit veſtes. Cùm ergo determinata verba promittentia ordinariè per ſe procedant vt informata & veſtita intentione humanâ; quia non ſupponitur homo loqui more pſittacorum; rectè ibi præſumitur pro voto in ordine ad intentionem & valorem; in noſtro verò caſu pro voto reſpectu eius maioris materię nulla eſt præſumptio. Et hæc mihi videtur clariſſima eſſe & adæquatiſſima huius rei explicatio.

Inter dubium de intentione & de materiâ eſt diſparitas.

51

Quando liceat à genere argumentari ad indiuidua.

Ad textum, quem Sanchez citat, reſpondet ipſe, illum intelligendum in cauſſis tantùm teſtamenti; id eſt, ſi dubitatur, vtrùm tantum aut tantum vouerit in cauſſas pias, debere fieri pleniſſimam interpretationem; quia per hoc nihil detrahitur libertati legantis, ſed fauetur eius pietati pleniſſimâ interpretatione adhibitâ. Ego tamen hanc ſolutionem nullo modo probo, quin potiùs iudico eam, ſi alicuius eſt momenti, eodem modo vrgere, caſu quo viuente eo homine fuiſſet dubitatum de extenſione voti: nam etiam tunc faueretur eius pietati, dicendo plus vouiſſe; & æquè proficua eſt animæ eius ea maior extenſio in vitâ, quàm facta poſt mortem in teſtamento, imò multò magis: certum enim eſt, in vitâ illum eſſe magis capacem vtilitatis piæ ex bonis operibus; quoad libertatem item illius non minùs detraheretur quàm in morte; quia ideò in vitâ detraheretur, quòd cogeretur dare eam ſummam, illam à ſe ab alienando. At hoc ipſum patitur in filio herede; nam ſi ſuâ vltimâ voluntate filium conſtituit heredem, & ei legauit omnia bona, fit contra voluntatem illius, dum à filio auferuntur pro ſoluendo teſtamento, non minùs quàm ſi ipſi in propriâ perſonâ fuiſſent ablata pro ſoluendo voto: ergo vel non poteſt poſt mortem fieri ea interpretatio, vel certè in voto etiam fieri debet.

Reſpondet ad textum Sanchez ſuprà citatum.

52 *Reijcitur.*

Meliùs ergo poteſt reſponderi ex textu ipſo, in quo pro eius interpretationis ratione hæc habentur: *Cùm ex tenore inſtrumenti vehementer appareat, quòd hæc fuit mens & intentio donationis.* Vides ergo, rem non ibi fuiſſe dubiam omnino, ſed vehementer probatam intentionem; quid ergo mirum, ſi pro eâ iudicetur? nihil ergo inde contra nos, qui loquimur in caſu dubij; vbi nihil eſt non ſolùm quod vehementer probet plus de vnâ parte quàm de aliâ, ſed nec quod leuiter probet plus.

Melior reſponſio.

53

Secundus caſus eſt, vtrùm qui dubitat, an habeat expletos vnum & viginti annos, &, adhibitâ ſufficienti diligentiâ, non poteſt exire ex eo dubio, teneatur ieiunare: idem eſt de eo qui veſperi dubitat, an ſit audita hora duodecima noctis, vtrùm poſſit comedere carnes, ſi dies ſequens ſit dies abſtinentiæ ſeu ieiunij: item, ſi quis dubitat, an hodie ſit dies feſtus, & teneatur audire Sacrum, aut non laborare. Reſpondeo, in omnibus his & ſimilibus nullam eſſe obligationem. Ratio generalis eſt; quia homo eſt in poſſeſſione ſuæ libertatis; cui non derogatur per dubium ſequens, iuxta dicta in præcedentibus.

Dubitans de annis requiſitis pro ieiunio non tenetur ieiunare: nec abſtinere à carnibus pridie dici abſtinentiæ, dubitans an ſit hora duodecima noctis.

Obijcies, Ergo ſi quis die Iouis de nocte euigilet è ſomno, poterit ſub dubio carnes comedere, quia adhuc eſt in poſſeſſione quòd non ſit dies Veneris; hoc autem videtur manifeſtè falſum; nam ſæpiſſimè homo excitatur longè poſt mediam noctem, putans adhuc duodecimam non eſſe auditam. Reſpondeo negando conſequentiam, quia ſomnus in eâ materiâ vehementer decipit, vt benè obiectio tangit; nos ergo non in eo dubio loquimur, ſed cùm quis ante ſomnum probabiliter adhuc dubitat, ſitne audita duodecima nec ne.

Dicendum prætereà, Si caſus illi è contrario ita ponantur: v. g. dubitat quis, vtrùm expleuerit ſexageſimum annum, & iam ſit liber ab obligatione ieiunandi: item die ieiunij veſperi dubitat, an ſit audita duodecima, & poſſit comedere carnes; quia dies ſequens libera eſt: item dubitat, an expleuerit vigeſimum quartum annum, vt poſſit fieri Sacerdos; vtrùm expleuerit integrum annum Nouitiatus, vt faciat profeſſionem, &c. In his omnibus dicimus, eum teneri ſequi tutiorem partem. Ratio eſt manifeſta, quia ante ſubortum dubium certa erat obligatio; ergo illa iam præſcripſerat; & per dubium exortum non poteſt illa ſufficienter tolli. Dico, fuiſſe certam obligationem, quia certus fuit ille, qui de ſexageſimo anno dubitat, ſe hucuſque obligatum: idem qui dubitat, an ſit audita duodecima; item qui de vigeſimo quarto anno; nam anteà ſe non poſſe certus erat; & lex prohibens fuerat hucuſque in poſſeſſione; ergo per dubium exortum non fit illi ſatis, ergo tenetur tutiorem partem ſequi.

Aliud eſt in ijs caſibus, in quibus dubium non ſuperuenit libertati.

54

Dubitans an ſit hora duodecima noctis & comedens, non poteſt communicare die ſequenti.

Tertius caſus, Si quis veſperi dubitans an ſit audita duodecima comedat, vtrùm poſſit die ſequenti communicare. Negat benè Pater Sanchez ſuprà num. 40. quia tunc nulla poſſeſſio ſtat pro libertate; non enim fuerat anteà in poteſtate communicandi; quin potiùs poſſeſſio eſt ex parte præcepti, quia certum eſt eſſe præceptum de non communicando niſi ſim ieiunus; per dubium autem ieiunium non liberor ab eo præcepto certo.

Aliud dubium circa caſum præcedentem.

Aliud tamen video ego circa eumdem caſum dubium, an ſi quis veſperi, reputans vt omnino certum eſſe ante duodecimam noctis, comedat, poſteà verò manè incipiat dubitare, an poſt mediam noctem comederit, eò quòd videatur ſibi nimis exiguum tempus elapſum à comeſtione vſque ad eam horam, quodque ſufficere non poſſit ad explendas eas ſex aut quinque horas à mediâ nocte ad tempus quo dubium incipit; an, inquam, in tali caſu poſſit communicare. Reſpondeo conſequenter ad doctrinam traditam, omnino poſſe; nam ille fuit in poſſeſſione ieiunij vſque ad dubium ſubortum; per dubium autem nemo extrahitur à poſſeſſione bonæ fidei; hinc conſtat differentia inter iſtum
55 & præcedentem caſum: nam in præcedenti numquam fuit homo in poſſeſſione ieiunij, cùm dum comedit incœperit dubitare, an eſſet poſt duodecimam, & conſequenter an violaret illius diei ieiunium: at in ſecundo caſu incœpit à poſſeſſione ieiunij, & poſteà primò dubitauit.

Replica Prima.

Dices Primò: Non fuit ille in poſſeſſione, quòd poſſet communicare; quia quando comedit, non habebat poſſeſſionem diei ſequentis, quandoquidem non iudicabat adhuc illum aduenisse.

Reſponſio.

Reſpondeo, cùm primùm à cibo ceſſauit, reputans certò eſſe ante mediam noctem, & nihil deinceps comedere voluit, & verò non comedit, eum fuiſſe in poſſeſſione ieiunij; quam etiam die ſequenti continuauit antequam dubium ſuboriretur.

Replica Secunda.

Dices Secundò: Sacramentum eſt in poſſeſſione certâ, quòd ad ipſum non ſit accedendum niſi à ieiuno; ergo per dubium ieiunium non ſit licitus acceſſus: quia certa obligatio Sacramenti non debet per dubium ieiunium ex poſſeſſione deturbari. Confirmo, eò quòd certum eſt præceptum vetans, ne accedam ad Mariam v. g. niſi ſit mea vxor, diximus ſuprà, caſu quo dubitem an ſit vxor, non poſſe accedere, quia certa fuit obligatio non accedendi, incerta verò conditio dans licentiam vt poſſem accedere; ergo cùm hîc ſit etiam incerta conditio ieiunij, quâ ſit mihi poteſtas accedendi ad Eucharistiam, non potero ſub eo dubio accedere, ſtante certo præcepto vetante eum acceſſum.

Soluitur.

Reſpondeo in eo caſu, & Sacramentum eſſe in ſuâ poſſeſſione, & me etiam eſſe in poſſeſſione ieiu-
56 nij, quam Sacramentum non labefactat; ideò poſſe me illâ frui, quia hæc mea ſatisfacit Sacramento, illa verò Sacramenti meæ non aduerſatur.

Ad inſtantiam de dubio matrimonio, potiùs diximus ſuprà ex naturâ rei licere adhibitâ diligentiâ non ſolùm reddere, ſed etiam petere, ſi ante dubium exortum fuit homo in poſſeſſione matrimonij: vnde roboratur potiùs quàm labefactetur præſens deciſio. Quod verò ſpecialiter ex Pontificis ſingulari prohibitione, de quâ eo loco egimus, non liceat ſub dubio petere, ſed ſolùm reddere, non obeſt caſui præſenti: in quo cùm nulla ſit ſpecialis prohibitio, debemus communi regulæ de præſcriptione bonæ fidei circa ieiunium inſiſtere.

Manè abluens os, dubitanſque an aliquot guttas deglutiuerit, poteſt communicare.

Dices, Ergo etiam ille qui manè abluens os dubitat, an aliquot guttas deglutiuerit, poterit ſub eo dubio communicare; quia ipſe antè erat in poſſeſſione, à quâ non debet deturbari per dubium ſubortum. Reſpondeo, conſequenter dicendum omnino poſſe; vt in alijs materiis diximus. Replicabis, Ille non fuit in poſſeſſione, quod poſſet communicare; nam ad id non ſufficit ieiunium vſque ad horam octauam v. g. ſed vſque ad horam communionis; hanc autem poſſeſſionem ille non habuit, eſto habuerit vſque ad horam quâ ſe abluit. Reſpondeo, illum habuiſſe abſolutè poſſeſſionem quòd eſſet ieiunus eo die; ab eâ autem poſſeſſione non debet deturbari per ſubſequentem dubiam comeſtionem; ſi autem manet in poſſeſſione quòd ſit ieiunus, abſolutè poteſt licitè communicare.

Parens poteſt irritare votum filij dubitantis, an id emiſerit ante annos pubertatis.

Quartus caſus: Scit quis ſe emiſiſſe votum, dubitat autem vtrùm ante annos pubertatis; an tunc poſſit illud votum à parente irritari. Reſpondeo, omnino poſſe: nam parens erat in poſſeſſione facultatis irritandi, à quâ non poteſt exturbari per dubium votum. Declaro, reſpectu poteſtatis parentis dubitare, vtrùm votum fuerit emiſſum ante eos annos, an poſt, eſt perinde ac dubitare, an ſit factum aliquid quod patri auferat antiquam poteſtatem: atqui certa antiqua poteſtas non tollitur per nouum dubium ſubortum, ergo.

Obiectio Prima. Soluitur.

Dices in eo caſu: Votum videtur poſſidere, quia eius obligatio eſt certa; dubium autem ſolùm 57
eſt de libertate à voto. Reſpondeo, reſpectu vouentis votum quidē poſſidere, at reſpectu parentis non poſſidere; quia parentis poteſtas erat antiquior; parens enim etiam verum votum poterat relaxare; ergo dum non conſtat certò illud fuiſſe factum poſt pubertatem, ſemper retinet ſuam antiquam poteſtatem.

Obiectio Secunda.

Secundò dices, In contractibus dubium, vtrùm qui contraxit fuerit tempore illius minor, non ſufficit vt poſſit contractum reſcindere, ſed debet poſitiuè probare ſe tunc fuiſſe minorem: ergo etiam in voto non ſufficiet dubium de minoritate, ſed debebit eſſe certitudo.

Soluitur.

Reſpondeo negando conſequentiam, quia (vt dixi paulò antè) ea facultas non eſt ex parte vouentis, ſed ex parte patris, qui poſſidebat; at in contractu, illum poſſe reſcindi eſſet fauor ipſius minoris contrahentis, qui non gaudet tunc vllâ poſſeſſione, è contrario verò aduerſarius ſeu alter cum quo contraxit eſt in poſſeſſione; quia contractus fuit certus, & dubium præcisè circa tempus, ergo.

Sanchez non dat bonam regulam quando faueat libertas, vel non.

Occurrere alij caſus innumeri poſſunt præcedentibus affines, qui tamen ex dictis facilè poſſent decidi: vt verò id faciliùs adhuc præſtes, petes aliquam regulam generalem, quando ſtandum ſit pro libertate, quando verò contra illam. Pater Sanchez dicit pro eo iudicandum, pro quo ſtat præſumptio. Hæc quidem regula bona eſt, non tamen ſatis clara; quia id ipſum

58 in dubium verti poteſt, pro quo ſcilicet ſtet
Clariorem dat auctor. præſumptio. Putarem ergo ſic ſatis clarè poſſe id
explicari, ſi dicamus, Quandocumque dubium
eſt circa actionem, quâ primò quaſi incurrit
quis obligationem, tunc ſtandum pro libertate
hominis; quando verò dubium eſt de eâ re, quâ
ab obligatione priori eximi deberet, aut quâ exi-
re poſſet ex obligatione, tunc ſtandum pro vo-
to, lege & præcepto. ſeu aliter hoc ipſum dico:
Si obligatio eſt dubio antiquior, tenet; ſi per dubium intrat, tenet libertas. Quando obligatio erat antiquior dubio, tunc
ſtandum pro obligatione; quando per dubium
ipſum primò intrat obligatio, tunc ſtandum pro
libertate: ſic qui dubitat an votum fuerit vali-
dum, dubitat, non tam an intret obligationem,
Varijs caſibus id declaratur. quàm vtrùm ab obligatione, quam votum præ-
cedens ſecum attulit, eximatur per illud dubium,
& exeat ex obligatione, quam vota afferunt ſe-
cum; è contrario verò ille qui dubitat, an emiſe-
rit votum, dubitat primò, an intrauerit obliga-
tionem, id eſt, an fecerit id quod affert ſecum
obligationem: item qui dubitat, an ſit audita
hora duodecima noctis, ſi dubitat, quia vult
comedere carnes, quas eâ die non poterat, dubi-
tat, vtrùm eximatur ab obligatione quam habe-
bat, ideò ei non fauet dubium; at verò qui con-
trà dubitat de eadem horâ duodecimâ, quia ti-
met ne ieiunio ſequenti impediatur à carnibus,
quas poterat alioquin hodie comedere, non tam
dubitat, an exeat à præcedenti obligatione, quàm,
an intret de nouo aliquam; ideò ei fauet antiqua
libertas: & eodem modo poteſt præcedens regu-
la ad omnes materias applicari. Conſultò in eâ
non dixi, Quando dubito an obliger, an non; quia
quomodocumque ſit dubium, ſemper eſt an
obliger, ſiue dubium ſit facti, ſiue iuris; ſiue an
ſatisfecerim, ſiue an non. Duplex ergo dubium
diſtingui debet: vnum, an exeam ex præſuppo-
ſitâ obligatione; & hoc non ſuffragatur homini:
alterum, an primò intrauerim obligationem; &
in tali dubio fauet poſſeſſio.

DISPVTATIO VIGESIMASEXTA.

Quomodo in materiâ dubiâ iuſtitiæ ſuffragetur poſſeſſio.

IN omnibus quæ hucuſque diximus de dubio, ſuppoſuimus in materiâ iuſtitiæ meliorem eſſe conditionem poſſidentis; & inde ad alias virtutes argumentati ſumus: oportet verò illud principium diligentiùs examinare, quia non caret ſuâ difficultate.

SECTIO PRIMA.

Referuntur variæ ſententiæ.

1 *Docent aliqui, reſtituendam eſſe rem dubiam.* NON defuerunt qui dixêre, etiam in mate-
riâ iuſtitiæ in dubio hominem teneri re-
ſtituere alteri rem, de quâ dubitat; quia in red-
dendo nullum eſt periculum; in non reddendo
verò poteſt eſſe periculum retinendi rem alie-
nam. Pro quâ ſententiâ refertur Adrianus in 4.
in materiâ de reſtitutione, quæſtione de præ-
Reijciuntur euidenter. ſcriptione, §. *Hoc ſuppoſito*. Ego tamen hanc
ſententiam, ni fallor, euidenter inde reijcio; quia
ex illâ ſequeretur proceſſus quidam in infini-
tum reſtitutionis: nam ſi dubium eſt æquale, &
ego teneor reddere pallium alteri; ergo ille alter
non poterit illud retinere, ſed debebit ob eam-
dem rationem mihi illud reſtituere, & rurſus
ego illi, & ſic in infinitum. quod abſurdiſſimum
eſt. Sequelam verò probo, quia cùm alter non
habeat ius maius quàm ego, ſed potiùs quodam-
modò minus; eſt enim æquè dubius ac ego, &
caret poſſeſſione; ergo non magis poterit eam
rem retinere quàm ego. Reſpondebit quis; Po-
teſt ſaltem ex vi meæ donationis illud tutò reti-
nere. Sed contrà, quia illa ex parte meâ non eſt
donatio liberalis, ſed eo præciſè titulo, quia cen-
ſeo me in conſcientiâ non poſſe illam rem reti-
nere, vnde per donationem non volo illi tranſ-
ferre nouum titulum, quem anteà non habuerit:
ergo ille qui agnoſcit ſe anteà non habuiſſe plus
quàm me, non poterit eam retinere magis quàm
ego. Dices Secundò; Poterunt tunc diuidere.
Sed contrà, quia hoc iam ſpectat ad aliam ſen-
tentiam; de quâ ſtatim; & ad hoc non fuiſſet ne-
ceſſarium illi totam rem reſtituere à principio,
ſed ſuffeciſſet dare illi mediam partem.

Sit ergo ſecunda ſententia Dominici Soto *Soto ait, rem diuidendam eſſe inter me & illum cuius dubito an ſit.*
lib. 4. de Iuſtitiâ quæſt. 5. artic. vlt. qui ait, Si
adhibitâ diligentiâ non poſſum magis mihi per-
ſuadere eſſe meam quàm alterius, debere me il-
lam diuidere, & mediam partem mihi retinere;
mediam dare illi, de quo dubito, an ſit illius:
quòd ſi non ſit determinata & certa perſona, ſed 2
in communi dubito an ſit aliena, tunc eam me-
diam partem pauperibus largiendam. Ratio hu-
ius videtur eſſe, quia in æquali iure æqualis de-
bet eſſe diuiſio rei. Verùm neque hæc ſententia *Reijcitur.*
ſuſtineri poteſt; retorquendo enim ipſius argu-
mentum reijcitur: nam ex terminis videtur no-
tum, melioris eſſe conditionis illum qui poſſi-
det; in dubio enim iuris pares ambo ſunt, ſupe-
rat autem in titulo poſſeſſionis, qui magni eſt
momenti; ergo ſimpliciter eſt melioris iuris; ergo
non poteſt obligari ad diuiſionem æqualem. Si
adhuc diceret hæc ſententia, maiorem partem
poſſe pro ſe retinere ob maius ius ratione poſ-
ſeſſionis; ob dubium tamen aliquid alteri debere
dare, videretur habere maiorem probabilita-
tem; at æqualem diſtributionem eſſe faciendam,
penitus eſt improbabile.

Sit ergo tertia aliquorum ſententia, qui di- *Alij docent, poſſe quem retinere rem dubiam, ſed nō illâ vti, aut eam alienare.*
cunt, tunc poſſeſſorem bonæ fidei dubium de
iure poſſe retinere rem apud ſe, non tamen illâ
vti, aut eam alienare. Ita Corduba lib. 3. quæſt. 8.
ad primam rationem. Et probari id poteſt, quia
in retentione nulla fit alteri iniuria; nec ipſe do-
minus, ſi poſteà alius eſſe deprehenderetur, poſ-
ſet iuſtè conqueri, quia per hoc nullum dam-
num paſſus eſt, imò magnam vtilitatem, quod
fuiſſet hoc modo res ſeruata, quamdiu non ſcie-
batur illum eſſe verum dominum. Et quidem 3
hæc ratio ſufficienter probat, non ſolùm poſſe
illum

illum licitè retinere rem, poſtquam, adhibito ſufficienti examine, non potuit certò deprehendere, quis eſſet verus dominus, ſed etiam ante examen ipſum, & dum hoc fiebat; quia id ipſum meritò debuit eſſe gratum domino proprio, quicumque ille eſſet. Hæc pars ſententiæ Cordubæ omnino placet, eſtque valdè communis inter Doctores, vt ſtatim dicemus. Secunda verò ſic ſuadetur; nam ſi conſumat rem illam, exponit ſe periculo, quod, deprehenſo poſteà vero domino, non poſſit illi res propria reſtitui; ergo non eſt licitum eam alienare, aut eâ vti vel conſumere.

Prima pars ſententiæ Cordubæ admittitur.

SECTIO SECVNDA.

Concluſio noſtra.

Concluſio contra ſecundam partem ſententiæ Cordubæ.

Hæc tamen ſecunda pars non videtur vllo modo vera, ideò CONCLVSIO ſit: Non ſolùm poteſt poſt adhibitam diligentiam ſufficientem bonæ fidei poſſeſſor dubius de vero dominio illam retinere, vt dicit prima pars ſententiæ Cordubæ, ſed etiam eâ vti, conſumere, alienare, &c. eo tamen animo, vt ſi poſteà deprehendatur certus dominus, paratus ſit illi valorem illius reddere. Ita docet Vaſquez ſuprà cap. 7. & P. Sanchez ſuprà à num. 21. vbi pro eâ concluſione valdè multos auctores refert, qui apud ipſum videri poſſunt. Addit ibi vnam limitationem huius concluſionis, vt ſcilicet, ſi velit vendere rem, teneatur emptori dicere illud dubium, alioquin fraudulenter ageret cum illo; quia ob dubium eſt ea res minori æſtimatione digna: tum etiam ipſi domino vero, de quo dubitatur, iniuriam faceret, quia poſteà longè difficilius eſſet eam recipere: hæc autem monitio tunc præciſè (inquit) videtur neceſſaria, quando eſt aliqua probabilitas, cum tempore poſſe
4 verum dominum reperiri; at ſi res planè ſit deſperata, tunc non eſſe neceſſariam eam monitionem.

Fauet Vaſquez & Sanchez.

Probatur concluſio.

Hæc ſententia, quæ hoc tempore communis eſt, benè probatur ratione paulò antè inſinuatâ, quòd ſcilicet, quando in puncto dubij ambo ſunt æquales, ille qui ſimul habet poſſeſſionem eſt ex hoc capite longè ſuperior; ergo habet meliorem conditionem; ergo ei debet adſcribi res: quia quando inter duos litigantes vnus habet maius ius altero, eo ipſo debet ipſi res tota adiudicari. Atqui ſi non daretur illi poteſtas vtendi re illâ, non ei adiudicaretur; ſolùm enim eſſet per modum cuſtodis illius; ergo debet habere ius in vſus. Confirmatur, quia non poteſt hîc præſumi rationabiliter inuitus dominus eius rei; nam ſi poſſeſſor eſt paratus deprehenſâ veritate reddere valorem illius, non poteſt ampliùs optare: nam in dubio æquali non poteſt prætendere, vt ſibi præ altero poſſidente detur. Deinde, etiamſi res ea conſumatur vſu, non proptereà nocetur vero domino: tum quia fortè etiam magnâ ex parte deſtrueretur, ſi abſcondita ſeruaretur, & periret inutiliter; tum quia alter eſt paratus reddere valorem illius, ergo.

Confirmatur.

Quid agendum ſit poſſeſſori malæ fidei.

Iam verò antequam obiectiones contrariæ ſoluantur, dicendum aliquid eſt de poſſeſſore malæ fidei; qui tamen dubitat quis ſit verus do-
5 minus rei. Circa quem Primò videtur ex dictis certum, ſi ille rem violenter abſtulit à bonæ fidei poſſeſſore, teneri eam ex integro illi reſtituere; quia cùm oſtenderimus, bonæ fidei poſſeſſorem in dubijs habere ſimpliciter ius in rem illam; certè ſi eam ipſi quis auferat violenter, ſiue ille ſit is, de quo eſt dubium, vtrùm ad ipſum ea pertineat, ſiue alius, debebit eam ex integro reſtituere.

SECVNDÒ DICO: Si quis dubitat, vtrùm ad ſe an ad alterum res pertineat, & eam extra poſſeſſorem inueniat, tenebitur ad mediam partem; quia in eo caſu media pars ad ipſum, media ad alterum ſpectat.

Accipienti rem dubiâ fide non fauet poſſeſſio. Eſt communis.

DICO TERTIO: Si rem illam emit, aut dono accepit dubiâ fide, quia dubitat, vtrùm vendens aut donans eſſet verus illius dominus, non ſuffragatur ei poſſeſſio; quia non incepit bonâ fide. & ita communiter tradunt Doctores, vt videre eſt apud Sanchez ſuprà num. 24. Medinam lib. 1. Summæ cap. 14. §. 22. Eſt autem circa hoc difficultas duplex: vna, an teneatur totam illam rem reſtituere: ſecunda, cui ſit facienda ea reſtitutio. Ad primam dicendum, non teneri ad totam illam reſtituendam, etiamſi dono eam acceperit. Ratio eſt manifeſta; nam ſupponimus non conſtare de poſſeſſore certo bonæ fidei; ſi enim id eſſet, haberet tunc locum quod paulò antè diximus, ſcilicet illi reſtituendam eam rem ex integro: ſi ergo non conſtat de poſſeſſore, manet æquale ius ad eam, tum in eo à quo illam accepit, quia de illo etiam dubitatur, vtrùm ſit dominus; tum in altero vel determi-
nato vel incerto (de quo paulò pòſt) qui etiam 6
ſub dubio cenſetur dominus eius rei: ergo cùm vnus ex illis, vendens ſcilicet, tranſtulerit ſuum ius in emptorem aut donatarium, iam eo ipſo emptor aut donatarius eſt vnus ex his, ad quos ſub dubio pertinet illa res: ergo cùm poſſeſſio neutri faueat, ſi dubium ſit æquale, debebit res diuidi inter poſſidentem & alterum de quo dubitatur.

Non tamen tenetur totam reſtituere.

Mediam partem debet dare perſonæ ad quam putatur ſpectare, ſi nota eſt, ſi ignota, pauperibus.

Hinc reſpondetur ſecundæ quæſtioni; dico enim: Si nota eſt perſona altera, ad quam creditur pertinere, tunc illi danda eſt ea media pars; ſi verò eſt perſona incerta, tunc danda erit pauperibus; ſi verò rem eam emit, & quidem iuſto pretio à dubio domino, difficiliùs poterit dari regula certa, quantum teneatur; nam ſi dicamus debere dare mediam partem, tunc conſtabit illi mediâ parte pretij plus quàm valeat; quod eſt durum; aliunde autem non proptereà debet defraudari ſuâ parte alter dominus, de quo eſt dubium. Reſpondeo, omnino debere etiam tunc mediam partem ei dubio domino dare: quod verò inde detrimentum aliquod patiatur ſibi imputet, qui ſtultè emit à dubio domino dando æquale pretium; videat tamen ipſe poſteà, vtrùm poſſit à venditore recuperare eam partem: quòd ſi vendita fuerit mediâ ex parte viliori pretio, iam res non habebit difficultatem; quia tunc ſoluendo alteram mediam partem dubio domino, ſoluet æquale pretium; & ita habebit eam iuſto titulo.

Etiam cum damno ſuo.

7 Aduertendum tamen, ſemper talem debere eſſe paratum vt comparente certo domino eam totam illi reſtituat, ſiue poſſit à vendente pretium recipere, ſiue non; huic enim diſcrimini ſe expoſuit, dum dubiâ fide emit. Duæ tamen ſunt adhibendæ limitationes: vna, ſi emit ab eo, qui licet

Dubius poſſeſſor ſemper debet eſſe paratus rem vero domino reddere, ſi compareat.

Digitized by Google

Qui rem emit à poſſeſſore bonæ fidei non peccauit emendo.

licet eſſet dubius dominus, erat tamen bonæ fidei poſſeſſor; tunc enim emendo non peccauit, nec poſteà tenebitur quidquam dare, niſi comparente certo domino; tunc enim etiam bonæ fidei poſſeſſor tenetor reſtituere; debebit autem tunc temporis venditor refundere pretium emptori, & emptor rem vero domino.

Neque peccat qui emit à dubio domino, animo quærendi verum.

Secunda limitatio eſt, niſi quis emat à fure aut à dubio domino, animo tamen quærendi verum dominum, eique reſtituendi rem illam; tunc enim non peccat, quia fideliter agit cauſſam domini, & eo compatente tenebitur illi rem reſtituere; addit tamen Sanchez deducto pretio, quo eam emit; cùm enim vtiliter egerit rem domini, oon debet damnari amiſſione pretii.

Quomodo intelligẽdus ſit Sanchez, docens emptori à vero domino pretium eſſe refundendum.

Ego hanc doctrinam declaratione iudico indigere; nam ſi rem emit iuſto & æquali pretio, certè tunc non agit vtiliter cauſſam domini, ſi non cogitat eam reſtituere, niſi deducto pretio; nihil enim per hoc lucraretur dominus, cùm rem propriam ſuam iuſto planè pretio emere cogeretur, niſi fortè cogitaret dominum ita eſſe illi rei addictum, vt libenter eam ſummam pecuniæ vellet amittere, ne tali re careret. Crediderim ego in eo caſu ſtultam fuiſſe talem emptionem, &, per ſe loquendo, illum teneri rem reſtituere, pretium verò deducere non poſſe, niſi ex congruentiâ fortè mediam partem; ſi autem

8 (vt frequenter contingit) à fure vili valdè pretio illam rem emit eo animo, vt domino reſtitueret, tunc habet locum doctrina Patris Sanchez de deductione pretij, maximè quando res alioquin perijſſet omnino apud latronem, & ad manus domini numquam redijſſet: non enim poteſt tunc dominus eſſe inuitus rationabiliter in eâ deductione pretij, quando rem omnino iam deſperatam ille, qui ad id non tenebatur, vili pretio redemit; ergo debebit re acceptâ illi pretium refundere. Quòd ſi poſteà non deprehendatur verus dominus, tunc valorem illius rei vltra id, quod pro ipsâ expoſuit, debebit in pios vſus conuertere. Dico *vltra id quod inſumpſit*, quia licitum eſt, vt ex præcedentibus conſtat, pretium deducere. Sed iam ad ſoluenda argumenta contra præcipuam huius ſectionis reſolutionem redeamus.

SECTIO TERTIA.

Soluuntur obiectiones contra dicta de dubio domino poſſeſſore bonæ fidei.

Obiectio Prima. An tota res in dubio relinquenda ſit bonæ fidei poſſeſſori.

PRIMA ſit: Non videtur tota res in dubio relinquenda bonæ fidei poſſeſſori; ſatis enim eſt ſi detur illi maior pars; nam ratio poſſeſſionis auget quidem ius in poſſidente, non verò omnino tollit in altero: ſi enim alter habet aliquod ius, cur non debet ratione illius aliquid, eſto minus, ei concedi? Reſpondeo, quia qui habet ius

9 maius, ſimpliciter præualet, & conſequenter ſimpliciter victoria in lite ſtat ex parte ipſius, ideò res tota debet ei concedi: cùm enim ſupponatur illam rem vnius tantùm ex integro debere eſſe, ratio dictat, vt illi ex integro donetur qui maius ius habet.

Obiectio Secunda.

Secundò dices, Talis ſe exponit manifeſto periculo peccati; nam rem alienam conſumere inuito domino peccatum eſt; at hic ſe exponit huic periculo; ergo exponit ſe periculo peccati; hoc autem intrinſecè eſt malum; ergo non licet in tali dubio vti eâ re. Quòd ſi dicas, ratione poſſeſſionis deponi illud dubium; Contrà, quia adhuc poſt poſſeſſionem eſt dubium, an ſit ipſius ea res; ergo adhuc ſe exponit periculo peccandi. Confirmatur, quia ſtante illo dubio ſpeculatiuo vniuerſali, quòd ſcilicet ea res ſit aliena, non poteſt habere iudicium certum quòd non peccet; hoc autem iudicium diximus ſuprà neceſſarium eſſe ad non peccandum, ergo. Porrò illud eſſe non poſſe tunc temporis patet; quia quando antecedens eſt dubium, oportet vt conſequens inde illatum dubium ſit; ergo ex hoc antecedente dubio, *Iſta res eſt mea*, neceſſariò ſequitur conſequens dubium; *Ergo dubium eſt, an vtar re meâ an alienâ inuito domino*: atqui alienâ re vti inuito domino eſt peccatum; ergo ſemper eſt dubium, an faciat peccatum; ergo ſemper peccat.

Soluitur.

Facilè huic argumento reſpondeo. Et Primò, commune illud eſt ad materias aliarum virtutum, de quibus in præcedentibus; imò ſi habet aliquam vim, etiam eam habebit, caſu quo homo ſequeretur probabiliorem opinionem, dummodò non eſſet certa; nam etiam tunc exponeret ſe periculo faciendi id quod re ipsâ malum eſt. Secundò abſolutè reſpondeo & argumento & confirmationi, tunc ſe non exponere periculo peccandi, ſed ſolùm faciendi rem, quæ poteſt eſſe materialiter in ſe mala: ſicut qui ſe exponit periculo patiendi in ſomnis pollutionem; ſuppono talem non illam procurare neque intendere; non ſe exponit periculo peccandi, ſed faciendi rem, quæ materialiter eſt mala. 10

An periculo peccandi ſe exponat bonæ fidei poſſeſſor rem alienam conſumens.

Non omnis re alienâ vtens inuito domino facit iniuſtitiam formalem.

Ad argumentum ergo in formâ reſpondeo, Omnis qui vtitur re alienâ inuito domino facit iniuſtitiam, ſeu peccat contra iuſtitiam; nego maiorem vniuerſaliter: etenim ille qui bonâ fide putans eſſe ſuam vtitur, non eſt iniuſtus formaliter, neque vllo modo peccat. Idem dico in alijs materijs, vbi adhuc res videtur eſſe difficilior. *Accedere ad non ſuam eſt peccare; ergo qui dubitat, an accedat ad non ſuam, dubitat, vtrùm peccet; ergo peccat*; quia facere aliquid dubitando vtrùm ſit peccatum, peccatum eſt. Ad hoc argumentum reſpondeo maiorem eſſe falſam: nam qui bonâ fide omnino putat eſſe ſuam, non peccat; & tamen verè accedit ad non ſuam; debet ergo illa propoſitio, vt ſit vera, ſic poni; *Accedere ad non ſuam iudicatam vt talem, ſeu non iudicatam prudenter ſuam, eſt peccatum*; concedo maiorem; at tunc minor eſt falſa, ſcilicet, *Sed qui ſpeculatiuè dubitat, vtrùm ſit ſua, & poſſeſſione bonæ fidei fretus accedit ad Mariam, iudicat illam non ſuam, aut caret prudenti iudicio quòd ſit ſua, aut dubitat ſe habere prudens iudicium quod ſit ſua*; nego minorem; nam ratione poſſeſſionis meritò & prudenter poteſt iudicare, eſſe ſuam hîc & nunc, quidquid ſit de dubio ſpeculatiuo; & hinc apparet, conſequentiam illam primam, *Ergo dubitat ſe peccare*, nullam eſſe. 11

Vbi aduerto, à Patre Sanchez aliter reſponderi argumento, ſcilicet, poſſe aliquando ex antecedenti dubio inferri conſequens certum. Si enim eminùs video hominem, & dubito, vtrùm

verum

Digitized by Google

verum hominem videam, infertur tamen conſequens certum, Video hominem, ergo video ens. quod vltimum certum eſt. *Reſponſio Patris Sanchez reijcitur.* Hæc tamen reſponſio non ſatisfacit, quia in terminis repugnat, vt ex vi formæ certius ſit conſequens quàm præmiſſæ. de quo fuſiùs egi & in Logicâ diſput. 16. & 1. Tom. in primam partem diſp. 1. neque inſtantia allata aliquid probat; nam τὸ *ergo video ens* non infertur ex eo antecedente, Video hominem, ſed quia ibi ſubintelligitur, video hominem aut aliud animal, vel aliam ſubſtantiam; quæ eſt propoſitio certa; vnde rectè ex illâ infertur; Ergo video ens: at ſi dubium eſſet, vtrùm planè quidquam viderem, non poſſet inferri certum conſequens, *Ergo video ens:* hac ergo ſolutione omiſsâ, ex dictis à nobis conſtat, quale antecedens certum ponatur, vt poſſet certò inferri, *Ergo non pecco hic & nunc.* Cui difficultati in ſimili reſpondi, agens, vtrùm liceat ſequi probabilem opinionem minùs tutam: quæ enim ibi dixi facilè huc applicari poſſunt.

12 *Obiectio Tertia.* Tertiò dices, Si quis repentè apparentem crucifixum adoret ſine maiori examine, peccat; quia ſe exponit periculo idololatriæ, eâ præcisè ratione, quia dubium eſt, vtrùm ille ſit verus Chriſtus Dominus; ergo in dubio ſequi partem minùs tutam peccatum eſt; quia ſe exponit periculo faciendi rem malam. *Retorquetur contra aduerſarios.* Hoc argumentum ego Primò retorqueo contra eius auctores; nam etiam in dicto caſu exponit ſe periculo negandi vero Chriſto adorationem ei debitam; & ex hoc capite fortè diceret aliquis, minùs eſſe tutum negare adorationem quàm eam præſtare; nam quodammodò grauius eſt, nolle Deum adorare, quàm adorare ſimul cum illo aliquid aliud, maximè, quando id quod adoratur, in tantum præcisè adoratur, in quantum creditur eſſe ipſe Deus: & ſanè inter homines minus malum eſt exhibere ei (quem ſub dubio puto eſſe Ferdinandum Imperatorem) reuerentiam, quàm eidem eam negare etiam ſub dubio. Alia ergo aſſignanda eſt in hoc caſu ratio quàm quæ à dubio præcisè deſumitur. *Reſpondet P. Sanchez.* P. Sanchez reſpondet, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam; nam in eo caſu nemo eſt in poſſeſſione; hoc eſt, Chriſtus non eſt in poſſeſſione, quòd ſimiles apparitiones fiant ab ipſo; nec homo eſt in poſſeſſione adorandi: & aliunde eſt periculum idololatriæ: at in noſtro caſu vnus eſt in poſſeſſione. Hæc quoad conſequentiam negandam eſt ſufficiens ſolutio; aſt patitur tamen difficultatem paulò antè tactam, quòd etiam in non adorando ſit periculum.

13 Fortè dices, hoc ſecundum periculum nullum eſſe; nam omittere adorationem, etiam quando tranſeo iuxta verum crucifixum, non eſt per ſe peccatum; ergo quòd ſe exponat huic periculo nullius erit momenti; graue autem eſt, ſe exponere periculo idololatriæ. Adhuc tamen non ſatisfacit; nam qui ideò adorat hunc hominem quia putat eſſe Ferdinandum Imperatorem, etiamſi fortè non ſit ille, non facit Imperatori propriè vllam iniuriam; imò videtur inde pluris illum æſtimare; quandoquidem eo præcisè, quòd hanc perſonam vel ſolùm ſub dubio reputatam Imperatorem illam reueretur: maior enim reuerentia eſt quæ exhibetur ob dubiam reputationem quàm ob certam; ſicut maius odium denotaret in Petro, ſi tertiam perſonam, ſolùm ex dubio quòd eſſet hoſtis, ſtatim occideret, quàm ſi non niſi agnitum vt talem eum occideret. Quidquid verò de eo maiori aut minori exceſſu ſit, ad rem noſtram. *Reſpondetur abſolutè.* Reſpondeo, Chriſtum in eo caſu eſſe in poſſeſſione, vt ſic dicam, non faciendi ea miracula: non enim ea facit ſine vrgenti cauſsâ & magnâ vtilitate; diabolus autem ſæpè ad decipiendum fingit tales apparitiones: vnde niſi poſitiuè de vrgenti cauſsâ & vtilitate conſtet, præſumptio eſt quaſi certa quòd diabolus ille ſit; ideò ei tunc neganda eſt adoratio: in caſu verò noſtræ concluſionis è contrario contingit; nam præſumptio ſtat, vt diximus, pro poſſidente ratione eius potioris tituli, ergo.

Vltimò obijcies: Prælato præcipienti, vt detegat crimen fratris, non tenetur ſubditus obedire, quando dubitat, vtrùm id iure præcipiat; & tamen Prælatus eſt in poſſeſſione mandandi; ergo poſſeſſio non ſuffragatur in caſibus dubijs. 14 *Obiectio vltima.* *Reſpondet benè Sanchez.* Reſpondet optimè Pater Sanchez, tunc temporis etiam alterum, de cuius crimine agitur, eſſe in poſſeſſione ſuæ bonæ famæ & honoris; à quâ non debet exturbari per dubium titulum Prælati. Certant ergo in eo caſu duæ poſſeſſiones inter ſe: debet ergo ea præualere quæ maioris eſt momenti, & abſolutè maior; ea autem cenſetur poſſeſſio bonæ famæ, quia ex naturâ rei oritur; titulus autem imperandi eſt poſitiuus: deinde ſi detegatur crimen, fama in perpetuum periclitabitur; ergo periculum eſt grauius; quod autem ſemel non obediatur ob illud periculum, non eſt tanti momenti. Confirmatur: Totum ius, quod Prælatus eâ occaſione habere poteſt, deſumitur ex ceſſione ipſius ſubditi, dum ſe illi per obedientiam ſubiecit; atqui non cenſetur ſe ſubieciſſe, vt in eo dubio patiatur eius fama; ergo tunc Prælatus non habet ius imperandi.

SECTIO QVARTA.

Aliqui caſus circa dubium in materiâ iuſtitiæ.

SVBSECTIO PRIMA.

Tres priores declarantur.

Quid dubio poſſeſſori agendum, ſi non inquirat verum dominum. QVÆRIMVS Primò, quid ſi poſſeſſor dubius negligat adhibere diligentiam ſufficientem, ex quâ putabat probabiliter ſe deprehenſurum verum dominum, tenebiturne tunc alteri rem dare, an adhuc poterit retinere? iam enim non videtur poſſeſſor bonæ fidei, cùm culpabiliter examen neglexerit. 15 Reſpondeo Primò, illum non teneri ad totam rem à ſe alienandam. Ratio eſt manifeſta, quia ſicut potuit contingere, vt per illam diligentiam deprehenſus fuiſſet alius verus dominus; ita potuit fieri, vt ipſemet deprehenſus eſſet vt certus dominus: ergo tunc ob neglectum examen non tenetur ex integro alteri, ſed ſummùm ad mediam partem. Ideò reſpondeo Secundò, eum teneri ad aliquid alteri dandum plus minúſve, prout fuerit negligentia & ſpes inueniendi verum dominum: aliquando enim hæc ſpes ita eſt exigua, & omiſſio diligentiæ tam parum culpabilis, vt arbitrio prudentis vix mereatur in aliquo mulctari.

Reſpon-

Reſpondeo Tertiò. Si poſt omiſſam diligentiam appareat rem eſſe alienam,& conſtet id detegendum fuiſſe per eam diligentiam , tunc ab eo tempore,quo omiſit, tenebitur etiam fructus reddere;quia ab eo tempore non fuit bonæ fidei poſſeſſor ; ergo non potuit ſuos facere fructus illos rei alienæ , quam etiam ex integro reddere debebit.

Quid faciendum, ſi neuter eorum, de quibus dubitabat, poſſideat.

Secundus caſus, quid ſi neuter ex illis de quibus dubitatur poſſideat. Reſpondeo, diuidendam eſſe rem inter eos;vel ſi diuidi nequit,ſortiri poſſunt de câ;quòd ſi id noluerint, debebit res æſtimari,& vna vni dari,qui teneatur alteri competitori mediam partem valoris ſoluere;ſic enim fiet æqua diuiſio moraliter loquendo; cui autem ſit res danda, ſi dubium ſit æquale , non poteſt determinari, niſi vel ipſi inter ſe conueniant, vel
16 ſortiantur , vel certè Iudex determinet . Hinc colliges, haud ita benè docuiſſe Petrum de Ledeſma de Matrimonio quæſt. 45. art.1. dub. 2. in æquali dubio poſſe Iudicem applicare eam rem cui voluerit ex integro, ſi indiuiſibilis ſit: colliges, ioquam, malè docuiſſe; nam manifeſta iniuria eſſet, ſtante æqoali iure,vni totum, alteri nihil dare,pro ſolâ voluntate Iudicis : nec enim Iudex habet poteſtatem dandi aot auferendi res pro libitu, ſed præciſè quatenus declarat id quod iuſtitia ipſa petit , ſeu quatenos agnoſcit, quis habeat ius in rem,quis verò non.

Ledeſma malè docuit, in æquali dubio Iudicem poſſe rem applicare cui voluerit.

Dices: Si ſunt duo æquè digni eodem beneficio , poteſt Capitulum aut Epiſcopus eligere quem voluerit;ergo & Iudex in pari dubio. Nego conſequentiam, quia in caſu beneficij nemo habet ius ad illud , ſed ſolam capacitatem illud recipiendi; tunc autem meritò poteſt Epiſcopus ei cui velit gratiam facere : at in noſtro caſu res tota debet ex iure decidi . Secundò reſpondeo inde negando conſequentiam; nam beneficium Eccleſiaſticum,vel dignitas illa non eſt diuiſibilis nec in ſe , nec in pretio ; ſed neceſſariò debet vni ſoli tota tribui ex inſtituentis voluntate. Quid ergo mirum, ſi ſtante æquali capacitate vtrioſque concertatoris, licitum ſit electori determinare quem vult ? At in noſtro caſo cùm res illa ſaltem ratione pretij poſſit æqualiter diſtribui , tenebitur id Iudex facere , oiſi ipſi litigantes aliter rem inter ſe componaot.

Quomodo diuidenda hereditas, ſi dubitetur, an filij ſint illegitimi, an ſpurij.

Tertius caſus eſt, quid ſit faciendum circa diuiſionem hereditatis, quaodo dubitatur, an filij ſint illegiomi, an ſpurij. Aduerte, ſpurios nunc vocari, qui ſunt ex patre aut matre coniugaois, vel ſolemni voto caſtitatis aut religioſâ profeſſione impeditis;illegitimos verò,qui præciſè oon ſunt è legitimo matrimonio; quos aliqui vocant naturales. Commonis in hac re ſententia docet, in dubijs ſemper eſſe in fauorem filij iudicandum : vnde ſi dubitatur præciſè, vtrùm ſit legitimus an illegitimus ſeu naturalis, debere credi legitimum; ſi verò dubitatur, vtrùm illegitimus
17 præciſè,an verò etiam ſpurius, non iudicandum eſſe ſpurium,ſed illegitimum præciſè. Ita docet Couarruuias 2. parte de Matrimonio cap.8.§.3. Siluester ver. *Filius*. quæſt.12. Angelus ver. *Filius*. num. 16. Vaſquez ſuprà cap.8. eſtque iure ciuili in multis legibus res definita. Ratio eſt, quia in dubijs ſemper præſumitur id quod honeſtius eſt, aut quod minùs eſt iohoneſtum, & fauet principium illud generale in 6. de regulis ioris, *Cumque ſunt obſcura iura partium, fauendum eſt potiùs reo quàm actori*. Quam regulam Pater Vaſquez meritò ait num. 45. ooo ſolùm in foro ciuili, ſed iure naturali ſeruandam eſſe; quia ratio ipſa dictat, neminem in dubio condemnandum; quia nullus oiſi ob probatam culpam condemnari debet; ergo iniquum eſt ex naturâ rei abſque vllâ culpâ parentum coodemnare prolem . Hæc ratio Patris Vaſquez valdè bona eſt ; quam tamen debuiſſet ipſe applicare etiam ad alias materias extra virtutem iuſtiœ; etenim etiam in illis poſſunt eſſe rei : nam ſi agitur, vtrùm quis teneatur ad aliquid faciendum, ſiue iam ea obligatio ſit ex iuſtitiâ, ſiue ex religione, ſiue ex obedientiâ , ſiue aliuode, ille, cui obligatio imponitur,eſt quodammodò reus, alter verò,qui contendit illum obligatum eſſe,eſt actor; ergo tunc in eo dubio non debet ob dubiam cauſſam reus damnari , & illi obligatio certa præſcribi; neque obſtat, quòd ſi eximatur à prædictâ obligatione,videatur expooi periculo faciendi rem prohibitam contra aliquam virtutem : boc,inquam,non obſtat;nam illud peri- 18
culum etiam eſt in caſu iuſtitiæ,vt ſuprà fuſiòs oſtendimus . Sufficiat iam hîc obiter tetigiſſe punctum conſequentiæ in hac materiâ.

Dum ſunt obſcura iura partium, fauendum eſt potiùs reo quàm actori.

Quæ regula non tantùm in materiâ iuſtitiæ, ſed & in alijs locum habet.

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinatur obiectio contra datam ſolutionem.

Obiectio.

Dices : Alij filij, de quibus certò conſtat, eſſe legitimos, habent ius in bona paterna, ergo noo poſſunt ex eâ poſſeſſione deturbari ob dubium ius alterius fratris;auferretur enim illis quidquid dubio filio tribueretur . Reſpondet Vaſquez , ei principio refragari illud alterum, quòd in dubio ſit potiùs fauendum reo quàm actori . Ego tamen aliter reſpondeo, in hoc ſecuodo principio etiam includi poſſeſſionem , & quidem maioris momenti; vode, duobus certantibus cum poſſeſſione cootra ſe inuicem, videndum eſt , quæ ſit ex illis poſſeſſionibus maioris momeoti ; & illa debet præualere , vt in ſimili dixi fine ſubſectionis præcedentis . Porrò io prædicto caſu duos poſſidentes ioter ſe pugnare patet;nam ſicut filij certi videntur poſſidere ius, vt totam inter ſe diuidant paternam hereditatem , ita alter filius poſſidet ſnum honorem, quòd ſit filius legitimus; in ſimili autem dubio 19
certum eſt, maioris momenti eſſe punctum honoris & honeſtatis quàm ius ad partem hereditatis ; ergo tunc potiùs ſtandum eſt pro poſſeſſione honoris & famæ illius quàm pro hereditate aliorum : vnde noo benè dicit Vaſquez, voum principium ibi alteri aduerſari, cùm primom priocipium de poſſeſſione æquè ſtet pro vtroque ; vode illud propriè neutri aduerſatur; imò, ſi benè explicetur, etiam illud ſtat pro filio dubio : quia ſicut in dubijs melior eſt conditio poſſidentis, ita videtur melior eſſe in æquali dubio conditio poſſidentis rem meliorem , ne ipſa tollatur ob alienam poſſeſſionem rei minoris; nam ſicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis; hoc eſt, ſicut ſe babet poſſeſſio ad non poſſeſſionem , ita poſſeſſio maioris momenti ad non poſſeſſiooem tanti momenti ; potiùs

Solutio Vaſquez.

Auctoris.

Duobus certantibus cum poſſeſſione contra ſe inuicem, videndum, quæ poſſeſſio ſit maioris momenti.

tiùs ergo fauet quàm aduerſetur illud principium filio dubio. Sed quid dicendum, ſi dubium de filio ſpurio ſit, de quo dubitetur, an ad hunc, an ad illum ſpectet, cùm interim illum eſſe illegitimum conſtet? Pater Vaſquez ſuprà num. 46. benè ait, & conſequenter ad priorem reſolutionem, Si dubium tale ſit, vt ex eo pendeat, an filius ſit ſpurius; quia vnus pater eſt aut vxoratus cum aliâ, aut Religioſus, alter verò liber; tunc iudicandum eſſe in fauorem filij, & reputandum non ſpurium, ſed purè illegitimum, ideoque perinde ac ſi eſſet filius parentum

Quid faciendum, ſi conſtet eſſe illegitimũ, & dubitetur, an ſit ſpurius. Vaſquez doctrina.

20 liberorum ſeu non coniugatorum: quòd ſi dubium tale ſit, vt æquè ſit futurus aut ſpurius, ſiue ab hoc ſiue ab illo ſit ortus, aut æquè naturalis, ſeu purè illegitimus, tunc ait Vaſquez ad vtrumque parentem ſpectare filij ſuſtentationem ex æquo, ſiue vnus ſit paulò nobilior aut ditior altero, ſiue ambo æquè nobiles aut æquè diuites; nam ea circumſtantia eſt parui momenti.

Replica.

Fortè aliquis contra hæc objiceret Primò: In dubijs ſtandum eſt ſemper pro reo, iuxta paulò antè dicta; ergo quando eſt dubium, vtrùm filius ille ſit à nobiliori parente, an verò à minùs nobili, ſtandum erit in fauorem filij, & iudicandus erit filius nobilioris. Reſpondeo negando conſequentiam; nam quando agitur inter duos iam honeſtos, licet vnus ſit nobilior altero, filius non eſt propriè reus, quia non agitur de cauſsâ iniquâ: ſiue enim pro hac ſiue pro illâ parte feratur ſententia, non erit ſpecialiter infamis, aut non amittet aliquid quod per ſe ſupponitur in omnibus hominibus; maior autem nobilitas non eſt quid per ſe commune, imò extraordinarium; vnde illud non cenſetur poſſidere, niſi poſitiuè illud probet, aut aliunde præſupponatur habere poſſeſſionem: quod declaro eâ conſuetudine quæ in Hiſpaniâ communis eſt, & fundata videtur in naturâ ipsâ rei; quando enim de aliquo agitur, & quæritur, an ſit nobilis, item, an ſit ex ſemine Maurorum & Iudæorum, diuerſæ valdè probationes pro his duobus caſibus requiruntur: vt enim iudicetur non eſſe ex ſemine Maurorum, &c. quia id pertinet ad fugiendam infamiam, ſufficit quòd nulla ſit probatio ſufficiens contra ipſum; tunc enim in eâ cauſsâ, in quâ ſe gerit tamquam reus, fauendum eſt ei in dubijs. At in puncto nobilitatis, quia hæc eſt priuilegium ſingulare aliquarum familiarum, & non

Soluitur.

Alia ratio eſt in dubio ad infamiam vitãdam, alia in dubio ad acquirenda ſingularia priuilegia.

21 ſupponitur per ſe in alijs hominibus, debet ipſe poſitiua argumenta afferre, quibus eam probet; & non ſufficit præcisè, nihil ei in contrarium objici. quod idem in caſu noſtro eodem modo applicandum eſt.

Replica Secunda.

Objiciet quis Secundò, Iuxta communiorem ſententiam, filij expoſiti, quorum parentes ignorantur, non poſſunt ad ſacros Ordines promoueri; ergo non præſupponuntur in dubio filij legitimi. Patet conſequentia, quia ſi legitimi ſupponerentur, eſſent omnino capaces Ordinum. Pater Vaſquez tangit obiectionem hanc non per modum obiectionis contra præcedentia, ſed addendo; *cùm hoc tamen ſtat, vt filij expoſiti non ſint,* &c. additque rationem, quam ſuprà agens de irregularitate in dubio de homicidio tetigerat; nempe quando pœna, quæ ob delictum dubium imponenda videtur, continet præceptum prohibens aliquam actionem, tunc cenſeri eam incurri, etiamſi delictum ſit dubium; talis autem eſt incapacitas ad ſacros Ordines ſeu irregularitas; quia per eam fiunt tali homini illicitæ ſuſceptiones Ordinum: ergo expoſitus puer debet iudicari incurriſſe eam irregularitatem: quando autem pœna ſolùm eſt mulctans, & non continet nouum præceptum, tunc non debet incurri ob delictum dubium.

Solutio Vaſquez.

Duo mihi diſplicent in hac ſolutione. Pri- 22
mum eſt, quòd P. Vaſquez ponat eam limitationem circa filios expoſitos; de alijs autem filijs feminæ coniugatæ, quando dubitatur, an ſint legitimi nec ne, videatur ſupponere illos eſſe capaces Ordinum: & quidem hoc vltimum meritò docet; quis enim dicet, debere aliquem cenſeri filium legitimum coheredem cum alijs fratribus, & tamen incapacem ſacrorum Ordinum? atqui etiam in his habet locum tota ea ratio Patris Vaſquez; nam pœna irregularitatis non eſt lata pro expoſitis, ſed pro illegitimis in communi; & illa pœna continet præceptum prohibens in poſterum; ergo eam etiam incurrunt in dubio filij maritatæ, ſi dubium ſit, an ſint legitimi, quantumcumque ſupponantur in foro externo legitimi; hoc autem, vt dixi, & ipſi Vaſquez & rationi videtur manifeſtè contrarium. Quòd ſi ideò dicat, illos ob poſſeſſionem in materiâ iuſtitiæ habere melius ius adhuc contra dictam cenſuram & irregularitatem, facilè reijcietur; nam etiam expoſiti eodem modo præſcribere debebunt; poſſeſſio enim bonæ famæ ſeu honeſtatis eſt in materiâ iuſtitiæ: aut certè ſi in expoſito ea poſſeſſio non eſt in materiâ iuſtitiæ, neque etiam erit in alio filio. Contra Secundò, quia ſiue ſit in materiâ iuſtitiæ, ſiue non, ea pœna, quæ alioquin erat incurrenda, continet præ-
ceptum prohibens, & in cuius tranſgreſſione eſt 23
periculum irreligionis; nam celebrare aut accipere Ordines ſub irregularitate eſt peccatum irreligionis; quod grauius eſt omnino quàm peccatum iniuſtitiæ; ergo, ne exponatur grauiori ei periculo, tenebitur ſe reputare irregularem; nec titulus iuſtitiæ eum liberabit. Quod confirmo euidenter eodem exemplo de homicidio dubio; vbi Vaſquez contendit omnino incurri irregularitatem; nam etiam tunc bonæ famæ poſſeſſio, aut quòd non contraxerit voluntariè homicidij delictum, pertinet ad titulum iuſtitiæ, quem in ſuum bonum nomen habet ille homo; & tamen adhuc cenſetur incurriſſe irregularitatem non obſtante eâ poſſeſſione, ſi dubium ſuboriatur de homicidio; ergo & filius maritatæ etiam, non obſtante poſſeſſione ſuæ honeſtatis quoad natalitia, incurret irregularitatem, quandocumque ſuboriatur dubium an ſit legitimus; vel certè eam nullo modo incurret expoſitus.

Diſplicet 1.

In dubio num quis ſit legitimus, ſupponitur eſſe capax Ordinum.

Ratio Vaſquez militat etiam pro expoſitis.

Vnde reijcitur Secundò.

In eadem ſolutione Patris Vaſquez Secundò diſplicet ea diſtinctio de pœnâ importante præceptum & non importante; vix enim excogitari vlla pœna poteſt, quæ virtualiter ſeu implicitè aliquod præceptum non importet: v. g. imponatur pœna pecuniaria, pœna reſtitutionis, pœna exilij, pœna ieiunij, &c. tales pœnas Vaſquez iudicat non incurri ob delictum dubium; atqui in eis non minùs (ſi benè res conſideretur) includitur vnum præceptum prohibens quàm in irregularitate; quia in hac includitur præceptum, ne accipiat Ordines ſub graui peccato: atqui eodem

Vaſquez gratis diſtinguit pœnam importantem præceptum, & non importantem.

24 dem modo in pœnâ reſtitutionis eſt præceptum, ne iam ampliùs vtatur illis bonis, quibus anteà vtebatur: item in pœnâ ieiunij iam non eſt licita ei omiſſio ieiunij; in pœnâ etiam exilij iam imponitur præceptum, ne maneat in tali loco. Quòd ſi dicat Pater Vaſquez ab hac pœnâ illum reddi immunem, eo ipſo quòd Iudex eam non imponat ob prædictum dubium delictum, quis non videat à me dicendum, etiam à pœnâ irregularitatis manſurum hominem omnino liberum, eo ipſo quòd ob dubium delictum non imponatur à Iudice? vtraque enim pœna eſt in iure impoſita antecedenter pro talibus delictis certis; cur ergo vtraque non imponetur aut remittetur in dubijs, cùm in vtraque ſemper ſit prohibitio? Vides paſſim magis confirmari quæ nos ſuprà diximus, eamdem ſcilicet eſſe rationem in materiâ iuſtitiæ ac aliarum virtutum; & textum illum ex capite *Ad audientiam*. non niti rigore naturali, ſed eſſe indiuidualem pœnam in eo capite primùm impoſitam.

Euaſio Vaſquez præcluditur.

Ad argumentum ergo ſuprà factum de expoſitis dico Primò, probabilius eſſe, tales filios eſſe capaces Ordinum, vt docent nonnulli apud eumdem Vaſquez ſuprà num. 28. Reſpondeo

Solutio auctoris pro obiectione ſupra factâ.

25 Secundò, Si reputentur incapaces, ideò eſt, quia reputantur illegitimi; negamus autem ex illis conſequentiam ad primos; nam in his eſt vehemens & ferè certa ſuſpicio, talem expoſitionem fieri, eò quòd ſint illicitè nati; vnde in eo caſu non diceremus dubiam, ſed moraliter certam illegitimitatem; nam licet aliquando exponantur ob ſolam paupertatem parentum, id tamen adeò eſt rarum reſpectiuè ad aliam cauſſam, vt meritò præſumi poſſit ibi delictum, iuxta illud Chriſti principium, *Qui malè agit, odit lucem*: non ergo tunc ſunt illi in poſſeſſione ſuæ boneſtatis, quin potiùs in contrariâ poſſeſſione; at in noſtro caſu priori, quando non eſt einſmodi euidens in contrarium præſumptio, rectè cauſſa dicitur dubia; & tunc ſtandum eſt in fauorem rei ſeu filiorum.

De expoſitis moraliter certum eſt eſſe illegitimos.

Ioan. 3.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo alij caſus.

Quid agendũ in dubio de actione iniuſtâ.

QVARTVS caſus eſt, quid ſit dicendom, quando dubium eſt de actione iniuſtâ: v.g. ſi quis conſulat homicidium, vel furtum, & alter occidat, aut furetur; dubitatur tamen, vtrùm conſilio illo motus fuerit de facto ad illud homicidiom: ad quid ergo tenebitur in eo caſu conſulens? D. Thomas 2.2. quæſt.62.art.7. in corp. videtur inſinuare, in dubio conſulentem non teneri ad quidquam; ait enim tunc tantùm teneri, quando probabiliter æſtimari poſſit, quod ex eo conſilio ſecutum ſit damnum; vnde infertur, Ergo quando dubium præcisè eſt (quo caſu non eſt aſſenſus probabilis) non tenebitur. Idem docent Silueſter ver. *Reſtitutio*. 3. quæſt.6. Medina de Reſtitutione, quæſt. 7. Nauarrus lib. 3. de Reſtitutione cap. 4. dub. 4. Henriquez lib. 14. de Irregularitate cap. 3. num. 4. Pater verò Sanchez lib. 2. de Matrimonio diſp. 41. ſæpè citatâ num. 17. oppoſitum cenſet; refertque multos tam Iuriſtas quàm Canoniſtas pro eâ ſententiâ. Fundamentum illius eſt, quia delictum nemo præſumitur admiſſurus ſine cauſsâ; ergo cùm in præſenti non appareat alia cauſſa quàm conſilium, non debet executor præſumi feciſſe homicidium independenter ab eo conſilio; niſi quando anteà conſtabat occiſum fuiſſe grauem illius hoſtem, eique minatum mortem; ex ijs enim iudicijs, etiam excluſo conſilio, poterat præſumi delictum; & tunc in dubio pro conſulente ſtandum eſt. Confirmatur: In prædicto caſu poſſeſſio nulla fauet conſulenti, imò contraria ei eſt; conſtat enim certò, illum dediſſe cauſſam ex ſe ſufficientem; & dubium eſt, vtrùm inde effectus ſecutus fuerit; ergo poſſeſſio eſt contra illum, dubia verò euaſio pro illo; ergo tunc tenebitur ad reſtitutionem, perinde ac ſi conſtaret certò alterum fuiſſe inductum eo conſilio.

D. Thomas ait conſulentem ad nil teneri in dubio.

Conſentit Silueſter, Medina, &c.

26

Sanchez contrarium tenet.

Eius fundamentum.

Confirmatur.

Acquieſco huic ſententiæ Patris Sanchez; in quâ tamen duo videntur notanda: vnum eſt, 27
non diſcurrere ipſum omnino conſequenter ad ea quæ docuit, agens de dubio homicidij explicando cap. *Ad audientiam*, ibi enim fusè probare contendit, quòd in caſu illius textus ex naturâ rei non erat præſumendum homicidium contra illum Clericum; & conſequenter non erat incurrenda ex naturâ rei irregularitas contra homicidas lata, niſi ſpecialiter Pontifex eam de nouo tuliſſet in ſimile dubium. Quæ etiam fuit ſolutio Patris Suarez, vt à nobis inter alias poſita eſt ſuprà; videtur autem contraria rationi quam P. Sanchez hîc ponit, quòd ſcilicet, quia conſtat de dato conſilio & non conſtat non eſſe ſecutum effectum, ideò conſilians non ſit in poſſeſſione; inde enim argumentor efficaciter, Ergo pari ratione ille Clericus, de quo in dicto capite, quia certò dederat ictum, ſeu percuſſerat illum qui mortuus eſt, & dubium erat, an ex eo ictu mortuus eſſet, debuiſſet ſanè incurrere ex naturâ rei irregularitatem, ſicut in caſu præſenti, quia non fuerat in poſſeſſione ſuæ innocentiæ; vel ſi ibi, non obſtante certitudine tam de vulnere quàm de morte, quia dubium erat, vtrùm hæc ex eo vulnere ſecuta fuiſſet, adhuc erat in poſſeſſione; eodem planè modo, & fortè maiori, in præſenti, non obſtante certitudine conſilij & mortis, quia dubium eſt, vtrùm hæc inde prouenerit, dicendum erit, hunc eſſe in poſſeſſione. Vides difficultatem. Ego verò, quia ad illud caput dedi eam ſpecialem explicationem, quam efficaciter ex textu probaui; quòd ſcilicet ille, quia cauſſam dederat, certò non fuerit in poſſeſſione; conſequentiſſimè hîc etiam diſcurro (vt ex hac vtriuſque explicationis correſpondentiâ 28
magis appareat earum veritas) dicoque, ob certum conſilium & dubium effectum, præſumptionem ſtare contra conſulentem.

Auctor Patri Sanchez ſubſcribit. Sed Sãchez arguitur vt minus conſequenter diſcurrens.

Ab eâ notâ auctor eſt immunis.

Secundò addo, tenendo adhuc magis conſequentiam, Eſto ex alijs indicijs conſtaret, homicidam malè affectum occiſo, & in mortem, quam poſteà patrauit, procliuem, non ideò excuſari conſulentem. Ratio eſt, quia ſi ob certum conſilium & dubium effectum eſt contra ipſum præſumptio, eadem eſt, ſiue alter alioqui fuiſſet inimicus occiſi, ſiue non; imò tunc quodammodò maximè videtur eſſe ſuſpectus; quia faciliùs poſſumus nobis perſuadere conſilium inuenturum locum, & concurſurum de facto, ſi eum, cui ſuadeo rem aliquam, iam inuenio ad eam propenſum (tunc enim libentiſſimè acceptat conſilium) quàm ſi ab eâ morte abhorreret. Quidquid verò de

Si conſtet homicidam occiſo antè malè voluiſſe, non ideo excuſatur conſulens.

de ſpeciali titulo ſit, certum eſt, non repugnare, vtrumque eſſe tunc cauſſam; vnum ex præuio odio, alterum ſuo conſilio. Quod confirmo ex eis capitibus *Ad audientiam*, & *Significaſti* 2. de homicidio: nam in eorum capitum caſibus illi, qui mortui erant poſt vulnus acceptum à Clerico, dicuntur habuiſſe vnus nouam infirmitatem, alius noua vulnera ab alijs inflicta; & tamen quia Clericus certam dederat cauſſam, non tollitur præſumptio contra illum ob aliam concauſſam additam poſteà; ergo ex eo, quòd occidens habuerit aliquam cauſſam impellentem ſe ad occidendum, non propterea conſulens liberatur à præſumptione, quòd in eam mortem influxerit; ergo tunc tenebitur ad ſatisfactionem; ſeu incurret tunc eam pœnam conſulenti annexam.

29 Rogabis, an etiam tunc incurrat irregularitatem, quæ eſt impoſita his qui per alios occidunt? Ex vnâ enim parte, ſi præſumitur voluntariè occidiſſe, incurrit; aliunde autem diximus ſuprà non incurri irregularitatem in dubio, excepto illo caſu *Ad audientiam*. Reſpondeo, omnino incurri; nam & ſuprà diximus, eam abſolutè ex vi illius textus incurri in dubio de homicidio, quando certum eſt, datam eſſe cauſſam ex ſe illatiuam mortis, vt hîc ſupponitur datum conſilium; nam in hoc caſu poſſeſſio non eſt pro conſulente, ſed potiùs in contrarium: neque nos quidquam ſuprà huic deciſioni contrarium docuimus, quin potiùs hac eadem ſolutione (vt paulò antè obſeruaui) explicuimus ea capita, & ſatisfecimus obiectioni Vaſquez ex eis deſumptæ, quâ ipſe volebat vniuerſaliter probare, in omni dubio iuris & facti tenendam eſſe tutiorem partem.

Conſulens ſecuto homicidio incurrit irregularitatem.

Quintus caſus eſt, Quid ſi depoſitarius vel commodatarius dubius ſit, an ſuâ culpâ depoſitum perierit, tenebitúrne ad reſtitutionem? Reſpondeo, non teneri, quia (vt paulò antè in communi dixi) delictum ſeu culpa non præſumitur; & in dubio, quando quis non dedit cauſſam, debet præſumi innocens: vnde fit, vt ſi certò conſtaret, eum aliquid voluntariè omiſiſſe, ex quâ omiſſione poſſit alioquin res perire, aut aliquam poſitiuam cauſſam dediſſe, quæ videretur de ſe ſufficiens ad eam deſtructionem, etiamſi poſteà dubium eſſet, an inde orta fuiſſet deſtru-
30 ctio; præſumendum eſſet contra depoſitarium, quia nulla ei faueret poſſeſſio, quin è contrario præſumptio eſſet contra illum: nam certitudo cauſſæ datæ fauet actori; & depoſitarius non euadit per dubium de effectu inde ſecuto.

Depoſitarius vel commodatarius dubius an ſuâ culpâ res perierit, non tenetur reſtituere.

SECTIO QVINTA.

Quomodo in dubijs inferior debeat cum Superiore ſe gerere.

EGIMVS de modo, quo quis debeat ſe gerere in dubijs tam erga materiam iuſtitiæ quàm aliarum virtutum, iam oportet pro complemento huius materiæ declarare, quomodo inferior erga Superiorem ſe gerere in dubiis debeat; & quidem vix, ſi quæ hucuſque dicta ſunt ponderentur, vlla poteſt eſſe in præſenti difficultas; oportet tamen ea diſtinctè huic materiæ applicare.

Supponendum autem priùs, ſi, omnibus penſatis, ſubditus dubius ſit, vtrùm ſibi licitum ſit Superiori obedire, an non, non poſſe illi obedire; quia non poteſt quis efficere id, in quo dubitat, vtrùm peccet nec ne. quod principium vniuerſale eſt ad omnes materias, & in omnibus perſonis. Difficultas autem eſt, vtrùm, quando dubium eſt, an res imperata à Superiore ſit licita nec ne, poſſit tamen formare iudicium determinatum, quod ſibi ſit licitum obedire Superiori. Vaſquez ſuprà cap. 9 conſequenter ad ſua principia docet, ſi ſubditus ſit dubius iuris aut facti, in quo Superior non poſſit diſpenſare, cùm tunc teneatur ſequi tutiorem partem, non poſſe obe-
dire Superiori contrarium præcipienti: v. g. dubitat quis an occiderit, vnde eſt periculum irregularitatis, docet eum non teneri obedire Superiori imperanti vt celebret Sacrum; ſimiliter ſi dubium ſit, vtrùm Papa aliquid mandauerit, non poteſt obedire Prælato præcipienti, ne illud faciat. Dixi quando Superior non poteſt in tali re diſpenſare, quia ſi poſſet, tunc haud dubiè debebit obedire; per ipſum enim mandatum cenſetur diſpenſare in contrario, & conſequenter tollere omnes rationes dubitandi. 31

Subditus dubitans an liceat Superiori obedire, non poteſt obedire.

Sed quid ſi dubitet an res imperata ſit iuſta, poteſtne iudicare ſibi licere obedire.

Hæc Patris Vaſquez doctrina vera eſt ſuppoſitis illius principijs; ſed quia nos ea ſuprà reiecimus, & cum diſtinctione in ſimilibus dubijs diſcurrimus, etiam hîc cum diſtinctione credimus procedendum; & in primis vniuerſaliter dicimus, Quandocunque, non obſtante dubio de obiecto, homo poteſt formare practicum iudicium, quòd ſibi licita ſit actio circa tale obiectum, ideoque poteſt illud amplecti licitè, tenetur etiam Superiori præcipienti tale obiectum obedire. Ratio eſt manifeſta (ſuppono iam aliunde Superiorem habere iuſtam cauſſam præcipiendi;) nam tunc dubium non magis excuſat ſubditum quàm ſi non eſſet, cùm iam relinquat licitam eam actionem quàm ſi non eſſet; ergo eodem modo tenebitur ſubditus tunc obedire, quàm ſi nullum eſſet dubium. Patet conſequentia; nam dubium non aliter poterat excuſare quàm reddendo actionem illicitam; atqui id non facit, ergo nullo modo excuſat.

Sententia vera.

Hinc conſtat, cùm dixerimus ſuprà, in dubio iuris licitum eſſe operanti ſequi quamcumque
partem; vt cùm dubitat, an ſit præceptum, vtrùm emiſerit votum, an vllam dederit cauſſam homicidij; licitum tamen illi eſſe non ſeruare illud præceptum, votum, &c. nec teneri ſe gerere pro irregulari (niſi quando, vt diximus ſuprà, conſtiterit certò ſe cauſſam dediſſe, etiamſi ſit dubium, vtrùm inde mors ea ſecuta fuerit.) Conſtat, inquam, in his caſibus, ſi Superior præcipiat aliquod contrarium tam voto quàm præcepto, teneri ſubditum ei obedire; quia Superior præcipit actiones, in quibus ille licitè poteſt obedire, ergo. Quæ doctrina vera eſt, eſto præceptum, de quo dubitatur, ſit diuinum & naturale, aut alterius Superioris altioris quàm ſit præcipiens, v. g. Papæ; quia illa poteſtas tunc mandandi non fundatur in eo, quod mandando diſpenſet, ſed quia antecedenter ad mandatum non tenebatur ſubditus eo præcepto & voto. Hinc à fortiori conſtat, ſi præceptum ſit diſpenſabile ab ipſo præcipiente, poſſe tunc ſubditum obedire; eſto non ſolùm dubium, ſed certum omnino eſſet tale 32

Corollaria ex dictis.

Quid poſſit ſubditus, ſi præceptum ſit diſpenſabile à præcipiente.

tale præceptum; quia, vt paulò antè dixi, Superior tunc præcipiens cenſetur diſpenſare in tali contrariâ obligatione; niſi fortè diceret, *Mando tibi hoc, niſi contrarium ſit tibi imperatum ab alio Superiore, etiam me minore, aut à me ipſo antecedenter*; tunc enim non excuſatur à dubio præcepto per diſpenſationem aut relaxationem illius, ſed ob rationem generalem paulò antè datam, quod in dubio de præcepto non ſuppona-
33 tur illo ligatus. Aduertendum tamen eſt circa præcedentem concluſionem, quod & ſuperiùs agentes de dubio notauimus, non eſſe licitum ſubdito in eo dubio obedire niſi facto ſufficienti examine circa exiſtentiam illius voti, iuxta temporis & occaſionis capacitatem; alioquin non cenſebitur eſſe poſſeſſor bonæ fidei, ſed dubiæ. & tunc nullus titulus ei ſuffragabitur.

Quid ſi non poſſit ſubditus inquirere, an liceat obedire vel non.

Sed quid ſi nullam diligentiam tunc poſſit efficere, mandatumque vrgeat. Fortè aliquis diceret, eum poſſe obedire, quia tunc videtur bonæ fidei poſſeſſor, eo ipſo quòd vlterior inquiſitio ſit impoſſibilis. Ego tamen diſtinguendum cenſeo; vel enim ille putat ſe breuiſſimè poſſe rem perfectè intelligere: v. g. haberet notata in pugillaribus mandata altioris Superioris, quorum iam non exactè recordatur, recurrendo tamen ad cubiculum & pugillares voluendo certitudinem acquireret; certè non poſſet huic ſecundo Superiori obedire, etiamſi ille diceret, Antequam eas ad cubiculum debes facere hoc, de quo dubitas, vtrùm ab altiore Superiore ſit tibi prohibitum: eſſet enim tunc tale præceptum planè imprudens, & in eâ commoditate tam facilè exeundi à dubio etiam eſſet temeraria illa obedientia. quod ipſum clariùs oſtendo. Si dubium eſſet de irregularitate, à quo eâdem quâ dixi facilitate poſſet exire, & tamen ei iniungeret Su-
34 perior vt celebraret ſtatim, non permittendo ipſum facere eam diligentiam ad deprehendendam veritatem; quis poterit negare imprudens fore tunc tale præceptum? Quòd ſi ea diligentia adhiberi non poteſt tam facilè, ſed neceſſariò poſt aliquod tempus; videtur tunc ſubditus eo tempore intermedio in bonâ poſſeſſione eſſe ſuæ libertatis; & conſequenter etiam Superior tunc poterit illi tale obiectum præcipere ob rationem datam; quod ſcilicet, ſi licitè res à ſubdito fieri poteſt; ergo ex hoc capite non excuſatur ab obedientiâ.

Quid ſi ſubdito conſtet de iure Superioris, & dubitet, an ſatisfecerit obligationi.

Secundò dicendum eſt, Si ſubditus certus ſit de iure, & ſolùm de facto ipſo dubius, hoc eſt, vtrùm ſatisfecerit iam obligationi; quo caſu ſuprà diximus teneri ad ſequendam tutiorem partem; non poterit obedire Superiori præcipienti, ne ſatisfaciat, niſi quando Superior habuerit poteſtatem diſpenſandi in eo præcepto: quia (vt diximus) tunc poſſeſſio ſtat pro eâ lege; ergo niſi Superior hîc & nunc præcipiens poſſit tollere eam obligationem, neceſſariò ea manebit; eâ autem manente non poteſt teneri quis ad contrarium.

Replica.

Fortè aliquis diceret, Contingere poteſt, vt virtus illa, contra quam faceret obediendo huic Superiori, non ſit tanta, quanta eſt obedientia, contra quam facit: atqui in dubio de tranſgreſſione duarum virtutum inæqualium ſemper debemus tranſgredi illam quæ minor eſt; ergo in eo caſu debemus potiùs exponere nos periculo faciendi contra alteram virtutem quàm contra obedientiam.

Soluitur.

Reſpondeo, admiſsâ maiori, minorem eſſe falſam; nam in ſimilibus dubijs non ad ſolam magnitudinem virtutis, ſed ad maiorem obligationem illatum eſt attendendum:
quia in dubio faciendi contra vnum è duobus 35
Superioribus inæqualibus, potiùs eſt faciendum contra minoris voluntatem quàm contra maioris, eſto leuiorem hîc rem quàm ille mandet; quia in dubio maioritas ſtat pro altero, & dat illi certum ius. Secundò reſponderi poſſet in eo caſu, non ſe exponere ſubditum periculo vllo modo faciendi contra obedientiam; nam Superior inferior tunc omnino caret iure imperandi, ergo facere tunc aliquod contrarium eius voluntati, non eſt facere contra obedientiam, ſed perinde ac ſi facerem contra voluntatem alterius mihi æqualis, aut Superioris, rem tamen ex ſe manifeſtè iniuſtam præcipientis. Quomodo autem debeat ſe ſubditus gerere, ſi res præcepta dubia ſit in damnum tertij, dixi ſect. 3.

An ſubditus indoctus debeat ſemper obedire Superiori præcipienti.

Duæ occurrunt circa doctrinam hanc difficultates: vna, vtrùm ſubditus indoctus, qui non poteſt diſcernere, quando ſit cauſſa iuſta, aut dubia, teneatur ſemper obedire Superiori præcipienti. V. g. Rex vocat milites ad bellum, miles dubitat, vtrùm ſit bellum iuſtum, an poſſit & teneatur obedire Regi: ſuppono, quòd ſi ille dubitat non ſolùm de belli iuſtitiâ, ſed etiam, an ſibi liceat ire ad illud bellum, certum ſit non poſſe ire niſi depoſito eo dubio; quia (vt diximus ſæpè ſuprà) operari cum conſcientiâ dubiâ circa ipſam actionem hîc & nunc, peccatum eſt: eſt ergo difficultas vtrùm ille poſſit ſic diſcurrere; *Rex debet dignoſcere cauſſas iuſtas belli, & ipſe eſt bonæ conſcientiæ, ſuppono ergo illum benè facere, ideoque & mihi licere illum ſequi*.

Reſoluitur.

Reſpondeo Primò, Si dubium de iuſtitiâ belli ſit purè negatiuum, quia neque pro illo, neque contra illud vllam habet ſubditus rationem,
omnino teneri; nam poſſeſſio ſtat pro Rege: non 36
enim debet ſine vllo planè fundamento de eo præſumi delictum, quale eſſet iniuſtum bellum indicere. Si verò dubium ſit tale ob aliquas rationes v. g. quia ſcit ſubditus ſæpè eum Regem iniuſta bella mouiſſe, vel quia videt eſſe contra Catholicos in fauorem hæreticorum, vel ob alias rationes, quas ipſe non ſcit ſoluere, quæque ipſum tenent perplexum; putarem omnino tunc temporis non poſſe ex ſolâ præſumptione, quòd alter ſit Superior, iudicare ſibi licitum eſſe illud bellum; eſt enim ſubdito ipſi iam Rex ſuſpectus; debet ergo in tali caſu alicui homini docto ſuum dubium proponere, & conſilium ab eo petere: quòd ſi ipſi dicatur, Hæc quidem ratio habet aliquam difficultatem, Rex tamen ob alias cauſſas iuſtiores & præponderantes, quæ non debent manifeſtari vobis, poteſt licitè inferre, &c. tunc poterit ſine ſcrupulo ad bellum illud ire.

Quid ſi amicus, à quo Rex petit auxilium, dubitet de iuſtitiâ belli.

Secunda difficultas eſt, vtrùm ſi Rex ab amico aliquo petat auxilium pro bello, & dubia ſit ei amico iuſtitia belli, poſſit per extrinſeca principia de bonitate Regis præſumere illum habere iuſtas cauſſas, eumque iuuare. Siluester ver. *Bellum* 1. quæſt. 9. aſſignat diſcrimen inter ſubditos & amicos; de illis aſſerit, de his negat. Diſplicuit id Patri Vaſquez ſuprà num. 53. ait enim, Sicut amicus non poteſt ire ad bellum dubium,

niſi per extrinſeca principia deponat dubium, ita nec ſubditus: & ſicut ſubditis non tenetur

37 Rex manifeſtare cauſſas belli, ita nec amicis ſæpè poteſt; ergo eadem eſt ratio de amicis, quæ de ſubditis. Mihi tamen probabilior videtur ea ſententia Siluestri; nam cùm ſubditus ſit in certâ obligatione obediendi domino, & dominus in poſſeſſione iuris ad mandandum; non poteſt eximi ab eâ obligatione obediendi, & ſequendi Regem per ſolum dubium circa iuſtitiam belli: at amicus, quia ex nullâ obligatione obediendi aut iuuandi, neque ex vllâ præſumptione iuris, ſed omnino liberè & ſpontaneè concurrit, maiorem debet habere de belli iuſtitiâ rationem. Quò enim quis in dubium aliquod cum minori obligatione ſe intrudit, minùs operatur prudenter. Fateor ergo, non eſſe neceſſum vt in particulari cauſſas belli Rex manifeſtet, etiam amicis: at ſi amicus habeat tam efficacem rationem in contrarium ad iudicandum, bellum eſſe iniuſtum, vt non poſſit ei dubio ſatisfacere, ſi in communi ſolùm audiat eſſe alias æquè fortes cauſſas in contrarium; cùm enim eas, quæ contra bellum ſunt, ipſe agnoſcat, & alias ex ſolâ eâ teſtificatione non ita apprehendat; ac denique etiam quando iniuſtè pugnatur, ſoleat dici ſemper, eſſe iuſtas cauſſas pro eo bello; vix poterit excuſari, ſi tunc annuat vocanti, niſi perpenſis omnibus rationibus deprehendat ſe nullas habere poſitiuas contra æquitatem belli, ſed purum negatiuum dubium, quòd ſcilicet non ſciat quæ ſint pro bello; tunc enim libenter admitterem cum Patre Vaſquez, illum poſſe annuere vocanti, cogitando ſic, *Mihi in contrarium nihil occurrit, & aliunde Regem ſuppono eſſe bonæ conſcientiæ, ergo potero illum iuuare.*

Subditus debet iuuare dominum, etſi dubitet de iuſtitiâ belli.

Amicus non tenetur.

Addo pro maiori huius rei intelligentiâ, etiamſi abſolutè bonæ perſonæ conſcientia magna ſit præſumptio ad iuſtificandas illius actiones, in Regibus tamen magnum eſſe ſæpè in eo puncto errorem: contingit enim, eos habere iuxta ſe miniſtros, qui propter propriam vtilitatem, vel ex malitiâ, vel quia ab aliquibus ſubornati ſunt, vel quia ex bello ſperant magnum lucrum, vel ob alias cauſſas, ita diminutè rationes in contrarium Regibus proponunt, proprias verò ita fortiter, vt Rex putet inuincibiliter ſe habere iuſtam cauſſam, vbi re ipsâ iniquiſſima eſt, & quia nihil ad Regem immediatè peruenire poteſt, ſed omnia per eos miniſtros; vbi ſicut ſpecies colorum per vitra varij coloris immutantur, vt alba appareant viridia, & viridia rubra, &c. inde fit, vt non poſſit quis, quantumuis de bonâ conſcientiâ Regis ei conſtet, facere inde præſumptionem de belli iuſtitiâ: vnde amici, ad quos liberiùs perueniunt rationes in vtramque partem, quando habent potentes rationes contra iuſtitiam belli, & numquam audiunt alias ſufficienter compenſantes, meritò poſſunt & debent timere, ne ibi fraus lateat, & Rex decipiatur; ideòque non ſufficienter excuſabuntur, ſi leuiter credant: neque iuuabuntur ob bonam Regis famam, niſi etiam ipſius miniſtri & à prudentiâ & à timore Dei reddantur in hoc puncto & in alijs omni ſuſpicione maiores: tunc enim faciliùs credi poteſt, eos habere iuſtas cauſſas, etiamſi eas non vulgent paſſim. 38

Poteſt Rex ex Conſiliariorum dictis credere ſe habere cauſſam iuſtam etſi ſit iniquiſſima.

ideò vocatus in auxilium ſæpè debet habere rem ſuſpectam.

DISPVTATIO VIGESIMASEPTIMA.

Quomodo debeat deponi conſcientia erronea, dubia & ſcrupuloſa.

SECTIO PRIMA.

De conſcientiâ erroneâ.

1 HVCVSQVE actum, in quo conſcientia erronea dubiaque conſiſtat, ac quomodo liceat illis vti; nunc breuiter declarandum, qui poſſint tales conſcientiæ deponi. Et quidem quod ad erroneam attinet, Caietanus hîc quæſt. 19. art. 5. opinatur, eam poſſe deponi pro ſolo nutu voluntatis: vnde ſi quis erroneè putat eſſe mortale, bibere die ieiunij ſine vllâ interrogatione viri docti, qui ei dicat id eſſe falſum, poteſt dicere, *Ego erro in hoc, & licitum eſt bibere:* imò, quod grauius eſt, etiamſi credat talis, vniuerſaliter loquendo, mortale eſſe tunc bibere, poterit formare iudicium, quòd ſibi hîc & nunc liceat ſine mortali bibere, etiamſi nulla ſpecialis ſit ratio, quæ ipſum præ alijs excuſet.

Quomodo poſſit deponi conſcientia erronea.

Sententia Caietani.

Hæc doctrina euidenter falſa eſt, &, ni fallor, videtur in eâ Caietanus ſupponere, quòd ea conſcientia erronea ſit mihi vt talis nota; ac ſi quis diceret, *Agnoſco me errare, iam ampliùs nolo in errore manere.* quo ſenſu ſi poſſibile eſſet vt intellectus aduertens ſe errare, præberet tamen aſſenſum obiecto, haud dubiè ob ſolum voluntatis nutum poſſet tunc ceſſare ab eo aſſenſu, & contrarium ſuſcipere. Verùm cùm impoſſibile omnino ſit, intellectum aſſentiri obiecto cognito vt falſo; & quandocumque illi aſſentitur, debeat habere motiuum proponens illud vt verum, non video, quomodo poſſit nullo nouo motiuo occurrente agnoſcere nunc ſe erraſſe vſque ad hoc punctum, cùm immediatè ante id credidiſſet vt omnino verum.

Reijcitur.

Vrgeo hoc idem, & rogo Caietanum, vtrùm dicat, etiam conſcientiam re ipsâ veram poſſe deponi pro ſolo nutu voluntatis & mutari in erroneam, an non: ſi neget, tunc euidenter argumentor; Intellectus quando aſſentitur inuincibiliter duobus obiectis; vni, quod ita in ſe re ipsâ exiſtit, & de quo eo ipſo habet conſcientiam veram; alteri, quod non exiſtit re ipsâ, de quo habet conſcientiam erroneam; tunc temporis tam reputat vnum eſſe verum quàm alterum, & tam parum agnoſcit, ſe in vno errare quàm in altero, & è contrario, in vno tangere veritatem, in alio errare: quomodo ergo tunc intellectus aut voluntas habebit vim ſine vllâ 2
prorſus ratione de nouo ſuperueniente, vt dicat, *Ego in hoc erro, in illo vero non?* demus (quod poſſibile eſſe aliunde ſuppono) eodem modo

Inſtantia contra Caietanum.

An conſcientia pro nutu voluntatis deponi poſſit.

no

Digitized by Google

me hunc murum intuente auferri mediam illius partem, alteram verò non; manente tamen viſione vtriuſque partis, ita vt ego id nullo modo notem; certè vna pars viſionis eius, quæ terminatur ad murum non exiſtentem, poteſt meritò dici erronea, altera verò vera; rogo, quî poteſt intelligi, vt ſi mihi aliunde planè nihil conſtet de abſentiâ mediæ partis potiùs quàm de aliâ, ſit tamen magis in meâ poteſtate de vnâ dicere, *Erro, dum puto hic vnam eſſe, & non erro, dum puto aliam?* Quòd ſi ideò dicat Caietanus poſſe me pro ſolo libitu ſine vllâ nouâ ratione deponere etiam conſcientiam veram, manifeſtè falſum dicit: quo enim pacto poterit voluntas dicere, Non aſſentiaris huic veritati, ſed potiùs eam nega? licet enim intellectus ſit quodammodò voluntati ſubiectus, non tamen ita deſpoticè, & pro libitu, vt ſine vllâ ratione poſſit iam hoc iam illud aſſerere. Adde tunc, datâ eâ depoſitione, non magis licere operari cum conſcientiâ verâ quàm cum erroneâ.

Quomodo intellectus ſit voluntati ſubiectus.

Vaſquez Caietanum benè impugnat.

Eamdem doctrinam aliter, & benè, impugnat Vaſquez diſp.67. cap.1. quia videntur eſſe duo contradictoria, dicere v. g. Omnis qui bibit die ieiunij extra tempus peccat; & tamen ego bibens non pecco; ergo eſt impoſſibile vt, retento priori iudicio vniuerſali, ſecundum ſequatur, vt Caietanus volebat.

Medina & Vaſquez docent, dupliciter conſcientiam erroneam acquiri & deponi.

Hac ergo doctrinâ vt improbabili reiectâ, reſtat ſententia Ioannis Medinæ, quem ſequitur Vaſquez; qui ait dupliciter poſſe conſcientiam erroneam acquiri, & conſequenter dupliciter deponi; aliquando ſine vllâ ratione; & tunc ſine vllâ etiam ratione deponi poſſe; aliquando verò per rationem aliquam probabilem, &
3 tunc deponi non poſſe niſi ſufficiente ratione de nouo occurrente: quæ videtur neceſſariò debere eſſe probabilior præcedente; nam ſi ſit minùs efficax, & minùs probabilis, non ſufficit ad deponendum alterum iudicium.

Vaſquez relabitur in ſententiam Caietani.

Hæc tamen ſententia videtur magnâ ex parte relabi in ſententiam Caietani; dum enim ſupponit, ſine ratione fuiſſe illud iudicium erroneum aſſumptum, & ſine ratione nouâ poſſe deponi, iam dat Caietano, ſæpè poſſe, ſaltem ſine nouâ ratione, pro ſolo nutu voluntatis aſſumi & deponi iudicium intellectus. quod meritò acriter Vaſquez ipſe anteà refutauerat. Huic obiectioni videtur tacitè reſpondiſſe num. 5. dum ait, aliquando nobis ſine ratione vllâ diſtinctâ aliquid per ſe apparere probabile, & per ſe hærere animo; & ita abſque vllo fundamento iudicamus aliquid eſſe peccatum, quod meliùs poſteà perpendentes agnoſcimus non eſſe. Quibus verbis Vaſquez admittit aliquam rationem ſaltem non diſtinctam ab ipsâ propoſitione obiecti, quæ illud nobis dicat eſſe peccatum; & vt deponatur ea conſcientia, admittit ſaltem meliorem conſiderationem eius rationis; quod non admittebat Caietanus. Verùm hæc reſponſio non videtur ſatisfacere: neque enim credendus eſt Caietanus tam ſtupidè diſcurriſſe, vt licet ipſum prædicatum non præ ſe ferret aliquam quodammodò connexionem apparentem cum ſubiecto, putaret tamen, poſſe intellectum ſtatim ei aſſentiri; quod maximè locum
4 habet in hac materiâ de peccatis: oportet enim vt aliqua appareat indecentia in obiecto, aut oppoſitio cum aliquâ lege, vt quis iudicet eſſe peccatum. Satis quidem improbabiliter loquitur in hoc puncto Caietanus, maximè infrà quæſt.65.art.4. contra Scotum; at vix crediderim illum dixiſſe, eam conſcientiam erroneam aſſumi poſſe ſine vllâ planè ratione aut diſtinctâ, aut certè, quæ in ipſis terminis includatur: & ex hoc capite non videtur Vaſquez diſſentire ab illo.

Reijcitur Secundò Vaſquez & Medina.

Secundò, videtur in eâ Medinæ & Vaſquez doctrinâ durum, quòd, ad deponendam conſcientiam cum ratione ſumptam, requiratur ratio probabilior quàm fuerit præcedens: etenim ſine nouâ poſitiuâ ratione ſi tantùm appareat eius prioris rationis ſolutio, ceſſabit ea conſcientia; quia ceſſante cauſsâ ceſſat & effectus: ergo malè requirunt poſitiuam rationem in contrarium. Adde, Eſto ea requireretur, non continuò deberet eſſe probabilior; etenim ſi ſit æquè probabilis, coget eo ipſo ſuſpendere aſſenſum: quia quando duo obiecta æquè apparent probabilia, non eſt in poteſtate intellectus, vnum præ alio iudicare verum; ergo tunc neceſſariò debebit ceſſare. Denique, quia in ordine ſaltem ad operandum benè moraliter (de quo puncto hic agimus) deponi poteſt ea conſcientia erronea per rationem etiam minùs probabilem: nam licet tunc non poſſit intellectus contrarium iudicare verum, poteſt tamen iudicare eſſe probabile; hoc autem ſufficit, vt abſolutè licitè & ſine vllo peccato queat operari, quia licitum eſt (vt diximus ſuprà) ſequi opinionem etiam minùs probabilem: quod & hi auctores tradunt: malè ergo in præſenti requirunt rationem in contrarium probabiliorem.

Conſcientia erronea vel eſt inuincibilis, & non poteſt deponi; vel vincibilis, & variè deponitur.

Igitur dicendum eſt, conſcientiam erroneam 5
vel eſſe inuincibilem, & tunc fruſtrà nos agere de eius depoſitione, quia homo non agnoſcit ſe ad id teneri; illa ergo non poterit deponi, niſi caſu contrarium audiendo ab aliquo docto, aut incidendo in librum vbi id ipſum declaretur: vel dicimus conſcientiam erroneam eſſe vincibilem, & tunc conſequenter etiam dicendum, teneri hominem vel interrogare alium doctum, qui facilè ab eo tollet talem errorem; vel ſi ipſe habens eam conſcientiam ſit doctus, per ſe ipſum ponderare poterit rationes, & videre, an ſaltem probabilem aſſenſum de contrario habere poſſit prudenter: tunc enim licet errorem non deponat ſpeculatiuè, in ordine tamen ad praxim ſatis depoſuit; quia poteſt opinionem probabilem ſequi, vt paulò antè notaui: quòd ſi nec libros habeat, nec ſuo ingenio ſe reſoluere poſſit, nec alius adſit, quem interroget, tenebitur tunc ſequi tutiorem partem; quia licet in dubijs non ſemper teneamur (vt dictum eſt) at hîc non eſt caſus dubij, ſed aſſenſus determinati, quòd ea res ſit peccatum ſine vllo aſſenſu in contrarium; vnde neceſſariò debet ſequi tutiorem partem: vel denique ſi homo doctus non ſit, aduertat tamen ſe leui valdè ratione 6
ne ductum formaſſe tale iudicium, & anteà fuiſſe quaſi in poſſeſſione, quòd non eſſet peccatum, poterit dicere; Hæc ratio leuis eſt, vt propterea ego iam primò id credam; & ſic redire poterit ad antiquum rectum iudicium. Quod verò Medina & Vaſquez dicunt, ali-

 quando

Si nobis ſine ratione aliquid appareat verum, dubium inde vel ſcrupulus oritur.

quando ſine ratione nobis aliquid apparere verum; ego non tam dicerem tunc reſultare conſcientiam erroneam cum determinato aſſenſu de malitiâ, quàm conſcientiam dubiam vel ſcrupuloſam. Facilè enim homo à ſolâ leuiter apparente connexione terminorum dubitat, vtrùm ita ſit; non tamen adeò facilè ſtatim iudicat abſoluiè ita eſſe: quomodo ergo talis conſcientia deponenda ſit, ex his quæ de dubiâ iam diximus colligi debet.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo ſit deponenda conſcientia dubia.

Rudes & ſimplices facillimè dubitant.

FACILE homo, maximè ex ſimplicioribus, inducitur ad dubitandum etiam de rebus alioqui ſibi anteà valdè certis: ſi enim vel aliquis alius paulò doctior dicat, *Non eſt ita*, iam incipit dubitare; quod maximè in ſcrupuloſis locum habet: quærimus igitur quid ſit faciendum ad deponendum hoc dubium. Abſolutè loquendo dicere poſſumus cum Vaſquez & alijs, illud dubium deponi aſſenſu determinato in quamcumque partem; eſt tamen difficultas quid requiratur & ſufficiat, vt homo talem aſſenſum determinatum eliciat: non enim eſt in poteſtate intellectus elicere aſſenſus pro ſuo nutu; neque enim declarat Vaſquez quomodo debeat præberi. Pro quo ego diſtinguo duplex dubium: vnum, quod ſæpè vocamus purè negatiuum, quando pro neutrâ parte occurrit vlla ratio; vt circa hanc propoſitionem, *Aſtra ſunt paria, Turca non ſtat.* De tali dubio dico, illud non poſſe vllo modo deponi, niſi accedat ratio aliqua aut auctoritas hominis in eo pun-

Dubium aliud eſt purè negatiuum, aliud, dum vtrimque rationes adſunt.

7 cto docti, quæ moueat ad vnam partem potiùs quàm ad aliam. Alterum dubium eſt, quando ſunt pro vtraque parte rationes veræ; ſed quia videntur æquè fortes, homo dubitat, an hoc, an contrarium ita ſit: quo caſu, ſi rationes ſint omnino æquales, ego dicerem, dubium illud non poſſe tolli, niſi vel noua accedat fortior ratio pro vnâ ex illis partibus, aut ex meliore conſideratione appareant iam debiliores rationes vnius partis; nam, vt ſæpè dixi, non eſt in poteſtate intellectus, inter obiecta, quæ apparent æquè vera, vnum præ alio pro libitu eligere: addo tamen nihilominùs, in ordine ad praxim optimè deponi poſſe illud dubium, quia iudicari reflexè poteſt tunc, *Vtraque pars eſt probabilis*; & conſequenter licebit tunc quamcumque eligere. Quæ doctrina facilis eſt, ſi rationes illæ dubium cauſſantes pro vtraque parte ſint probabiles.

Sed quid, ſi dubium faciant rationes vtrimque, ſed nullam partem probabilem reddant.

Verùm quia videtur poſſe eſſe tale dubium, vt & ſimul ſint rationes pro vtraque parte; quæ tamen non pertingant ad rationem probabilitatis; tunc videndum eſt, quomodo dubium poſſit in eo caſu practicè deponi. Dicunt aliqui, deponendum per aſſenſum determinatum in vnam. Sed contrà, quia ſi rationes non pertingunt ad probabilitatem, & vt tales mihi proponuntur, non poteſt intellectus aſſentiri; ergo nec poterit ſe determinare; ideò ego crediderim, tale dubium non poſſe deponi; imò iudico in rigore

Quomodo tale dubium deponatur.

eſſe tale, quale de paritate aut imparitate aſtrorum diximus: nam etiam pro his obiectis ra-

8 tiones ſine dubio poſſunt afferri, ſi non requiratur, vt illæ ſint probabiles; licet autem ſpeculatiuè nequeat deponi, poteſt tamen practicè ex dictis ſuprà de dubio: ſi enim ſit dubium iuris, tunc poſſeſſio ſtat pro me; ſi verò ſit dubium facti, iuxta dicta ſuprà, teneor ſequi tutiorem partem.

Quid ſi rationes fortiſſimæ dubitandi tenuem valdè aſſenſum in contrarium permittant.

Mens Vaſquez.

Auctoris.

Occurrit tamen vltima circa hoc difficultas; quid ſi rationes dubitandi ſint fortiſſimæ, ita vt non permittant me elicere niſi aſſenſum valdè tenuem in contrarium. Reſpondet Vaſquez, Si aſſenſus tenuis talis ſit, vt benè percipiatur ab homine, hoc eſt, agnoſcat clarè ſe habere talem aſſenſum, tunc poſſe licitè ſequi eam partem; ſi verò ita ſit tenuis, vt percipi nequeat, non poſſe; quia tunc perinde eſt, ac ſi nullus eſſet. Ego ſanè dicerem in propoſito caſu, non tam eſſe dubium, quàm æqualem ferè probabilitatem vtriuſque partis: nam illæ rationes, quæ dicuntur ita efficaces vt me impediant, haud dubiè debent eſſe probabiles: quomodo enim rationes improbabiles poſſunt impedire aſſenſum? ſi autem ſunt probabiles, licet non tam fortes quàm oppoſitæ, ideoque non impediunt quò minùs per tenuem aſſenſum ego in eam contrariam partem abſolutè incliner, iam tunc in ordine ad praxim per accidens eſt, quòd notem eum tenuem aſſenſum; imò per accidens eſt, quòd ille ſit. Licet enim ſpeculatiuè ob rationum æqualem vim neutri parti aſſentiar; quia tamen reflexè iudico vtramque eſſe probabilem, ſufficienter poſſum me determinare ad ſequendam quam velim partem; quia inter probabiles etiam minùs probabilem licet ſequi.

9 Concludo ergo, in talibus occaſionibus non tam attendendum ad aſſenſum ſpeculatiuum determinatum & directum, quàm ad reflexum & practicum de probabilitate eius opinionis.

Inſtantia contra dicta.

Reſponſio.

Verùm vrgebis, Circa ipſam probabilitatem dari poteſt tale dubium, vtrùm ea opinio ſit probabilis; tunc autem locum habet dubium ſuprà propoſitum. Reſpondeo, cùm in hac re non poſſit dari actu proceſſus in infinitum, idem me dicturum de rationibus quæ cogunt ad dubitandum de probabilitate; quod dixi de rationibus circa ipſum obiectum cogentibus: vel enim ſunt probabiles ad iudicandum, non eſſe eam ſententiam probabilem, vel non ſunt probabiles: ſi non ſunt, certè non debent me facere dubitare de probabilitate; ob improbabile enim principium non debeo dubitare de aliquo obiecto, multò minùs contrario aſſentiri: vel ſunt probabiles, ita tamen, vt etiam habeam probabilem pro contrariâ parte, ad iudicandum eam ſententiam vt probabilem & tunc; licet non dicam expreſsè, *Hæc ſententia eſt probabilis*; quia rationes pro vtraque parte æquales id impediunt; poſſum tamen habere ſecundam adhuc reflexionem, *Probabile eſt, eſſe probabilem.* & hoc etiam ſufficit, vt poſſim ego ſequi eam ſententiam. Quod ſi non habeo rationes prudentes, quæ ſufficiant, vt ego iudicem eſſe probabilem eam ſententiam, aut reflexè probabile eſſe, eſſe probabilem, tunc non potero illam ſequi; ſed tunc erit perfectiſſimum dubium; & in eo debebo me gerere, vt diximus ſuprà in du-

Vt ſententiam tutò ſequar, vel debeo iudicare eſſe probabilem, vel dicere, Probabile eſt, eſſe probabilem.

bijs

bijs ſpeculatiuis. Quòd ſi vlteriùs ſit dubium 10 practicum, non poſſum operari niſi ſequendo tutiorem partem; illud tamen deponere potero, alteri doctori ſtatum totum referendo, aut per me ipſum ſtudio & lectione, donec acquiram ſaltem probabilitatem aliquam, ſi non euidentiam, quòd actio circa tale obiectum non ſit peccatum; ſi autem eam non acquiſiero, non erit mihi licitum eam actionem exercere.

SECTIO TERTIA.

Quid de conſcientiâ ſcrupulosâ.

Scrupulus eſt ſuſpicio leui fundamento nixa aliquod eſſe peccatum.

De conſcientiâ ſcrupulosâ nunc breuiter agendum erit. Suppono autem, ſcrupulum, iuxta omnium acceptionem, eſſe ſuſpicionem quamdam aut exiſtimationem leui fundamento innixam, quòd aliquod ſit peccatum; quod tamen reuerâ non eſt; aut certè hîc & nunc poterat iudicari prudenter non eſſe, licet fortè caſu ob aliquam aliam rationem re ipsâ peccatum eſſet. Scrupuli aliquando ſolent eſſe in vno aut altero tantùm caſu; aliquando in totâ vnâ certâ materiâ; aliquando, licet hoc minùs frequenter, in omnibus omnino materijs. Qui in vno aut altero caſu tranſeunter habet ſcrupulum, non vocatur ſcrupuloſus; ideò de remedijs illi adhibendis non eſt cur ſimus ſoliciti: hi verò, qui in vnâ integrâ, aut in multis, maximè verò qui in omnibus eos patiuntur, abſolutè dicuntur ſcrupuloſi. Ergo de remedijs 11 contra tales aliquid dicendum erit; ſi tamen vlla bona eſſe poſſunt remedia. Noui valdè multos viros alioqnin doctos, & boni ingenij, quibus remedia ſunt applicata innumera & efficaciſſima ex ſe; tam parum tamen proficiebatur cum eis, vt poſſet homo meritò illos deliros planè in eo puncto iudicare. Sæpè enim proueniunt ſcrupuli vel ex corporis complexione. Sicut enim naturalis complexio facit homines ſuſpicioſos in alijs rebus & timidos, quique, quando duos vident ſeorſim loquentes, iam putant contra ſe coniurationem inſtitui; ita eodem modo in materiâ peccati ſolet ex naturali complexione prouenire ea quaſi ſuſpicio, vt vbique putent eſſe peccatum. Proueniunt item ſæpè ex dæmonis tentatione, ſæpè ex permiſſione Dei, vt hominem exerceat; ſæpè etiam ex imaginationis aliquâ læſione: nulla autem ex his cauſſis facilè tollitur per conſilia & directiones prudentum; inde fit, vt rariſſimi inueniantur ſcrupuloſi eo modo ſanati, multi verò inde peiores eo genere facti: quia quò alios vident magis ſolicitos, vt eam apprehenſionem ipſis auellant, magis incipiunt timere.

Scrupuloſis ſæpè nulla proſunt remedia, vt prorſus in hoc puncto videantur delirare.

Solent ergo communiter aliquæ regulæ aſſignari, quæ videntur aptæ ad pellendos ſcrupulos. Prima eſt, ſi eis perſuadeatur, vt, non obſtante ſuo ſcrupulo, credant Confeſſario & viro docto. Verùm in hoc ipſo remedio illi nouos ſcrupulos ſolent inuenire: quidam enim putant, Confeſſarium nimis eſſe ex profeſſo laxum cum ipſis, vt reducat illos ad medium; & inde redditur illis ſuſpectum eius conſilium. Secundò, in abſentiâ ſtatim incipiunt dubitare, vtrùm 12 benè recordentur quid ſibi dictum fuerit à Confeſſario; & eo nouo dubio adueniente perinde eſt ac ſi illum non conſuluiſſent. Noui vnum qui in ſcripto debebat habere reſponſa, alioquin numquam erat quietus.

Regula prima pro curandis ſcrupuloſis eſt, vt credant Confeſſario & viro docto.

Secunda regula eſt, ſi eis perſuadeatur, ne quidquam putent eſſe mortale, niſi quod manifeſtè & euidenter tale iudicauerint; imò (quando ſunt vehementer ſcrupuloſi) vt numquam credant eſſe mortale, niſi ita eâ de re certi fuerint, vt iurare queant eſſe tale. Hæc etiam regula ſæpè eos magis ſolet vexare, quia reflexè dubitant, an ſit euidens eſſe mortale; & quò dubium hoc eſt de re magis abſtrusâ, nempe de euidentiâ aut ineuidentiâ, eò magis illos reddit inquietos. Adde, paſſim eis videri euidenter eſſe mortale; quod nec veniale probabiliter dici poteſt.

Secunda, vt eis perſuadeatur, nil eſſe mortale, niſi quod euidenter tale iudicauerint.

Tertia, vt habeant aliqua principia vniuerſalia; quale eſt, *eum, qui procedit ſincerè animo placendi Deo, ſi bonâ fide adhibeat mediocrem diligentiam, non errare practicè, eſto fortè ſpeculatiuè erret*; item, *in rebus moralibus non requiri omnimodam certitudinem*: & quia ſæpè eiuſmodi ſcrupuli ſunt circa attentionem in Officio diuino, in Sacro, in alijs etiam præceptis poſitiuis, poteſt eis perſuaderi, Deum non eſſe in eo puncto ita importunum exactorem, vt ſi vel minimum verbum inaduertenter omittant, aut ſine attentione proferant, iam eo ipſo illos velit damnare. Hæc regula minimas patitur difficultates, ſi ab eis benè & firmiter retineretur.

Tertia, vt quadam principia vniuerſalia habeant.

Vltima regula, vt non ob quodcumque dubium adeat Confeſſarium aut Doctorem, ſed 13 per ſe ſoluat, & reflectendo ſe ſupra leuia fundamenta, quibus innititur, formet iudicium contrarium, eique conformetur in praxi. Poteſt item vti ſcrupuloſus eo principio de poſſeſſione, ſcilicet, *in dubijs iuris meliorem eſſe conditionem ipſius tamquam poſſidentis*; & ſaltem tunc non eſſe cur timeat peccatum: v. g. orauit Officium Canonicum, dubitat, an cum attentione, eſto ſpeculatiuum dubium non tollatur; quia tamen præſumptio ſtat pro ipſo; conſtat enim de ipsâ oratione externâ, cui annexa ſolet eſſe attentio; iam eſt in poſſeſſione: & niſi certò ipſi conſtet ſe noluiſſe attendere, debet pro ſe præſumere; maximè cùm delictum non præſumatur; quale fuiſſet voluntariè ſe diſtraxiſſe. Hæ & aliæ regulæ poſſunt aſſignari, quæ aliquando fortè proderunt, ſæpè ob dicta nihil efficient; ſed habenda erit cum eis patientia, donec humor ille tranſeat, vel nimia vexatio ſcrupulorum det eis intellectum.

Vltima, vt aſſueſcant ipſi ſibi ratione aliquâ ſcrupulum ſoluere.

Ego adderem vnam aliam regulam, inijcere ſcilicet illis in contrarium grauiorem ſcrupulum, vt clauus clauum trudat. Dicam recreationis cauſſâ quod mihi olim cum vno vehementer ſcrupuloſo maximè in proferendis conſecrationis verbis contigit: hærebat ſupra modum haud ſine populi graui offenſione, eorum verò qui eum nouerant riſu, in eâ prolatione; nec modus fuerat vllus illum in hoc puncto, ſicut & in multis alijs, corrigendi; ego ad ei miniſtrandum deſignatus cogitaui (quod paulò antè dixi) clauum clauo trudere: ergo cùm primùm ſe ad ea verba proferenda componebat, incepi campanam pulſare, ac ſi iam eſſent 14 verba prolata; ille verò timens grauius damnum,

Alia regula vtilis, vt ſcrupuloſis contrarius ſcrupulus grauior inijciatur.

ne ſcilicet idololatria committeretur, ſi hoſtia adoraretur, antequam conſecrata eſſet, vix campanulæ pulſum audiuit, cùm velociſſimè omnia protulit verba. Dum apud me poſteà conqueritur, ego diſſimulo, quaſi emendationem promittens; interim tamen ſecundà & tertià vice eodem modo me geſſi; ipſe etiam ſemper ſe expedicbat velociſſimè, ac paulatim ſcrupulum illum depoſuit: conuictus enim fuit euidenter, cùm poſt aliquot dies hæc illi obieciſſem, *Si verba ea ſic velociter prolata credit ſufficientia, nec habet ſcrupulum ampliùs de conſecratione, eo timore idololatriæ impellente, profectò etiamſi timor non impelleret, deberet cogitare valide ſe conſecraſſe; quia timor non dat valorem verbis: quid ergo ſe & nos & populum ibi ſine cauſâ moleſtat?* eodem ferè modo in multis alijs caſibus emendari poſſent. Quod ego hoc ſimili explico: dixi enim ſæpè diſcipulis, vt quando aliqui in Philoſophiâ aut etiam in Theologiâ negant principia per ſe nota, non argumententur contra ipſos à ratione; facillimè enim tales omnem rationem negabunt, nec modus erit vlteriùs progrediendi; ſed vt exemplis, inſtantijs & paritatibus ex alijs rebus, quas defendentes admittunt, deſumptis contra eos inſurgant: tunc enim cùm non ſufficiat eis negare, ſed cogantur diſparitatem aſſignare, idque planè ſit impoſſibile, reducuntur ad ſummas anguſtias; & tandem agnoſcunt falſas eſſe eas opiniones, quæ inducunt in tantas abſurdita-

Qui negant principia per ſe nota, per paritates & exempla ſunt vrgendi.

15 tes. Ita eodem modo de ſcrupuloſis cenſeo dicendum, ſi quis eis principia generalia proponat, mille ipſi inuenient euadendi vias; at ſi per inſtantias aut contrarios ſcrupulos eos aggrediatur, quia non poſſunt diſparitatem aſſignare, agnoſcunt clarè ſuam ſtultitiam, & paulatim ſe reflectunt, eamque deponunt.

Iuuat etiam non parum riſui eos exponere, ponderando lepidè coram alijs ſimplicitatem, vel potiùs ſtultitiam; quando enim vident ab omnibus non ſolùm reputari falſum id, quod ipſi certum credebant, ſed planè vt ridiculum excipi, fortiùs apprehendunt ſe erraſſe, quàm ſi ſeorſim vnus ſeriò eis dixiſſet, rem illam non eſſe peccatum; aut licet non omnino agnoſcant errorem, incipiunt dubitare, & aperiunt viam, vt paulatim illuminentur.

Prodeſt ſcrupuloſis, ſi riſui coram alijs exponantur.

Quæ dixi in ordine ad vitandos ſcrupulos circa futuras actiones, poſſunt applicari pro ſcrupulis circa peccata præcedentia: nam etiam ſimiles ſemper tangunt aliquid de futuro, vtrùm ſcilicet teneantur ampliùs confiteri, conteri de illis peccatis, &c. quòd ſi ſcrupulus eſt præciſè, an peccauerint, nec ne, faciliùs poteſt eis reſponderi; primò vt ſub dubio ſe accuſent, & poſteà non ſint ampliùs ſoliciti: ſi enim non commiſerunt illud peccatum, non ideò committent, quia ſe de illo ſub dubio accuſant; ſi verò re ipsâ commiſerunt, ea dubia accuſatio cum dolore generali de offensâ Dei & propoſito non peccandi de cetero euidenter ſufficit ad illius remiſſionem: nec enim poteſt tunc temporis illud peccatum vt certum dici, cùm dubitet, vtrùm illud commiſerit. Plura in hac materiâ tradere magis ſpectat ad eos qui de rebus ad ſpiritum pertinentibus tractant quàm ad Scholaſticos. P. Tannerus diſp. 2. quæſt. 6. dub. 6. ex Gerſone excerpſit multa in remedium & conſolationem talium hominum: ſatis multa pro noſtro inſtituto tetigimus. Et hæc de actibus humanis dixiſſe ſufficiant.

Medijs prædictis curandi etiam ſcrupuli circa peccata præterita.

TRA-

Digitized by Google

TRACTATVS DE PASSIONIBVS ANIMÆ.

EGIMVS *hucuſque fuſè de actibus humanis in communi tam quoad conceptum voluntarij & liberi quàm quoad malitiam & bonitatem etiam in communi. Ordo doctrinæ videbatur nunc poſtulare, vt in particulari de virtutibus & vitijs, tamquam de differentijs eorum actuum, diſſereremus. Sed quia communiter hîc agitur de paſſionibus animæ, quæ ſunt quidam actus medij in homine non pertinentes ad partem ſuperiorem, ſed ad corpus; licet ſæpè ſecum annexos habeant actus aliquos voluntatis; nos etiam ei conſuetudini acquieſcentes, de illis hîc breuiter diſputabimus. Videri quidem aliunde poſſet hæc diſputatio Philoſophica magis quàm Theologica; quia tamen earum paſſionum cognitio maximè ordinatur ad exactam notitiam virtutum & vitiorum, quibus occaſionem & materiam ſuppeditant, Philoſophi verò de eis hoc tempore vix tractant, non immeritò Theologus de illis diſputat.* 1

Cur hîc agatur de paſſionibus animæ.

DISPVTATIO VIGESIMAOCTAVA.

De paſſionibus animæ in communi, ac de earum ſubiecto.

SECTIO PRIMA.

De paſſionum ſubiecto.

LICET præmittenda videretur paſſionis definitio ante hanc difficultatem; quia tamen ſubiectum harum paſſionum eſt quid omnino ab illis condiſtinctum & prius illis, ceteraque, quæ de ipſis paſſionibus dicenda ſunt, independentia planè ab hoc puncto videntur; ideò neceſſarium eſt explicare, quod & quale ſit illud ſubiectum paſſionum: & licet communiter ab omnibus aſſignetur vt ſedes paſſionum appetitus; quia tamen quotuplex hic ſit, & vbi ſedem ſuam habeat, valdè controuerſum eſt inter auctores, oportet duas has difficultates explicare breuiter. de quibus fuſiſſimè nonnulli diſputant.

Appetitus communiter aſſignatur ſedes paſſionum.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm iraſcibilis à concupiſcibili diſtinguatur.

DEFINITVR iraſcibilis eſſe illa, *quæ erga bonum arduum verſatur*; concupiſcibilis è contrario, *quæ erga facile ſeu non arduum.* Quid ſit arduitas, quid facilitas infrà explicabitur. Nunc ſolùm quærimus, an hæ ſint duæ potentiæ, an diuerſi actus eiuſdem potentiæ.

Paſſio iraſcibilis & concupiſcibilis.

Ab hac difficultate ego duobus verbis me poſſem expedire: cùm enim vniuerſaliter docuerim in Philoſophiâ, potentias etiam materiales ab animâ non diſtingui, eodem planè modo de appetitu hîc diſcurrere deberem; ſi autem animæ identificatur, cùm anima tantùm ſit vna, vnicum tantùm eſſe appetitum neceſſum eſt. Pro maiori tamen dubij præſentis explicatione illud tracto ſub hac conditione, vtrùm caſu quo appetitus eſſet ab animâ diſtinctus, eſſet duplex, an verò vnica tantùm potentia. 2

An, ſi appetitus eſſet ab animâ diſtinctus, duplex foret, an vnica tantùm potentia.

Thomiſtæ cum D. Thomâ 2. p. q. 81. art. 2. quos multi alij ſequuntur, affirmant eas potentias eſſe duas: idem tenet Pater Tannerus q. 4. dubio 1. vbi alios pro eadem citat. Probari verò poteſt Primò ex Ariſtotele 1. Rhet. cap. 20. vbi ait: Appetitiones materiales ſunt ira & cupiditas. Verùm hæc verba præ ſe ferunt explicationem: ibi enim actus enumerat Ariſtoteles non potentias; ac ſi quis diceret, Appetitiones rationales ſunt odium & amor, non continuò denotaret duas potentias, vnam amantem, aliam verò ſolum odio habentem, ſed duos actus: eodem planè modo explicanda ſunt omnia alia loca, quæ ex eodem Ariſtotele citantur, vt ex 2. de

Thomiſtæ cum Diuo Thomâ, Tannero & alijs aiunt fore duplicem.

Ariſtoteles ijs non fauet;

de Animâ cap. 3. textu 27. & lib. 3. c. 9. text. 42. & alibi: numquam enim niſi actus ipſos diſtinguit.

neque Diuus Thomas.

Secundò argumentantur ratione ex D. Thomâ loco citato; quia in omnibus rebus naturalibus eſt duplex potentia: vna ad procuranda ſibi commoda; altera ad reſiſtendum corrumpentibus: vt in igne eſt leuitas, quâ pergit in
3 locum ſuum; & eſt calor, quo reſiſtit corrumpentibus. Hæc ratio nullo modo vrget; nam imprimis negantur eæ duæ potentiæ in alijs rebus: quæ enim ſunt duæ tales in ferro, lapide, auro, &c? Certè in igne calor non ad reſiſtendum, ſed magis ad operandum ad extrà admittitur: dicitur enim eſſe qualitas minimè reſiſtens, & ſiue per ſe ſimul etiam reſiſtat, ſiue non, non agnoſcimus ibi aliam potentiam, quæ ſolum munus reſiſtendi exerceat. Secundò reſpondeo, Etiamſi in alijs rebus inſenſibilibus id concederetur, & ex hoc capite daremus in homine vnam potentiam phyſicam, non vitalem reſiſtentem corruptioni; non tamen ideò in ſenſitiuis debere dari, cùm maximè ibi conueniant duo ea obiecta fugæ & amoris, vt ſtatim explicabimus; & potiùs videatur quodammodò neceſſarium ad vnam potentiam ſpectare vtrumque actum.

An ex morali obiectarum differentiâ colligatur duplex appetitus.

Tertiò argumentantur, quia ea obiecta ita moraliter differunt, vt credibile non ſit, vnam eamdemque potentiam ad vtrumque ſe extendere. Hæc item ratio valdè parum vrget; nam ratio ardui (iuxta probabiliorem ſententiam) nihil aliud dicit, quàm difficultatem aliquam in obiecto obtinendo, aut in fugâ mali: hæc autem difficultas planè eſt omnino per accidens ad conſtituendam diuerſam potentiam volitiuam; nam ea difficultas non amatur per appetitum, quin potiùs ei diſplicet; ergo ſolùm amatur bonitas, quæ eſt in obiecto: ergo cùm hæc ſit eadem, ſiue ſit illi adiuncta difficultas, ſiue non, ſemper illa eadem bonitas poterit ab eadem potentiâ amari. V. g. appetitus vitæ deſiderat hauſtum quando ſiti moritur, profectò non poteſt dici probabiliter, quòd ea poten-
4 tia dicat, Etiamſi videam me mori, & eodem modo indigeam hauſtu, ſiue hic haberi poſſit ſine labore, ſiue cum labore; ego tamen non curo hauſtum, ſi facilè haberi poteſt; ſi tamen difficulter ſit obtinendus, erit mihi gratus: idem è contrario de alia potentiâ. Certè non eſt credibile, talem appetitum per ſe à naturâ eſſe productum: imò cùm volitio efficax alicuius obiecti per ſe cogat ad ponenda omnia media neceſſaria ad illud obtinendum, oportet vt ad eam potentiam pertineat velle ponere media, ad quam ſpectat amare illum finem. Confirmo, & explico magis argumentum meo iudicio euidenter: Ille ſecundus appetitus iraſcibilis, qui hauſtum appetijt quando erat difficilis, verè amauit illum hauſtum; & hoc habuit præ concupiſcibili; quòd cùm hic territus fuerit difficultate obiecti magis quàm allectus bonitate eiuſdem obiecti iraſcibilis, tamen tam generosè appetijt hauſtum, vt non fuerit vllo modo territus difficultate illius. Hæc eſt tota differentia, quam inter hos appetitus auctores ponunt. ex quâ argumentor ſic: Incredibile planè & contra omnem naturalem apprehenſionem eſt, dicere, potentiam illam, quæ potuit amare obiectum, etiam quando illud vidit ſeptum difficultatibus & ſpinis, non habuiſſe vires vt illud idem amaret, quando in eo nullam vidit rationem mali. Certè hoc mihi perinde eſt ac ſi quis diceret, hominem, qui viam ſpinis & lapidibus impeditam conficere potuit, & habuit vires in pedibus ad ambulandum per eam vno die, non habiturum pedes ſatis fortes ad eam conficiendam, ſi fuiſſet planè æqualis, ſine vllâ
moleſtiâ & difficultate; ergo licet dicamus, po- 5
tentiam concupiſcibilem non ſufficere ad eas difficultates, certè è contrario ſola iraſcibilis, quia ſimul eſt concupiſcibilis, modo explicato ſufficiet ad vtrumque munus, & tunc prior potentia erit omnino ſuperflua.

Nullâ ratione.

Argumentum, quo id probant aduerſarij, retorquetur.

Falſum eſt, potentiam, quæ potuit amare obiectum multis difficultatibus impeditum, non poſſe ijs expeditum.

Video quidem in ordine ad potentiam abſolutam fortè non eſſe duo contradictoria in eo, quòd detur vna talis potentia; quæ non niſi dependenter ab eâ conditione difficultatis operari queat; quod tamen multis difficile captu videbitur: at vt naturaliter loquendo id aſſeramus, non video vllum vel apparens fundamentum, quin potiùs id videtur eſſe contra communem conceptum in omnibus alijs potentijs; neque ex eo præcisè, quòd diuinitus fortè non repugnent, non debemus de facto id concedere, quin potiùs contrarium, tamquam & rationi & experientiæ magis conforme, ponendum eſt.

Probant Quartò diſtinctionem appetituum.

Quartò argumentantur, quia multi ſunt valdè proni ad iram, non ad concupiſcibilem; alij è contrario ad concupiſcibilem, non ad iram. Præterea ſæpè anima ſe ingerit in res triſtes contra inclinationem concupiſcibilis; ergo ſunt diuerſæ potentiæ. Confirmatur: Concupiſcentia accenſa minuit iram, & ira minuit concupiſcentiam; ergo ſunt diuerſæ potentiæ. Reſpondeo facilè, totam eam diuerſitatem non eſſe ex parte diuerſorum appetituum; id quod in primis ad hominem oſtendo; nam non omnis actus iræ eſt ab iraſcibili: cùm enim ex ſententiâ, quam impugno, obiectum iraſcibilis debeat eſſe arduum, & ſæpè iraſcamur, etiam quando vindicta eſt facillima, explicent, quæſo, hi mi-
hi, quomodo talis ira, cùm pertineat reuerà ad 6
concupiſcibilem, poſſit eſſe cauſa vt concupiſcibilis minuatur. Præterea, ille qui perditiſſimè amat feminam, ſuſtinet de nocte moleſtias gelu, inſomnia, vt eam poſſit alloqui; donat illi pretioſiſſima quæ habet, ea à ſe abalienando; certè hæc à concupiſcibili ſolâ proueniunt, quæ cogit ad eiuſmodi media quantumuis difficilia: quis enim probabiliter dicere poterit, hæc omnia eſſe ab iraſcibili, quandoquidem ob amorem ſolùm ea omnia ille facit? ſine dubio autem hic homo ex eo affectu redditur minùs amans cetera obiecta; ergo in eo minuitur concupiſcibilis per concupiſcibilem.

Sed oſtenditur, diuerſitatem propenſionum non inferre diuerſos appetitus.

Dum anima in vnum affectum valdè prodit, minores habet vires ad alios actus: hoc optimè apparet in vnico appetitu.

Vidéſne difficultatem omnibus eſſe communem? nulli tamen faceſſere poteſt moleſtiam, quia nullius eſt momenti; facilè enim dicimus, animam, eo ipſo quòd vehementer in aliquem affectum prodeat, minores habere ad alios actus vires. Quod adhuc longè meliùs declaratur, ſi vnica ſit potentia ad eos omnes quàm ſi duæ: nam ſi duæ, non eſt cur vna defatigetur ob operationem alterius; at ſi vna, facilè intelligi-

tur,

tur, quomodo non habeat vires ad duos ſimul actus eliciendos; ergo potiùs hinc perſuadetur, debere eſſe vnicam quàm duas.

7 *In paſſione concupiſcibilis magna eſt propenſionum diverſitas, illa tamen eſt vnica.*

Quod de complexione dicitur, habet inſtantiam in ſolâ concupiſcibili: quidam enim proni ſunt ad gulam, ad Venerem verò planè mortui; alij è contrario; quidam item ad concupiſcentiam diuitiarum; gulam autem & honorem contemnunt; alij è contrario; nemo tamen ideò ſomniauit, ponendos eſſe tot diſtinctos appetitus concupiſcibiles quot ſunt bona concupita; vnum diuitiarum, alterum luxuriæ, tertium gulæ, honoris quartum, &c. cur ergo ex eâ diuersâ complexione quidquam infertur de diſtinctione appetitus iræ & concupiſcibilis, & non de multiplicatione ipſius concupiſcibilis?

In intellectu quoque ſunt variæ quaſi propenſiones, qui tamen eſt vnicus.

Hoc idem argumentum efficere poſſum in intellectu aut ſenſu interiori: quidam enim videntur à naturâ ad carmina propenſi, alij ad fictiones, tertij ad Matheſin, ad conſilia practica alij, alij ad ſcholaſtica; numquid ideò tot ingenia diſtincta aut interiores ſenſus comminiſci licebit? Abſolutè ergo dicendum eſt, oriri ex varijs diſpoſitionibus, vt vna eademque potentia magis ad hos quàm ad illos actus propendeat.

Vnde oriatur, quòd vna potentia magis ad hos quàm illos actus propendeat.

Quod faciliùs oſtenditur in appetitu, qui cùm cognitione dirigatur, clariſſimè intelligitur, illum hominem, in quo faciliùs & vehementiùs excitatur cognitio de gulâ v. g. prorumpere etiam in appetitum eius obiecti; in altero verò, quia excitatur de honore, faciliùs in honorem; in alio item, quia de pugnâ, de irâ faciliùs excitatur apprehenſio, prorumpit etiam faciliùs in tales actus: per quod nec per vmbram ſuadetur in appetitu, imò nec in diſpoſitionibus illius vlla diuerſitas, ſed ſi quæ inferretur, maximè in cognitione. Et per hoc iam eſt ſatisfactum ei obiectioni, quòd ſcilicet anima ſe immiſceat triſtibus contra concupiſcibilem; diximus enim, id ab eadem potentiâ fieri, quæ, relicto vno

8 actu, exercet libentiùs alium. Adde, dum ſe triſtibus immiſcet ob vindictam, ibi formaliſſimè exercere actum concupiſcibilis; eam enim vindictam ob honoris proprij amorem formaliſſimè exercet. Ex his conſtat manifeſtè, nullam eſſe neceſſitatem diſtinguendi duos eos appetitus; imò rationes ſatis efficaces & poſitiuæ contra eam diſtinctionem à me inter reſpondendum allatæ ſunt.

Eſto potentiæ ab animâ diſtinguantur; eſt tamen vnicus appetitus.

Ideò cum Angeſto in Moralibus cap. 4. Gabriele in 2. diſt. 16. quæſt. vnicâ, & in 3. diſt. 26. quæſt. vnicâ, art. 3. quod Suarez ſupponit vt certum hic diſp. 1. ſect. 3. & recentioribus communiter dicendum eſt, Eſto potentiæ ab animâ diſtinguantur, ſolùm vnicum eſſe ponendum appetitum: quid enim deberemus ſine neceſſitate entitates multiplicare?

Argumentum efficax ab Angelis.

Id ipſum vltimò oſtendo meo iudicio valdè efficaciter; nam etiam Angelis ex naturâ rei poſſunt occurrere obiecta facilia, & obiecta ardua: in puncto enim honoris certo certiùs tantam etiam eos poſſe habere difficultatem, vt patiantur ſe diffamari, aut grauiſſimâ affici iniuriâ, quantam homines ſolent in ſimili caſu experiri; nam affectus gloriæ non pendet per ſe à corpore; eſt enim purè ſpiritualis: atqui nemo propterea in Angelis poſuit voluntates duas; vnam concupiſcibilem, aliam verò iraſcibilem; ergo nec debent concedi in homine quâ animal eſt. Patet manifeſtè conſequentia, quia ſolutiones omnes, quæ poſſunt pro Angelis adduci, eodem planè modo habent locum in hominibus; è contrario, quæcumque argumenta fieri pro eis diſtinctis ponendis in homine poſſunt, poſſunt & pro Angelis; vt rem vel leuiter conſideranti patebit, ergo.

SVBSECTIO SECVNDA.

De ſede appetitus; & an ſit vnus internus, alter externus.

SECVNDA de appetitu difficultas eſt, vbi ille ſuam ſedem habere dicendus ſit. Verùm quia hac de re egi in lib. de Animâ, ideò breuiter inſinuo quid ibi dixerim; ergo diſp. 5. ſect. 6. oſtendi, longè probabilius eſſe, illum reſidere in cerebro: nam & in illo reſidet ſenſus communis; cuius cognitione appetitus dirigitur: ad eam enim directionem congruentius ſaltem eſt, ſi non omnino neceſſarium, vt ſint coniuncti: quod maximè vrget in brutis, quæ habent animas diuiſibiles; tunc enim animæ cordis pars, quæ appeteret, ferretur in incognitum, quia non ipſa, ſed pars animæ exiſtens in capite cognoſceret; id autem eſt abſurdum; quia ſi ea pars quæ amat non cognoſcit, valdè parum iuuat, quòd alia diſtincta cognoſcat.

9 *Appetitus reſidet in cerebro.*

Reijciuntur qui ponunt in corde.

Hinc reijciendi ſunt, qui appetitum iraſcibilem in corde ponunt, concupiſcibilem verò in hepate; moti eo fundamento, quòd qui multo abundant ſanguine, ſoleant eſſe procliuiores ad concupiſcendum: reijciendi, inquam; nam cùm hi non ponant niſi vnicum ſenſum internum, quo dirigatur vterque appetitus, in hepate autem nullum vnquam poſuerint ſenſum communem, non video, quâ conſequentiâ ibi ponant appetitum vniuerſalem, cùm ibi nullâ poſſet cognitione dirigi. Quod de ſanguine dicitur, non eos iuuat; quia ſanguis non ſolùm eſt in hepate, ſed per totum corpus: & eſto in hepate ſolùm eſſet, inde ſolùm fieret, in eo formari ſpiritus vitales & animales, qui aſcendunt caput, & poſſunt in capite excitare concupiſcentiam, vel quidquid aliud volueris prouenire ab exceſſu ſanguinis.

An detur appetitus internus & externus.

Tertia difficultas circa appetitum eſſe poteſt, vtrùm ſit duplex; vnus internus, alter externus: & ne iterùm ad difficultatem deciſam de multitudine appetituum redeamus, quærimus, an ſiue per potentias diſtinctas, ſiue alio modo ſit vnus actus appetitus interior, & alius actus exterior, verè tamen ad appetitum ſpectans; id enim nonnulli ponunt ad explicandum, quomodo poſſit quis habere exteriùs delectationem v. g. de cibo, aut de tactu, etiamſi interiùs diſpliceat in eo, quòd talis cibus ipſi intrudatur; putant enim delectationem & dolorem ad appetitum pertinere: vnde, cùm in quolibet ſenſu & per totum corpus eſſe poſſit & dolor & delectatio, in tantum ſunt progreſſi, vt putent, per totum corpus diuerſos appetitus ſparſos eſſe. Quâ difficultate alij malè vexati dixerunt, dolorem verè ſolùm eſſe in corde, ideò tamen in pede ſentiri; quia ibi eſt eius cauſſâ: hæc ta- 10

Sententia affirmans.

men vltima pars eius doctrinæ planè eſt ridicu-

la; conſtat enim manifeſtè, non ſolùm in pede eſſe cauſſam doloris, ſed ibi verè & immediatè ſentiri; alioquin eodem modo dicendum eſſet, quando quis dolet de morte parentis, non debere in ſe ſentire vllum dolorem, ſed extra in ipsâ morte; quia hæc etiam tunc temporis eſt cauſſa eius doloris: quis autem non experitur in ſe eum dolorem? vnde optimè infert, illum eſſe intra ſe, non foris; ergo quando ſentit dolorem in pede, non ſolum ibi habet cauſſam illius, ſed ipſum verum dolorem.

Vera ſententia.

Ergo ad quæſtionem præcipuam dico, eam à me diſcuſſam Tomo 2. vbi oſtendi, dolorem formaliter conſiſtere in ſenſatione obiecti diſſoni: idem enim eſt dolor quod vexatio, tortura, &c. ſicut è contrario voluptas eſt perceptio rei iucundæ; vnde dico, dolorem eſſe formaliter in ſenſibus, inde tamen non ſequi, quod ibi reſideat appetitus; licet poſteà appetitui in capite reſidenti diſpliceat ille dolor, vel è contrario voluptas placeat. De quo puncto fusè etiam egi, & rem meo iudicio clariſſimè oſtendi agens de conſtitutiuo formali beatitudinis Tomo 2. diſp. 48. per totam.

Hinc colligo, quia, euerſo hoc fundamento ad ponendos eos actus appetitus ſparſos per totum corpus, nullum aliud omnino reſtat pro eâ multiplicatione, abſolutè vnicum tantùm ponendum, illumque in capite. Et de hoc ſatis.

SECTIO SECVNDA.

Definitio paſſionis in communi.

Paſſio philoſophicè ſignificat omnem productionem ex ſubiecto: vulgariter, vel omnem dolorum tolerantiam, vel motus malos.

11 PASSIO accepta philoſophicè ſignificat omnem productionem ex ſubiecto; ſic frequentiſſimè de actione & paſſione agitur in Philoſophiâ; accepta verò vulgariter ſignificat vel dolorum ſuſtinentiam; ſic paſſio Chriſti, paſſio Martyrum; vel motus aliquos & commotiones malas: quæ acceptio vltima maximè communis eſt apud Patres ſpirituales, vnde ſæpè agunt de paſſionum mortificatione: quo ſenſu etiam Paulus ad Rom. 7. dixit, *Cùm eſſemus in carne, paſſiones peccatorum operabantur:* ſi autem tamquam Theologi morales eam vocem accipiamus, & ſit nobis propriè loquendum, paſſio idem erit ac excitatio appetitus cum commotione aliquâ ſenſibili, ſiue ea ſit excitatio in obiectum bonum, ſiue in malum, ſiue in indifferens moraliter.

Paſſio propriè eſt excitatio appetitus cum commotione aliquâ ſenſibili.

Hinc breuiter deciduntur dubia duo; de quibus D. Thomas agit quæſt. 22. art. 2. & 3. Primum dubium eſt, vtrùm paſſio ſit in potentiâ cognoſcitiuâ. Cui reſpondetur: Si paſſio accipiatur pro phyſicâ receptione alicuius formæ, haud dubiè eam eſſe in cognoſcitiuâ; quia tam verè recipit cognitionem, eamque philoſophicè patitur, quàm appetitus amorem, vel odium, &c. ſi verò accipiatur, vt ſupponimus in præſenti accipi, pro excitatione appetitus, non poſſe eſſe quæſtionem vllam; quia potentia cognoſcitiua vt talis non eſt appetitus; ergo vt talis non eſt capax paſſionum, de quibus nunc tractamus.

Paſſio vt eſt phyſica receptio formæ, eſt in potentiâ cognoſcitiuâ.

Anima quà rationalis an ſit capax paſſionum.

12 Secundùm dubium eſt, vtrùm anima quà rationalis ſit paſſionum capax. Reſpondeo breuiſſime, Cùm anima quà rationalis ſeu quà eliciens actus ſpirituales, non ſit quid materiale ſeu ſenſibile, procul dubio etiam non poſſe dubitari, explicatis terminis, an ſit capax paſſionum in prædicto ſenſu, ſeu an actus ipſi ſpirituales ſic conſiderati non ſint paſſiones, licet dici poſſint tales philoſophicè in ſenſu ſuprà primo loco aſſignato; per hoc tamen non negamus, in ipsâ animâ rationali recipi immediatè paſſiones: nam, vt in libris de Animâ dixi, omnes ſenſationes & appetitiones hominis neceſſariò debent inadæquatè in animâ recipi; reſpectu tamen illarum anima gerit ſe non vt ſpiritualis, ſed vt materialis.

An paſſiones cadant in hominem ſapientem.

Deciditur etiam ex dictis tertium dubium; de quo olim grauis fuit inter Philoſophos diſſenſio, maximè inter Stoicos & Peripateticos; vtrùm in hominem ſapientem cadant paſſiones; illis negantibus, his affirmantibus: ſed puto eos ſolo nomine diſſenſiſſe, quia illi nomine paſſionis ſolùm eas intelligebant, quæ in malum ſunt, iuxta tertiam acceptionem paulò antè traditam; hi verò magis vniuerſaliter iuxta vltimam acceptionem eam vocem vſurpabant: vnde Tullius cum Stoicis Tuſculanâ 4. in tertiâ acceptione paſſiones vocat perturbationes & turbidos animi motus & morbos; Damaſcenus verò lib. 2. de Fide cap. 22. cum Ariſtotelicis vocat magis vniuerſaliter paſſionem motum virtutis appetitiuæ ſenſibilis, ob imaginationem boni vel mali.

Paſſio dupliciter cadit in ſapientem.

Addo tamen, Eſto paſſiones in eo ſenſu tertio in malum accipiantur, nihilominùs poſſe dici eas cadere in ſapientem: id quod intelligi poteſt dupliciter. Primo modo materialiter; nam is qui ſapiens eſt, aliquando poteſt in aliquo deficere, & habere paſſiones, ſicut dicitur Prouerb. 24. ſepties in die cadere iuſtum: in eo autem facto non ſe gerit tamquam ſapiens. Secundo modo in eum cadunt paſſiones magis propriè; quia aliquando motus hi ſeu paſſiones poſſunt eſſe, & verò frequentiſſimè ſunt ſine libertate vllâ, & conſequenter ſine vllâ culpâ; tunc autem certum eſt, per eos motus non impediri ſapientiam, nec virtutem, non ſolùm in alijs materijs, ſed nec in eâ ipsâ particulari, in quâ ſunt paſſiones: imò frequenter tales motus ſic neceſſariò excitati ſolent eſſe occaſio virtutis, humilitatis ſcilicet vel patientiæ, vel fortitudinis, dum eis ſuperatis homo virtutem conſequitur.

Paſſiones aliquæ ſunt bonæ.

Porrò, quòd ſuprà diximus, paſſiones aliquas eſſe poſſe bonas, inde patet; quia ſicut malum eſt hominem vehementer commoueri in malum, ita è contrario bonum eſt, vehementer commoueri in bonum, & commoueri homini viſcera viſâ miſeriâ alterius; & inde in illius remedium vehementer inclinari, quis neget eſſe bonum? Deinde, quando quis iuſtè & ſanctè ob Dei gloriam in vindictam peccatorum commouetur; cuius rei multa ſunt in Scripturâ teſtimonia; illud autem nobiliſſimum, quod de 13
Mathathiâ Machabæorum parente ſcribitur 1. Mach. 2. cùm vidiſſet Iudæum idolis ſacrificantem, his verbis, *Et vidit Mathathias, & doluit, & contremuerunt renes eius, & accenſus eſt furor eius,* &c. De Ioſepho etiam è contrario in amorem commoto, quando ante ſe intuitus eſt Beniaminum, ſimile quid legitur Gene-

Geneſis 43. Similes paſſiones & commotiones bonas eſſe & optimas ratio ipſa naturalis dictat; ac propterea in Christo fuit triſtitia: *Triſtis eſt anima mea*, Matth. 26. & illum iratum fuiſſe ſæpè ob peccata, certiſſimum eſt; affectu item amoris ad lacrymas inductum ſuper defuncto Lazaro ſatis conſtat.

Obiectio. Dices, Paſſiones non ſunt actus liberi, ergò non poſſunt eſſe bonæ aut malæ moraliter; quia ſine libertate nõn ſtat bonitas vel malitia moralis. *Soluitur.* Reſpondeo facilè, paſſiones eſſe bonas vel malas obiectiuè moraliter, ad eumdem modum quo mendacium eſt malum moraliter, cultus verò Dei è contrario eſt bonus; nam ad bonitatem moralem obiectiuam non requiritur formalis libertas. In eodem ſenſu paſſio inuidiæ aut iræ eſt mala; ſicut è contrario bona eſt paſſio miſericordiæ; quia hæc poteſt vt obiectum tribuere actui, qui circa illam verſatur, bonitatem, illa verò malitiam. & hoc habent hæ paſſiones ex ſpecie ſuâ. Eſt etiam alius ſenſus, iuxta quem poſſunt paſſiones illæ dici bonæ vel malæ, quia per ſe inducant voluntatem ad eliciendos actus liberos circa obiecta illarum paſſionum; quæ quia mala ſunt aut bona, fit vt paſſiones ad ea obiecta mediatè inclinantes inclinent ad bonum vel malum formaliter; vnde quaſi efficienter dici poſſint malæ vel bonæ.

SECTIO TERTIA.

Diuiſio prima paſſionum: vbi de arduitate ad iraſcibilem requiſitâ.

14 *Paſſio alia concupiſcibilis, alia iraſcibilis.*

Definivimvs paſſiones in communi, iam ad earum diuiſionem accedamus; & quidem prima eſſe ſolet, in paſſiones concupiſcibilis, & paſſiones iraſcibilis: eſt autem apud multos ita celebris hæc diuiſio, vt, iuxta dicta ſuprà, putauerint multi duas eſſe ad eiuſmodi actus potentias neceſſarias; ſed quia contra hos egimus ſectione primâ, relictâ eâ difficultate, ad explicationem diuiſionis veniendum. Et quidem circa primum membrum diuiſionis conueniunt omnes, ſeu, vt meliùs dicam, vtuntur eiſdem terminis ad illud applicandum; non tamen in ipſorum terminorum vlteriori declaratione conſentiunt: dicunt ergo, concupiſcibilem verſari circa bonum ſimpliciter, iraſcibilem verò circa bonum arduum; in explicatione verò eius arduitatis valdè diſcordant.

Concupiſcibilis eſt circa bonum ſimpliciter, iraſcibilis circa bonum arduum.

An arduitas conſiſtat in eo, quòd res pendeat ab alterius voluntate. Ait Vaſquez. Reijcitur communiter.

Cenſent Primò aliqui, arduitatem in eo conſiſtere, quòd res obtinenda pendeat ab alterius voluntate. Ita P. Vaſquez 1. parte diſp. 84. cap. 1. & 2. & alibi: rationem ardui in obiecto ſpei conſtituit in eâ dependentiâ. Hæc tamen explicatio communiter reijcitur, & meritò: quia multa ſunt quæ pendent à voluntate alterius; quæ tamen non dicimur ſperare; vt victus, veſtitus, calcei, &c. ſi enim adſit ad emendum pecunia, non ſperamus talia, ſed quaſi certò ea habemus, vt optimè notauit D. Thomas 1. 2. q. 63. art. 4 ad tertium. Præterea etiam multi ſperant ſe ingenio aliquid inuenturos, aut proprijs viribus hoſtem victuros; imò ſi res benè
15 ponderetur, ſuppoſitâ iam voluntate Dei in ordine gratiæ de dandis nobis auxilijs neceſſarijs, &c. in ſolâ noſtrâ voluntate eſt obtinere gloriam; & tamen ea cenſetur nobis ardua; & erga illam quaſi vnicè verſatur ſpes, quæ maximè arduitatem requirit; ergo arduitas non conſiſtit in tali dependentiâ à voluntate alterius; & quidquid iam de actu ſpei dicamus, certum omninò eſt apud omnes homines, multa dici ardua, etiam reſpectu illius, qui ſolus per ſe ea efficit: ſicut arduum eſt tolerare patienter grandem carnificinam; arduum eſt ieiunare ſemper in pane & aquâ, &c. ergo ea arduitas non conſiſtit in tali dependentiâ ab alienâ voluntate.

An arduitas conſiſtat in difficultate, quâ obiectum videtur veſtitum.

Meliùs Secundò alij eam conſtituunt in difficultate aliquâ, quâ obiectum videtur veſtitum; id enim vox ipſa ſignificare videtur. Verùm hinc inſurgit nouum dubium, an quæcumque difficultas, quæ ſit in obiecto, ſufficiat, vt illud dicatur arduum: ſi enim ita ſit, vix vllus erit actus purè concupiſcibilis; quia vix homo vllum amat obiectum, in quo adipiſcendo aliquam non ſentiat difficultatem ſiue paruam ſiue magnam; & hinc clariùs etiam reijcietur ſententia ſuprà refutata de duplici appetitu; nam concupiſcibilis ferè eſſet inutilis, cùm ſemper inueniret aliquam arduitatem. Si verò ideò exigatur aliqua grauis difficultas, rurſus tunc erit maius dubium in declarando, quanta ſufficiat & quanta non: in ſimilibus enim taxationibus ſemper eſt (quod ſæpè alibi notaui) ſumma incertitudo. Quòd ſi darentur duo illi appetitus, tunc poſſent inter ſe de iuriſdictione certare, quia diceret concupiſcibilis: Hæc difficultas non ſufficit ad arduitatem, & ego illam poſſum ſuperare; è contrario autem pro ſe reclamaret iraſcibilis, eam eſſe magnam: quis verò poſſet tunc litem dirimere? Vnde rurſus apparet, quod ſuprà diximus, vnam eamdemque eſſe potentiam, quæ & concupiſcibilis & iraſcibilis dicitur, & vtrumque obiectum amat, ſiue magnâ ſiue exiguâ difficultate ſeptum. Verùm de identitate earum potentiarum ſatis ſuprà, iam ad noſtram quæſtionem, quando ſcilicet nos debeamus obiectum difficile vocare arduum, quando non; ſeu, quando actus erga illud obiectum dicendus ſit concupiſcibilis, quando verò iraſcibilis ob magnam aut exiguam difficultatem. Reſpondeo, eam eſſe quæſtionem de nomine, & parui momenti, de quâ non eſt multum curandum; & per hoc reſponſum eſt dubio propoſito. 16

Reſponſio ad dubium præcedens.

Replica. Verùm dices: Non videtur poſſe ſic explicari arduitatem obiecti; nam actus, qui purè ſunt concupiſcibiles, ſuperant grauiſſimas difficultates: etenim qui perditè amat feminam, etiamſi careat omni iraſcibili, patienter tamen multa, & verò ſæpè ferè incredibilia tolerat, vt illam ſibi conciliet, vt & ſuprà notaui. Imò illi qui minùs ſciunt iraſci ſuperant maiores moleſtias patienter; ergo iraſcibilis à concupiſcibili non diſtinguitur per eam obiecti difficultatem. *Soluitur.* Reſpondeo, Si vim nominis *iraſcibilis* præcisè conſiderare vellemus, non dicendos eos actus iraſcibiles, ſed concupiſcibiles; quia vulgariter iram ſolùm dicimus, quando ex indignatione aliquâ in alterum inſurgimus; quia verò Theologi & Philoſophi nomen *iraſcibilis* magis vniuerſaliter vſurpant eo modo quo diximus; reſpon-

reſpondeo, Eſto illi actus vulgariter non ſint iraſcibiles, eſſe tamen ſcholaſtice.

17 Video Patrem Suarez paulò aliter rem hanc explicare; & quidem D. Thomas valdè illi fauet 1. parte, quæſt. 81. art. 2. & 3. ait ergo, non quamcumque difficultatem, quæ ſit in obiecto, efficere arduitatem, quæ ad iraſcibilem requiritur; ſed quando aliquid eſt, quod impediat conſecutionem obiecti, iraſcibilem in illud inſurgere ad tollendum impedimentum. V. g. intrare volo ſcholam, opponit ſe aliquis, qui me impedit; inſurgo in illum per iraſcibilem, vt impedimentum tollam. Fateor hanc explicationem magis accedere ad acceptionem communem vocis *iraſcor*; adhuc tamen paritur difficultatem, quia ſi loquamur de impedimento quocumque, tunc aperire portam, quando volo intrare, pertinebit ad iraſcibilem; item accedere localiter ad rem quam volo: nam per eum acceſſum tollo diſtantiam, quæ me impediebat; & ſic omnis omnino poſitio cuiuſcumque medij pertinebit ad iraſcibilem, quia ſemper per omne medium aufero aliquod impedimentum, ſaltem negatiuum; hoc autem iam videtur eſſe contra communem modum loquendi: ſi verò ſolùm loquatur Pater Suarez de impedimento, quod ab alijs hominibus imponi poteſt, aut fortè magis vniuerſaliter ab animalibus (nam etiam iraſcor beſtijs quæ mihi reſiſtunt aut me moleſtant) non declarat ſufficienter difficultatem; nam etiam rebus inanimatis ſæpè iraſcimur, vt experientia oſtendit: ex impatientiâ enim & irâ

Suarez explicat paſſionem iraſcibilem. Fauet D. Thomas.

Sententia Suarij non caret difficultate.

18 ſæpè illas laceramus, frangimus, proijcimus à nobis, &c. Vides ergo in omni explicatione eſſe aliquam difficultatem: rem intellige, de vocibus ne ſis ſolicitus. Quomodo autem ſit arduitas explicanda, quando dicimus, ad ſpem requiri, quòd ex parte obiecti ſit arduum, dicam diſputatione 30. ſectione 1.

SECTIO QVARTA.

Aliquæ difficultates circa hanc diuiſionem ſoluuntur.

CIRCA hanc primam diuiſionem moueri poſſunt aliquæ quæſtiunculæ, licet non grauis momenti.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ explicantur.

VNA eſt, vtrùm hæ paſſiones iraſcibilis & concupiſcibilis differant ſpecie. D. Thomas quæſt. 23. art. 1. ſupponens, potentias, à quibus procedunt illi actus, eſſe diſtinctas, diſtinguit etiam ſpecie ipſos actus; ponit etiam ex parte obiecti diſtinctionem; nempe, quòd vnum obiectum ſit arduum, alterum verò non. Ego tamen iudico, eas vt ſic non differre ſpecie, imò ſæpè neque numero; & quidem cùm oſtenderim, potentias illas non diſtingui, ceſſat ratio præcipua, ob quam eas ſpecie diſtinguit Diuus Thomas: ſecunda enim ratio de diſtinctione ſpecificâ obiecti non vrget, imò pro me retorquetur, & quidem conſequenter ad ea quæ

An paſſio iraſcibilis & concupiſcibilis ſpecie differant. Ait Diuus Thomas: negat auctor.

diximus agentes de libertate, vtrùm ſit extrinſeca actui, & vtrùm idem actus poſſit ex indifferenti in malum tranſire; neceſſariò debemus dicere ea obiecta nec ſpecie nec numero differre, ideoque ſæpè vnum eumdemque actum tranſire à denominatione concupiſcibilis ad denominationem iraſcibilis. Quòd ſic meo iudi- 19
cio oſtendo euidenter ex ſuppoſitione prædictâ: concupiſcibilis enim non differt ab iraſcibili ex parte obiecti formaliter amati, ſed ex parte difficultatum quæ illud circumdant. Hoc poſito certum eſt, actum amoris, qui fertur ad aliquam bonitatem, quando ea non iudicatur difficilis ſeu ardua, eſſe concupiſcibilem; ſi verò circa eamdem numero bonitatem cognitam iam vt difficilem & arduam verſetur, eſſe eo ipſo actum iraſcibilem. Hæc omnino ſunt certa ex ſignificatione concupiſcibilis & iraſcibilis. Inde vlteriùs argumentor: Totum id poteſt ſucceſſiuè conuenire eidem numero actui, ergo idem poteſt ſucceſſiuè tranſire de concupiſcibili in iraſcibilem, aut è contrario. Conſequentia eſt euidens. Minor probatur; nam Tannerus & alij, qui actus hos iudicant ſpecie differre, alibi agentes de malitiâ, an ſit extrinſeca actui (vt ſuo loco oſtendi) admittunt, & meritò, eamdem numero volitionem comedendi carnes durare, etiam poſtquam de nouo agnouit quis, eas eſſe prohibitas; & conſequenter poſtquam maximam in obiecto difficultatem ſeu arduitatem de nouo reperit. Quis enim negabit arduum eſſe obiectum, per quod homo videt ſe incurſurum inimicitiam Dei & pœnas inferni? Certè è maximis, ſi non maxima quæ poteſt excogitari, difficultas hæc eſt. Rationem verò, cur eo caſu maneat idem actus, benè reddiderunt hi auctores ibi; quia cùm ea circumſtantia non ametur, non eſt neceſſum vt mutetur actus, ſed 20
ſufficit, ſi virtualiter ſit voluntaria, quatenus eâ cognitâ adhuc voluntas manet in amore prioris obiecti, nec permittit ſe eâ difficultate auelli ab eo amore. Hæc doctrina, quæ veriſſima eſt, euidenter eoſdem redarguit in præſenti, & oſtendit, arduitatem ſeu difficultatem de nouo in obiecto cognitam, quandoquidem non eſt motiuum amoris, non requirere diuerſum nec quidem numero actum, nec neceſſum eſſe, vt formaliter ſit voluntarium, ſed ſufficere, ſi interpretatiuè; ergo idem numero actus poteſt è concupiſcibili in iraſcibilem & è contrario tranſire, & verò de facto tranſit; quomodo ergo erunt duæ potentiæ diſtinctæ pro illo?

idq́; probat.

Inſtat auctor contra aduerſarios.

Arduum eſt obiectū, per quod quis videt ſe incurſurum inimicitiam Dei.

Arduitas de nouo cognita non requirit actum diuerſum.

Quod dixi de eâ difficultate nouâ peccati, eodem modo de alijs dici debet. V. g. amat quis ambulationem antequam agnoſcat eam eſſe difficilem; videt poſteà frigidiſſimum inſurgere ventum, eamque eſſe iam difficilem; non eſt neceſſum, vt mutet priorem voluntatem, ſed ſufficit, ſi in eâ permaneat, & virtualiter ſeu interpretatiuè velit tolerare vehemens illud frigus, quatenus non terretur ob illud à propoſito, nec à priori ceſſat volitione: non enim eſt neceſſum habere actum poſitiuum, ſed per omiſſionem puram poteſt dolores illos externos tolerare; hoc eſt, manere in antiquo loco non eos fugiendo. & idem dico de alijs difficultatibus. Fateor ſæpè nouos ſuccedere actus; at hìc maxi- 21
mè inquiro quid poſſit eſſe, non quid aliquan-
do

Exemplo res declaratur.

Digitized by Google

do fiat; inde enim benè infero, non eſſe in eis actibus diuerſitatem vllam.

Quando difficultas de nouo cognita faciat actum diuerſum.

Addo tamen pro ſententiâ D. Thomæ, caſu quo nouus ſuccedat actus, qui dicat, Volo adhuc manere & frigus tolerare, tunc illum futurum ſpecie diuerſum à primo, quia primus non amabat eam tolerantiam, quam amat ſecundus; haud dubiè autem diuerſitatem ſpecificam ex parte obiecti ea tolerantia frigoris inducit: quod idem dico de alijs difficultatibus de nouo occurrentibus, ſi diuerſæ ſint in ſpecie à primâ: quod vltimum ideò noto; nam cùm dixerimus, non quamcumque difficultatem reddere obiectum arduum, ſed debere eam eſſe grauem, fieri poteſt, vt ex ſolo augmento intra eamdem ſpeciem eius difficultatis reddatur arduum; vt ſi anteà v. g. erat leue frigus, quod non ſufficiebat, vt moraliter iudicaretur obiectum arduum, poſteà intenditur ita, vt iam verè arduiſſimum poſſit meritò dici, tunc temporis etiam ſecundus actus expreſſius circa eam tolerantiam non differet ſpecie à primo, quia & primus volebat aliquod frigus tolerare; toleratio autem maioris aut minoris doloris intra eamdem ſpeciem frigoris aut caloris v. g. non facit actus diuerſos ſpecie.

An paſſiones ſint ſibi contrariæ ratione obiecti boni vel mali, vel etiam reſpectu eiuſdem obiecti.

22 Altera difficultas eſt, vtrùm omnes paſſiones habeant contrarietatem non ſolùm ratione obiecti, quatenus hoc poteſt eſſe bonum aut malum, ſed quatenus reſpectu eiuſdem obiecti poſſint habere acceſſum & receſſum. De hac difficultate agit D. Thomas eâ quæſt. 23. art. 2. & docet, concupiſcibilem præcisè poſſe habere contrarietatem penes obiectum, at iraſcibilem etiam penes receſſum; quia iraſcibilis obiectum eſt arduum, & conſequenter habet bonitatem & malitiam, ratione cuius accedere aut etiam recedere ab eodem obiecto poſſit.

Mens Auctoris.

Iudico tamen (niſi fiat quæſtio de nomine) eamdem eſſe rationem de concupiſcibili & iraſcibili: pro quo aduerte, illam etiam differentiam, quam D. Thomas ponit in iraſcibili penes receſſum & acceſſum, eſſe differentiam obiecti; nam receſſus ille eſt odium aut fuga, & ratio motiua ex parte obiecti eſt malitia, quæ in eo obiecto videtur: atqui etiam in concupiſcibilis obiecto licet non appareat arduitas ſeu difficultas, apparet tamen ſemper aliqua ratio mali, quæ ſufficit vt illud idem obiectum non neceſſitet ad amorem ſui, ſed libera ſit voluntas vt eum actum concupiſcentiæ eliciat; non enim credo, D. Thomam ſolùm ſignificare nomine concupiſcentiæ actus qui in nobis ſunt omnino neceſſarij, ergo etiam incluſit multos ex liberis: atqui eo ipſo quod actus liber eſt, poteſt voluntas ab illius obiecto recedere vel per puram omiſſionem, vel certè etiam dicendo, *Nolo amare illud obiectum*; vel denique directè, dicendo, *Nolo illud obiectum:* ergo actus etiam concupiſcentiæ, non ſecùs quàm iraſcibilis, poſſunt eſſe contrarij per acceſſum & receſſum

D. Thomas nomine concupiſcentiæ intelligit etiam aliquos actus liberos.

23 ab eodem obiecto. Et hinc reſpondetur ad rationem D. Thomæ; negamus enim illi in obiecto concupiſcibilis non eſſe etiam rationem mali ſufficientem, vt illud non ametur; etiamſi ea malitia tanta non ſit, vt poſſit reddere illud arduum. Quæ doctrina locum habet etiam in ipſo appetitu materiali & neceſſitato ad vnum; nam & hic multa non concupiſcit ob alias malitias in obiecto apparentes, & quæ non pertinent ad rationem ardui; vt cùm brutum iam ſatur reſpuit cibum, non ob arduitatem, ſed quia iam non indiget.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duæ aliæ quæſtiunculæ ſolutæ.

An omnis paſſio habeat contrarium.

INTER quas prima ſit, vtrùm omnis paſſio animæ habeat contrarium. D. Thomas art. 3. in omnibus illud admittit, exceptâ irâ: cuius rationem reddit; nam ira cauſſatur ex malo difficili iam iniacente, ergo vel appetitus ei ſuccumbit, & ſic actus ille non erit extra terminos triſtitiæ; quæ eſt paſſio concupiſcibilis; aut habet motum ad inuadendum malum læſiuum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere non poteſt, quia iam malum ponitur præſens; malo autem præſenti opponitur bonum adeptum, de quo ſolùm poteſt eſſe delectatio. Secundò idem probatur ex eodem D. Thomâ quæſt. 46. art. 1. nam ira coaleſcit ex paſſionibus contrarijs, ſcilicet ſpe vindictæ, quam apprehendit vt bonum, & ex triſtitiâ, quæ verſatur circa malum; ergo non poteſt habere extra ſe contrarium; quia quæ ex contrarijs componuntur, non habent extra ſe contraria.

Ira poteſt habere contrarium.

Probabilius tamen videtur, etiam iram habere poſſe contrarium; nam miteſcere videtur eſſe contrarium iræ: quòd enim Ariſtoteles 2. Rhetor. cap. 4. ait miteſcere opponi ei quod eſt iraſci non contrariè, ſed negatiuè, vel priuatiuè; hoc, inquam, facilè reijcitur. Nam licet 24
mitis, ſi præcisè per puram omiſſionem actus iræ ſe gerat patienter, ſolùm tunc opponatur iræ priuatiuè, ſeu negatiuè; ſi tamen per actum poſitiuum patientiæ, & per condonationem poſitiuam remittat iniuriam, quid, quæſo, tali actui poſitiuo deeſt, vt poſitiuè ſit contrarius iræ?

Diceret aliquis, Ea condonatio non eſt de bono arduo; ergo non eſt de eodem obiecto formali, de quo ira. Ita nonnulli recentiores; quorum argumentum ego non ſatis intelligo: nam cùm ira non ſit de bono arduo, ſed potiùs de malo arduo, certè vt actus illi oppoſitus haberet idem obiectum formale, non deberet eſſe de bono arduo, ſed potiùs de malo arduo; quomodo ergo ex eo, quòd non poſſit eſſe de bono arduo actus contrarius iræ, inferunt hi, illum & condonationem iniuriæ non verſari circa idem obiectum formale, & abſolutè iram non habere contrarium?

Circa idem obiectum formale non poſſunt eſſe actus contrarij.

Secundò circa idem argumentum dico, vix vmquam poſſe erga idem obiectum formale actus eſſe contrarios. Ratio eſt manifeſta; nam cùm obiectum formale amoris quà talis ſit bonum, & vt ſic non poſſit odio haberi, ſed odium reſpiciat rationem mali formaliter, repugnat, vt actus oppoſiti ſint de eodem obiecto formali; alioquin idem quà bonum amaretur, & quà tale etiam odio haberetur: quod repugnat. Contrarietas ergo actuum intellectus & voluntatis ſolùm deſumitur circa idem obiectum materiale ſub diuerſis motiuis: volitio v.g. efficax ieiunandi, ne Deus offendatur, eſt contraria vo-

luntati non ieiunandi ob impatientiam famis; & ſic de alijs volitionibus.

Voluntas iniurias condonandi eſt propriè oppoſita iræ.

25 Hinc Tertiò dico, rectiſſimè explicari, quomodo voluntas tolerandi æquanimiter iniurias, ſeu eas condonandi, ſit propriè oppoſita iræ; quia circa idem materiale obiectum habent ſe contrariè efficaciter, licet motiua ſint diuerſa: id quod non impedit oppoſitionem, vt in exemplo ieiunij oſtendi. Iracundus ergo vult à ſe depellere eam infamiam, & alium punire, quia ibi apprehendit rationem boni; mitis verò vel patiens vult efficaciter non depellere à ſe eam infamiam, & cupit alterum non puniri, quia in eâ patientiâ apprehendit rationem boni; aut quia è contrario in vindictâ apprehendit rationem mali, ob quam eam reſpuit. Et ſicut ipſe D. Thomas inde probat, actus iraſcibilis habere contrarium per acceſſum & receſſum, eò quòd in obiecto iraſcibilis ponitur arduitas, quæ ſufficit ad hoc, vt ob eam non ametur illud obiectum, & prætereà ponitur bonitas, ratione cuius poteſt amari; ita ego è contrario non video, cur ex eadem ratione non dicatur idem de irâ: hæc enim eſt indignatio aut appetitus vindictæ ob malum arduum præſens; ergo inuenit arduitatem in obiecto; ergo ob illam arduitatem poteſt voluntas per actum contrarium recedere ab eâ vindictâ aut quaſi vindictâ; tunc autem erit propria & rigoroſa contrarietas ſicut inter ſpem & deſperationem; in quibus etiam motiua formalia ſemper ſunt diuerſa, vt obſeruatum eſt communiter pro omnibus actibus contrarijs voluntatis.

Reſpondetur obiectionibus; & τὸ ſuccumbere variè explicatur.

26 Hinc facilè erit reſpondere clarè argumentis oppoſitis. Ad primum dico, *τὸ ſuccumbere*, (quod admittit ibi D. Thomas) dupliciter poſſe fieri, vel negatiuè, non efficiendo actum poſitiuum tolerantiæ; & vt ſic admittimus, non eſſe contrarium iræ, ſed priuationem illius: poteſt etiam ſumi, vt licet habeat indignationem & odium in alterum, & ad vindictam ſit propenſus, ceſſet tamen ideò præcisè, quia non poteſt ſe vindicare; quo caſu haud dubiè nihil habet contrarium iræ, ſed habet iram veram, non tamen prorumpentem in effectum externum, eò quòd non poteſt. Tertio ergo modo poteſt intelligi *τὸ ſuccumbit*, id eſt, vult ferre æquanimiter malum illud; hoc autem ſenſu iam oſtendimus clarè talem actum eſſe poſitiuè contrarium iræ: ergo hæc etiam ex parte actus eſt capax contrarij.

Ad ſecundum argumentum faciliùs reſpondemus, Eſto ira ſit compoſita ex duobus actibus quaſi inter ſe contrarijs, non propterea vllo modo ſequi, eam non poſſe habere extra ſe contrarium; nam ſi fiat alterum complexum duobus aut vno ſaltem actu, contrario illi priori complexo, reſultabit neceſſariò tale contrarium. V.g. ira dicit ſpem vindictæ, & triſtitiam de iniuriâ, ſi ponatur lætitia de iniuriâ & voluntaria deſperatio vindictæ, quia non vult ſe vindicare; iam ponetur ſine dubio complexum contrarium priori, ergo.

Quæ paſſiones ſint priores, quæ poſteriores. Sententia D. Thomæ.

Secunda difficultas circa has paſſiones inter ſe comparatas eſt, quæ ſint priores, quæ poſteriores. Diuus Thomas de hac difficultate agit quæſt. 25. art. 1. docetque, eas paſſiones concupiſcibilis, quæ ſunt in motu, eſſe priores paſſionibus iraſcibilis; quæ verò ſunt in quiete, eſſe poſteriores: vnde iraſcibiles paſſiones conſtituit quaſi medias inter concupiſcibilis. 27

Auctoris.

Ego putarem, ſi conſequenter ad definitionem iraſcibilis velimus diſcurrere, non poſſe dari regulam generalem, ſed aliquando concupiſcibilis paſſiones eſſe primas, aliquando eſſe ſecundas.

Oſtenditur, aliquando paſſiones concupiſcibilis eſſe primas, aliquando ſecundas.

Quod oſtendo clarè; etenim concupiſcibilis ab iraſcibili, vt ſæpè diximus, ſolùm differt in arduitate obiecti; vnde paulò pòſt oſtendam, etiam in iraſcibili debere poni amorem: nam ſi prima propoſitio boni ſit cum circumſtantiâ ardui, quod fieri poſſe nemo negabit, certè tunc amor illius boni erit amor obiecti ardui; ergo ex hoc capite pertinebit ille ad paſſionem iraſcibilis.

In quo præcisè differat deſiderium concupiſcibilis à deſiderio iraſcibilis.

Dices, Amor ille, etiamſi agnoſcat arduitatem in obiecto, non fertur ad illam, ſed ſolùm ad bonitatem ſecundùm ſe; ideoque ille actus non eſt iraſcibilis. Sed contrà; nam etiam ceteri actus, qui dicuntur maximè iraſcibilis, non feruntur ad arduitatem eam amando; non enim gaudent, quod obiectum ſit arduum; imò potiùs eâ de re dolent, &, quantum eſt ex ſe, vellent, ne eſſet ea arduitas; in tantum ergo dicuntur ferri in bonum arduum, in quantum volunt illud obiectũ, non obſtante arduitate, quam in illâ cognoſcunt; in quo ſolo puncto differt deſiderium concupiſcibilis à deſiderio iraſcibilis ſeu à ſpe; ergo ſi dantur duo amores, vnus
de bono arduo cognito vt tali per primam cognitionem, alter de bono facili, dicere oportet, vnum pertinere ad iraſcibilem, alterum ad concupiſcibilem; vel certè tradita differentia per arduitatem obiecti non erit ad rem. 28

Probat auctor ſuam concluſionem.

Ex hac ergo doctrinâ probo meam concluſionem, quia cùm vtraque paſſio habeat amorem, & præcisè in hoc differant, quod obiectum proponatur arduum aut non arduum, facilè intelligitur, aliquando poſſe initium eſſe omnino à paſſionibus iraſcibilis, ſi proponatur ſtatim ab initio obiectum arduum; aliquando verò à concupiſcibilis paſſionibus, ſi obiectum ab initio non ſit arduum ſeu difficile. Nec poteſt dari regula generalis, vt ſciamus quando proponendum ſit arduum, quando non: ſit enim ea propoſitio ex occurrentibus ſpeciebus ſeu obiectis; nos autem dicere non poſſumus certò, quando hoc, quando illud ſit occurſurum.

Quo ſenſu dicatur voluntatem aliquando à concupiſcibili vel iraſcibili incipere.

Addo tamen, Si propriè velimus loqui, non dicendum in eis caſibus incipere voluntatem à concupiſcibili vel iraſcibili; quaſi incipiente vnâ paſſione v. g. concupiſcibili, deinde ſequatur altera, id eſt iraſcibilis; ſed tunc & initium & continuationem & finem eſſe ab eadem paſſione, id eſt ab iraſcibili, ſi bonum propoſitum fuit arduum; quia tunc omnes actus, qui reſpiciunt illud obiectum, ſemper habent eam circumſtantiam arduitatis ex parte obiecti, & conſequenter erunt iraſcibilis, etiam ipſum gaudium de eo obiecto vt poſſeſſo; quia erit
de ſuperatâ arduitate; ſi verò incipiant à concupiſcibili, tunc omnes ſequentes pertinebunt ad concupiſcibilem, quia non inueniunt arduitatem in obiecto. & ſic clarè diſcurritur & conſequenter in hac materiâ. Quòd ſi tamen aliquando contingat, vt ad initium obiectum ſit arduum, & deinceps ceſſet in eo arduitas, tunc fiet 29

fiet tranſitus ab iraſcibili ad concupiſcibilem; è contrario verò à concupiſcibili ad iraſcibilem, ſi ab initio ſit obiectum facile, & durante eius amore ſuccedant difficultates quæ illud reddant arduum.

SECTIO QVINTA.

Diuiſiones aliæ traduntur.

Alia paſſio eſt, quâ fugimus malum, alia, quâ proſequimur bonum.

SECVNDA ergo generalis paſſionum diuiſio eſt in eam, quâ fugimus malum,& eam, quâ proſequimur bonum. Circa quam diuiſionem non occurrit aliud dicendum, quàm quod de odio & amore alibi diximus; fuga enim mali in appetitu reſpondet odio, proſecutio verò boni reſpondet amori: vnde, ſicut diximus, voluntatem ſemper incipere ab amore; dum enim odit malum id facit, quia illi cui benè vult,ſeu quem amat,malum eſt; ita eodem modo in præſenti de paſſione dicendum eſt: fuga enim mali ſenſibilis ſupponit, vel certè includit amorem ſubiecti, cuius malum fugitur.

An fuga mali non tantùm ſupponat amorem ſubiecti, ſed & amorem alicuius boni concupiti.

30 Poſſet tamen illud in dubium verti, vtrùm non ſolùm præcedere aut includi debeat amor ſubiecti, ſed etiam amor illius boni, quo priuat malum, quod fugitur. Recentiores aliqui, & multi ex antiquioribus, qui nullum malum niſi in priuatione agnoſcunt, dicent fortè, in tantum aliquam rem odio haberi,in quantùm priuat aliquo bono, & conſequenter in quantum illud bonum amatur; ergo ſemper ante omne odium debebit præcedere non ſolùm amor ſubiecti,ſed etiam alicuius boni concupiti. Verùm quia hæc ſententia ſupponit falſum principium, maximè in rebus phyſicis, in quibus dolor eſt poſitiuè malus independenter ab eo, quòd ille priuet voluptate (de quo fuſiùs ſuprà, dum de conſtitutiuo malitiæ moralis egimus) ideò in præſenti etiam dicendum, poſſe ſæpè incipere appetitum ab actu deteſtationis, & non ab amore alicuius alterius boni; eâ ſolùm ratione, quòd illud obiectum cognoſcitur per ſe poſitiuè malum ſubiecto.

Sententia aſſerentium ſupponit falſum.

Addo, id maximè locum habere in ordine ad actus paſſionis, de quibus nunc agimus. Vnde, quidquid ſit de eo principio falſo, certum eſt, fugam poſſe & debere eſſe ſæpè primam ante omnem amorem alicuius boni. Quod ſic oſtendo; nam hæ paſſiones ſunt nobis cum brutis communes; certum eſt autem, brutum, cùm calore ignis aduritur & fugit ignem, non facere tunc vllam comparationem; quaſi diceret, *Calor hic mihi malus eſt, quia me priuat voluptate, quam ego debeo primo affectu proſecutionis appetere, vt deinde poſſim fugere hunc calorem*; eiuſmodi enim aut formales aut interpretatiuos actus in brutis ponere, omnino eſt improbabile: ergo brutum tunc independenter ab vllo præuio amore alicuius boni per ſe incipit immediatè à fugâ illius mali, quod experitur.

Fuga mali poteſt & ſæpè debet eſſe prima ante amorem boni.

31 Et idem ſine dubio in hominibus contingit; eſto enim dolor non eſſet malus, niſi quia radicaliter priuaret voluptate, quotus, quæſo, dum repentè tangitur candenti ferro,& manum retrahit, ſe reflectit ſupra eiuſmodi priuationes, & priùs in actum proſecutionis voluptatis, poſteà in actum fugæ doloris prorumpit? Ratio à priori; nam eſto in ordine ad formam, quâ priuat, malus ſit dolor; quia tamen verè & propriè per ſe mihi malus eſt, poſſum immediatè incipere à deteſtatione illius, etiamſi non amauerim priùs voluptatem; ſicut in materiâ de pœnitentiâ dixi, eſto omnis malitia peccati deſumatur in ordine ad oppoſitionem cum Deo, non eſſe propterea neceſſarium, vt omnis odio habens peccatum amet Deum: nam illud ipſum, quod eſt opponi Deo, eſt mihi malum; vnde ex amore mei ſufficienter poſſum moueri ad deteſtationem illam. Ita in præſenti, quia ipſe dolor eſt mihi per ſe immediatè malus, licet id habeat ob repugnantiam cum voluptate, poſſum, antequam amem voluptatem, illum dolorem immediatè fugere quà malum, eſto tunc quaſi in obliquo tangam voluptatem.

Ratio à priori, cur fuga mali, v.g. doloris, poſſit eſſe prima paſſio.

Hæ duæ traditæ diuiſiones ſunt valdè generales: in ſpecie autem diuidi ſolent paſſiones concupiſcibilis in ſex, amorem, odium, deſiderium ſeu concupiſcentiam, abominationem, delectationem, dolorem ſeu triſtitiam; paſſiones verò iraſcibilis ponuntur quinque, ſpes, deſperatio, timor, audacia & ira. 32 Numerum hunc conatur fusè ſuadere Tannerus diſp.2.quæſt.4. dub.2. tum ex D. Thomâ hîc quæſt. 23. art 4. tum ex ratione. Mihi tamen longè probabilius eſt, in ſex ſolas diuidi debere, in tres iraſcibilis & tres concupiſcibilis. quod P. Suarez ſect. 12. benè probat. Videamus nunc, quid pro eo vndecimo numero dici poſſit.

Alia magis particularis diuiſio paſſionum.

Tanneri ſententia de numero earum: Auctoris.

Argumentantur ergo ſic: Non eſt minus perfecta inclinatio animalis ad bonum, quàm inclinatio naturalis lapidis v.g in centrum; atqui in lapide eos quaſi vndecim actus poſſumus diſtinguere, ergo & in animali. Probatur minor: Primò enim agens, quod eſt ſuprà, dat grauitatem corpori generaliter vt deſcendat; ea autem datio reſpondet amori ſeu inclinationi in bonum. Secundò, dat ei moueri deorſum, quod reſpondet deſiderio; iam verò infrà exiſtenti dat quietem, quæ reſpondet gaudio. Ecce tres. Iam alij tres contrarij; primus odium in exiſtentiam extra centrum, ſecundus abominatio eiuſdem exiſtentiæ,& tertius dolor illius. Ex quibus formantur ſex illi, qui ad concupiſcibilem pertinent in animali. Sed contrà, quia ex hac allegoricâ ſimilitudine nihil poteſt ad rem noſtram ſolidè deduci; maximè cùm odium illud & abominatio in lapide reſpectu exiſtentiæ extra centrum nec quidem allegoricè videantur poſſe diſtingui. Secundò, in eâ ſimilitudine eam video difficultatem; quod in lapide confundit potentiam locomotiuam cum actu ipſius lapidis, & ſic efficit illum ternarium numerum actuum: nam potentia locomotiua non eſt actus lapidis, ſed principium actus. In quo ſenſu in animali reſpondet ipſa potentia concupiſcibilis, non verò amor; 33 hic enim iam eſt per modum actualis tendentiæ in obiectum, ſeu per modum deſcenſus actualis lapidis deorſum; ergo amor & deſiderium non habet ſibi duos actus in lapide reſpondentes: ergo ex eâ ſimilitudine non rectè hic numerus infertur.

Argumentum pro Tannero.

Examinatur, & ſoluitur.

Ratione idem numerus fortè poſſet meliùs ſuaderi; quia vel bonum conſideratur ſecundùm ſe vt præſcindens ab abſentiâ & præſentiâ, & ſic conſtituit amorem; vel conſideratur vt

Alia ratio pro aduerſarijs de numero paſſionum.

abſens, & ſic conſtituit deſiderium; vel conſideratur vt præſens, & ſic conſtituit gaudium: & idem numerus poteſt è contrario reperiri circa odium. Eſt tamen adhuc in hac explicatione ea difficultas, quòd licet pro concupiſcibili rectè aſſignentur hæ ſex paſſiones, tunc nullæ manebunt pro iraſcibili; aut certè ſex etiam in illâ debebunt eadem ratione poni: quòd enim ait D. Thomas eo articulo, pro iraſcibili ſupponi ex concupiſcibili bonum iam amatum, vnde credit, iraſcibilem primò incipere à ſpe, quæ reſpondeat deſiderio; hoc, inquam, facilè reijcitur: nam ſicut ſpes & deſiderium licet omnino conueniant in hoc, quod eſt ferri in bonum abſens, quia tamen differunt in eo, quòd illud bonum ſit, aut non ſit arduum, conſtituunt tamen duas paſſiones iraſcibilis & concupiſcibilis; eodem planè modo ſine vllâ tergiuerſatione

Reijcitur.

34 amori vt ſic deberet diſtincta reſpondere paſſio ex parte iraſcibilis: non enim ſolùm inter bona abſentia poteſt conſiderari ea diuerſitas ardui ſeu difficilis, ſed inter bona ſecundùm ſe; prout abſtrahunt ab exiſtentiâ & ab abſentiâ poſſumus conſiderare arduitatem, quia eadem illa beatitudo v. g. quæ eſt obiectum ſpei, & conſideratur vt ardua & abſens, poteſt conſiderari ſecundùm ſe connexa cum difficultatibus, & vt ſic conſiderari vt præſcindens ab abſentiâ & exiſtentiâ; ergo vt ſic debebit terminare etiam ſuum amorem qui pertineat ad iraſcibilem; ideò haud immeritò Ariſtoteles 2. Ethicorum cap. 5. duodecim actus numerat.

Via euadendi præcluditur.

Fortè reſpondebitur, omnem arduitatem neceſſariò dicere difficultatem in conſecutione; ergo ſi bonum non concipiatur vt abſens, non poteſt concipi vt arduum: ergo arduitas non poteſt terminare actum amoris ſecundùm ſe. Sed contrà, quia ipſam difficultatem, quâ veſtitur obiectum, poſſum ego conſiderare vt præſcindentem ab exiſtentiâ, vel vt exiſtentem; quia etiam ipſa difficultas, ſicut cetera entia, poteſt concipi ſecundùm ſe vel vt abſens, vel vt præſens; ergo eodem modo etiam concipere poſſum obiectum cum difficultate ſeu cum eâ circumſtantiâ, abſtrahendo ab eo quòd realiter exiſtat, aut abſit; hoc modo, *Eſſe Regem, licet magnas habeat difficultates, bonum eſt:* in hoc 35
autem conceptu nihil ego dico de abſentiâ aut de præſentiâ Regni; ergo vt amem hanc dignitatem ſecundùm ſe, debet iraſcibilis incipere ab arduitate, etiam antequam cogitem eam regiam dignitatem à me abſentem; & conſequenter etiam antequam in deſiderium & ſpem illius prorumpam.

Inſtantia contra aduerſarios.

Deinde, ſi ea arduitas in obiecto amoris etiam vt tali non conſtituit diuerſum actum, qui ad iraſcibilem pertineat, ergo neque in alijs actibus; quia etiam obiecta bona ardua non poſſunt conſiderari niſi vt ſecundùm ſe, vel vt abſentia, vel vt præſentia; & tunc per ſolos illos tres actus concupiſcibilis explicabuntur omnes qui ad iraſcibilem pertinent, adiunctâ ſola arduitate ex parte obiecti; & non erit neceſſum recurrere ad ſpem, timorem & iram.

Vera ſententia de numero paſsionum.

Dicendum ergo cenſeo cum Patre Suario ſect. 12. ſufficienter hanc diuiſionem tradi per tria vel ſummùm quatuor membra amoris, tria odij; amoris iam explicuimus. Addidi tamen ſummùm quatuor, quia poteſt poni amor rei ſecundùm ſe, deſiderium illius, tertiò ſpes, quartò gaudium. Verùm ſpes iam videtur quædam ſpecies deſiderij, maximè iuxta ea quæ nos infrà dicemus, oſtendentes, ſpem à deſiderio vix differre ex parte voluntatis, ſed ſolùm ratione cognitionis. Aliæ tres ſpecies reſpondentes odio ſeu fugæ facilè aſſignantur. Si enim malum conſidero vt ſecundùm ſe, eſt odium de illo; ſi vt imminens, eſt timor; ſi vt præſens, dolor: quæ eodem modo locum habent, ſiue bonum & malum ſit arduum, ſiue non. Miror autem valdè hos auctores, cùm in concupiſcibili admiſerint odium mali ſecundùm ſe, & dolorem de illo præſente, quod non addiderint timorem illius mali vt imminentis, ſed poſuerint tantùm abominationem; vt vel hinc appareat eam diuiſionem non eſſe in rigore veritatis fundatam, cùm ex tot partibus deficere videatur.

DISPVTATIO VIGESIMANONA.

Explicantur in particulari paſsiones concupiſcibilis.

SECTIO PRIMA.

Prima paſsio explicatur.

1 PRIMA paſſio ſeu primus actus appetitus concupiſcibilis eſt amor; quia (vt dixi paulò antè) ſaltem ab amore ſui ipſius aut alterius perſonæ debet neceſſariò incipere omne appetens: & licet actus amoris frequenter vſurpetur pro proſecutione obiecti ab appetitu rationali, tamen meritò etiam actus appetitus dicitur amor. Ne autem de nomine diſputemus, voca illum affectum proſecutionis erga illud obiectum.

Omne appetens incipit ab amore.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm amor ſit vitalis, & qui à deſiderio & gaudio differat.

HVNC amorem eſſe actum vitalem, ſeu procedere ab intrinſeco, negat Scotus in 1. diſp. 1. quæſt. 5. eò quòd appetitus hic amoris non ſit liber. Affirmant alij, eò quòd non poſſit intelligi effectus formalis appetendi, niſi ſit actus vitalis. Confirmant, quia vel nullus alius actus appetitus eſt vitalis, vel hic maximè, cùm ſit radix ceterorum. Ego conſequenter ad ea quæ in lib. de Animâ diſp. 6. ſect. 2. circa conceptum vitæ intentionalis fuſiùs tradidi, DICO PRIMÒ, Ex eo quòd per eum actum amemus, non ſequitur, illum debere à nobis

Vitalem eſſe negat Scotus.

Alij affirmant.

Vita intentionalis non arguit vitam phyſicam.

2 nobis phyſicè procedere; nam, vt eò loci oſtendi, vita intentionalis, quæ ſola eſt de conceptu cognitionis & volitionis, non arguit vllo modo vitam phyſicam; vnde communis ratio pro eâ vitalitate non eſt ſufficiens.

Doctrina Scoti eſt probabilis.

Hinc DICO SECVNDÒ: Scoti doctrina non eſt adeò improbabilis, quia cùm ex conceptu amoris non habeamus efficacem rationem pro eâ productione ab intrinſeco, & aliunde nulla ſit alia ratio, haud improbabiliter tam de illo amore quàm de ceteris actibus id videtur poſſe negari.

Probabilior tamen ea, quæ ait amorem eſſe vitalem.

Nihilominùs DICO TERTIÒ, probabiliùs longè dici, eiuſmodi actus ab intrinſeco oriri: quod probatur ratione vniuerſali, quâ ſolemus probare cauſſas ſecundas verè operari, nec in ſolum Deum omnes actiones debere ita reduci, quaſi ille ſolus ad præſentiam creaturarum operetur. Ratio ergo ſic formatur: Experimur nos habere eiuſmodi actus, excitari ad illos per cognitionem, in eis defatigari, &c. Quid ergo amplius requiritur, vt credamus eos à nobis prodire? aut cur tunc ad Deum recurremus? Quæ ratio tam in amore primo quàm in ceteris locum habet. Quod verò Scotus dicit de neceſſitate eius appetitus, non eſt ad rem; quia vt aliquid procedat ab alio, non eſt neceſſum vt procedat liberè; alioquin nec calor produceret calorem, nec lux lucem, nec arbor fructus, &c. quia nihil horum liberum eſt.

Ratio ex Scoto pro vitalitate amoris.

Non conuincit.

3 Fortaſſe aliquis aliam adderet rationem ex ipſo argumento Scoti deſumptam; quòd ſcilicet ſaltem actus voluntatis liberi debent oriri efficienter à voluntate; atqui eadem eſt ratio de alijs actibus appetitus, ergo omnes debent oriri. Verùm hæc ratio non ſatisfacit (licet longè ſit probabilior quàm prima è vitalitate deſumpta.) Primò, quia ſuprà oſtendi, poſſe abſolutè dari libertatem in creatis ſine cauſſalitate efficienti, cum tamen verâ cauſſalitate materiali; ergo ex conceptu vniuerſali libertatis non infertur vis actiua ſeu effectiua noſtræ voluntatis in ſuos actus liberos. Secundò, quia ſi libertas ſpecialiter exigit eam cauſſalitatem, malè tunc in minori ſubſumitur, eamdem eſſe rationem de alijs actibus non liberis: quomodo enim erit eadem ratio, ſi in illis non eſt libertas? quæ ſola eſt ratio vrgens, vt in actibus liberis admittatur concurſus actiuus. Rectè ergo Scotus negabit tunc eum primum amorem oriri ab appetitu, quidquid ſit de actibus liberis. Non eſt ergo pro eâ communi ſententiâ alia melior probatio, quàm quæ à nobis paulò antè adducta eſt.

In quo amor differat à deſiderio.

Secunda difficultas eſt, in quo differat hic actus à deſiderio; & rationem dubij ego inde deduco; nam ſi dicamus in eo differre, quòd verſetur circa bonum ſecundùm ſe, hoc eſt, vt præſcindens ab exiſtentiâ, vel à carentiâ exiſtentiæ, non videtur locum habere in appetitu bru-
4 torum: bruta enim non conſiderant bonum cum eâ præciſione, ſed propoſitum bonum abſens appetunt, de poſſeſſo gaudent; ergo cùm hîc de appetitu & paſſionibus illius diſputemus, non poſſumus talem affectum diſtinguere, quidquid ſit de voluntate rationali. Non video hanc difficultatem ex propoſito moueri, cùm tamen ſit ſatis grauis pro præſenti quæſtione; eam tamen tetigit Caietanus 4. parte, quæſt. 20. art. 19. Ego ob illam putarem dicendum, non diſtingui amorem à deſiderio in eâ conditione ex parte obiecti, quòd quaſi debeat apprehendi obiectum ſub eâ abſtractione ab exiſtentiâ & carentiâ exiſtentiæ: & ſanè ad explicandum, quomodo Deus verè & propriè ſeipſum amet, etiamſi ſe non agnoſcat præſcindentem ab exiſtentiâ, valdè commodum eſt eam differentiam negare (vt & eam negaui 1. Tom. in 1. parte diſp. 25. maximè à num. 54.) vbi differentiam amoris à deſiderio & gaudio non tam ex obiecto quàm ex modo tendendi in illud obiectum explicui; ſicut apprehenſio & iudicium nullatenus ex parte obiecti differunt, ſed ex modo illud reſpiciendi. Amorem ergo dixi eſſe quamdam complacentiam erga obiectum, quâ benè erga illud afficitur, ſiue tunc illud cognoſcat exiſtens, ſiue non; quia autem benè affici erga aliquam bonitatem ex genere ſuo nec petit exiſtentiam obiecti, nec item abſentiam, poteſt ſuſtineri communis ille modus dicendi, quòd ſcilicet amor præſcindat ab exiſtentiâ; id eſt,
non quòd requiratur poſitiuus actus intellectus 5
præſcindens obiectum ab exiſtentiâ, ſed quòd complacentia illa ex conceptu ſuo poſſet eſſe, etiamſi conſideraretur abſens illud obiectum.

Videtur non tam ex parte obiecti quàm modo tendendi differre.

Amor eſt complacentia erga obiectum ab eius exiſtentiâ præſcindens.

Quomodo bruta præſcindant ab exiſtentiâ obiecti.

Hinc ad appetitum facilè dico, Eſto bruta non præſcindant poſitiuè ab exiſtentiâ obiecti, nihilominùs ex propoſitione bonitatis reſultare in eis quamdam complacentiam quâ benè afficiuntur erga illud obiectum: quæ complacentia ex genere ſuo poſſet eſſe, etiamſi apprehendiſſent illam eamdem bonitatem præſcindendo ab exiſtentiâ: ex quâ rurſus complacentiâ per volitionem ſeu deſiderium ſuo modo efficax illud obiectum adipiſci conantur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm de obiecto præſente poßit eſſe proprius amor.

Cur aliqui negent.

Ex dictis præcedenti ſubſectione oritur difficultas hæc, de quâ nonnulli recentiores valdè fusè. Quidam eorum negant, ob rationem ex eis paulò antè inſinuatam, quòd amor debet præſcindere ab exiſtentiâ obiecti; ea autem præciſio eſſe non poteſt, ſi agnoſcitur obiectum vt exiſtens. Alij ſub diſtinctione reſpondent: vel enim priùs naturâ quàm exiſtat amor, obiectum non agnoſcitur exiſtens, & tunc locus
erit amori; vel agnoſcitur exiſtens, & tunc amor 6
eſſe non poterit. Nos ex dictis facilè vno verbo reſpondemus; ſiue per primam cognitionem noſcatur vt exiſtens obiectum, ſiue non, ſemper tamen locum eſſe pro eo ſtricto amore; quia ille nihil eſt aliud quàm complacentia erga bonitates illas quà tales: hæc autem complacentia etiam de obiecto vt exiſtente haberi poteſt, ergo.

De obiecto præſente poteſt eſſe proprius & ſtrictus amor.

Dices fortè, Etiam gaudium eſt complacentia quædam in obiecto; ergo per hanc complacentiam non declaratur ſufficienter ea differentia. Confirmatur, quia ratio complacentiæ videtur eſſe quid commune ad omnes effectus proſecutionis; ergo non conſtituit vnam ſpeciem particularem diuerſam ab alijs. Reſpondeo, in gaudio imbibi quidem complacentiam erga obiectum, & eamdem imbibi in deſiderio, diuer-

Complacentia erga obiectum eſt in deſiderio & in gaudio, ſed diuerſo modo.

diuerſo tamen modo quàm in amore ſimplici: nam gaudium in primis eſſentialiter ſupponit obiectum poſſeſſum, eſtque complacentia in bonitate vt poſſeſsâ cum voluptate ſeu delectatione de eâ exiſtentiâ: deſiderium item eſt complacentia, per modum tamen optantis obiectum, & quaſi dolentis, quòd abſit: aſt amor complacet in bonitate quà tali, non quà præſens aut quà abſens eſt:

Apprehenſio & iudicium ex modo tendendi differunt.

7 vt enim ſimplex apprehenſio & iudicium inter ſe differunt, etiamſi hoc, quod eſt proponere obiectum intellectui, & hunc è contrario percipere illud obiectum, conueniat vtrique actui; nam & iudicium proponit obiectum, & per illud intellectus etiam percipit idem obiectum; quia tamen diuerſo modo id fit quàm per apprehenſionem, ideò actus inter ſe differunt: iudicium enim ita proponit, vt adhæreat determinatè vni parti potiùs quàm alteri; at apprehenſio ſimpliciter tantùm illud proponit. Quæ diuerſitas tota eſt ex parte modi. Pari ratione explicanda eſt differentia amoris à gaudio & deſiderio, vt ſuprà dixi. Et hinc reſpondetur ad confirmationem; dico enim, complacere vt ſic, eſſe quidem genus ad omnes actus proſecutionis; ſicut percipere ſeu apprehendere obiectum eſt ratio generica ad omnes actus intellectus; nego tamen propterea amorem non eſſe ſpecialem ſpeciem: nam complacentia, quæ in illo includitur, eſt ex conceptu ſpecifico ſimplex; in alijs verò actibus habet alios conceptus, per quos differt ab amoris complacentiâ.

Replica Prima.

Replicabis tamen Primò, Ergo amor ſolùm conſtituitur per rationem communem ſeu genericam complacentiæ; quod eſt abſurdum: ſpecies enim ſemper debet habere propriam differentiam. Sequela verò probatur; nam in deſiderio & gaudio ponimus alias differentias, per quas explicamus, quomodo diſtinguantur ab amore; in hoc tamen nihil aliud ponimus præter rationem genericam ſeu communem.

Nimium probat.

8 Reſpondeo, eamdem replicam fieri poſſe contra apprehenſionem ſimplicem; in quâ non videmur ponere aliud prædicatum præter communem rationem perceptionis obiecti; licet in aſſenſu & diſſenſu demus aliud.

Soluitur abſolutè.

Reſpondeo Secundò abſolutè, ſæpè in multis diuiſionibus, imò ferè in omnibus, nos vnam tantùm differentiam explicare per conceptum poſitiuum, aliam verò per rationem communem & negationem alterius differentiæ: ſic ens diuidimus in ens à ſe & ens ab alio; hoc poſitiuè declaramus per poſitiuum conceptum dependentiæ à Deo & productionis ab ipſo, illud verò ſolùm per negationem huius ſecundi, id eſt, *Ens à ſe eſt, quod non eſt ab alio:* item corpus in viuens & non viuens; illud explicamus per differentiam poſitiuam, hoc verò non.

In diuiſione genericâ vtimur termino negatiuo defectu poſitiuorum.

Idem eſt in diuiſione animalis vt ſic in rationale & irrationale, & in omnibus ferè alijs diuiſionibus; per quod non intendimus dicere, illam oppoſitam ſpeciem conſtitui ſolâ ratione genericâ, aut illâ & negatione; ſed quia non habemus conceptus proprios poſitiuos vtriuſque, recurrimus ad eas negationes. Idem eſt in præſenti occaſione; nam licet ea complacentia, quæ eſt in amore, habeat ſuam differentiam poſitiuam, ratione cuius differt à deſiderio & gaudio; & in quâ differentiâ fundatur ea negatio ſeu carentia fruitionis in obiecto & deſiderij; quia tamen nos non habemus conceptum poſitiuum ad explicandum eam differentiam, addidimus ſupra 9 rationem communem complacentiæ verbum illud *ſimplex*, quod eſt quaſi negatiuum, vt etiam in apprehenſione, & reſpondet illis actibus negatiuis, *irrationale, non viuum ens à ſe, ſeu non ab alio*, &c.

Obiectio.

Dices, Hæc ſolutio licet in alijs materijs ſit probabilis, in præſenti tamen non videtur poſſe defendi; quia ſi amor vt talis dicit carentiam gaudij ſeu fruitionis, non poterit realiter idem eſſe cum gaudio; ſicut ob eamdem rationem alibi diximus, non eſſe in Deo realiter apprehenſionem ſimplicem: quod enim poſſimus concipere ratione noſtrâ Deum vt æquiualentem amori, item vt æquiualentem gaudio, non probatur realiter in illo eſſe amorem; ſicut in noſtro ipſo actu gaudij; quem omnes ſupponunt non eſſe verè realiter actum amoris, de quo nunc agimus; poſſumus concipere ratione noſtrâ conuenientiam cum ſimplici complacentiâ, ſeu cum amore, non concipiendo rationem fruitionis; quia tamen non poſſumus negare illi realiter eam fruitionem, non poteſt dici verè & realiter gaudium: ſicut licet homo præciſè conſideratus quà animal non dicat diſcurſum, non tamen propterea dici poteſt irrationalis; quia ad hoc requiritur, vt realiter careat vi diſcurſiuâ; 10

An amor vt dicens negationem gaudij verè ſit in Deo.

ergo amor non erit in Deo verè & realiter, ſi à nobis explicetur per eam negationem gaudij. Nec poteſt reſponderi, in creatis amorem habere eam negationem identitatis cum gaudio, in Deo tamen eam non habere; non tamen propterea ibi non eſſe verum amorem. Diſparitatem fortè inde deſumes, quod in creatis obiectum poteſt concipi verè non exiſtens; at cùm Deus concipere ſe non poſſit non exiſtentem, non eſt poſſibile, vt ibi ſit amor ſine gaudio. Hoc, inquam, reſponderi non poteſt; adhuc enim reſtat tota difficultas de diſtinctione eorum actuum: quæ enim realis differentia tribuetur tunc actui amoris Dei, identificata tamen cum gaudio, vt ſaltem ratione noſtrâ concipiamus ibi duas ſpecies actus proſecutionis? quòd ſi independenter à negatione inuenimus conceptum differentialem in Deo, ergo per illum poterimus etiam in creaturis explicare rationem amoris ſine negatione; quia in eo amore vt ſic debent conuenire amor creatus & increatus; ac tandem dabitur definitio ſtricti amoris vt ſic non deſumpta ex eâ negatione.

Retorquetur obiectio præcedens. Voluntas Dei inefficax de ſalute omnium, efficax de ſalute prædeſtinatorum.

Reſpondeo ergo Primò, difficultatem eſſe omnibus ferè communem, ſi non in amore, ſaltem in deſiderio ſeu volitione inefficaci: communiter enim omnes, & meritò, ponunt in Deo volitionem inefficacem de ſalute omnium hominum; & ſimul multi, imò maior pars Theologorum, admittunt voluntatem efficacem de ſalute prædeſtinatorum, & vtramque ante præuiſa merita: in eis autem duabus volitionibus, quæ realiter ſunt in Deo, patitur inſtantiam 11 tota replica facta. Cùm enim volitio inefficax ſolùm à nobis declaretur per negationem efficacis, ſeu per hoc, quod eſt non eſſe productiuam ſui obiecti, iam oportebit declarare, quo pacto, cùm in Deo de facto non ſit realiter negatio eius efficacitatis, ſit tamen realiter ſimplex deſide-

deſiderium, & ſimul volitio efficax de ſalute prædeſtinatorum. Ne verò inſtantiam putes deludi poſſe per hoc, quòd negetur volitio efficax antecedens de ſalute hominum; addo, eam habere eodem modo vim, ſiue per volitionem efficacem tollatur libertas, ſiue non. Nemo autem negat, ſaltem tollendo libertatem, poſſe Deum efficaciter intendere noſtram ſalutem; ergo poteſt ſimul & ſemel intendere idem obiectum efficaciter & inefficaciter: eſt ergo adhuc difficultas eadem in eis duobus actibus, quam in amore & gaudio replicæ præcedentes agnouêre.

Soluitur.

Reſpondeo Secundò abſolutè, nos eas differentias explicare quidem per conceptus negatiuos, re tamen ipsâ eas habere ſuum conceptum poſitiuum, qui non repugnat cum altero conceptu efficacis aut gaudij. Poſſumus autem nos illum conceptum explicare poſitiuè in volitione ſeu deſiderio efficaci & inefficaci per hoc, quod efficax requirit ſcientiam de poſſibilitate mediorum infallibilium, quæque ſint in manu ſeu poteſtate intendentis; inefficax verò ex conceptu ſuo ſolùm requirat rem abſolutè poſſibilem ſiue ab intendente, ſiue ab alio; aut

Oſtenditur, vtramque voluntatem Dei efficacem & inefficacem habere conceptum poſitiuum.

12 fortè etiam circa rem impoſſibilem cognitam vt talem verſari poteſt: ſicut autem diuerſæ ſunt hæ cognitiones, vna ſolùm proponens bonitatem, altera etiam oſtendens media, quibus obtineri queat ea bonitas, ita nos rectè declaramus eam diuerſitatem deſiderij per ordinem ad eas cognitiones; quòd autem in Deo ambæ ſint realiter idem, non obeſt, quia etiam illæ ſcientiæ ſunt realiter idem: habet enim Deus realiter ſine diſtinctone quæ in creaturis ſunt realiter diſtincta. Eodem planè modo de amore & gaudio dicendum eſt. Etenim etiam amor Dei de ſe, quà amor eſt, non exigit niſi cognoſcere bonitatem in ſe, eſto per impoſſibile eam non cognoſceret exiſtentem: at gaudium ex conceptu ſuo exigit eam exiſtentiam obiecti.

Idem eſt de amore & gaudio Dei.

Tertiò reſpondeo, amorem dicere, quòd benè afficiatur erga illam bonitatem, gaudium verò, quòd delectetur de eâ vt poſſeſsâ; illos autem duos conceptus benè affici circa bonitatem, & de illâ gaudere, ita eſſe ex terminis notos, vt non ampliùs poſſint declarari; ex eiſdem autem terminis eorum differentiam eſſe notam, nec debere vlteriorem explicationem quæri: ſi enim in omni explicatione ſiſtendum tandem eſt, ne detur proceſſus in infinitum in aliquibus terminis, qui per ſe ſint noti, & ampliùs declarari non poſſint; certè præſentes duo, *benè affici &*

Amoris eſt benè affici erga bonitatem, gaudij, de eâ delectari vt poſſeſsâ. Hi duo conceptus tam ſunt clari, vt non poſſint ampliùs probari.

13 *gaudere in aliquâ bonitate*, experientiâ, quam habemus in nobis de ſimilibus actibus, videntur ita eſſe noti, vt dum vlteriorem eorum quærimus explicationem, videamur eos potiùs confundere, quàm de nouo declarare. Cùm autem Deus realiter benè erga ſe afficiatur, & præterea de ſeipſo gaudeat, non videtur dubitandum, verum & proprium amorem ſui habere, licet realiter identificatum gaudio. Vide quæ fuſiùs eâ diſput. 25. primi Tomi ſect. 4. tradita ſunt.

SVBSECTIO TERTIA.

De cauſſis & effectibus amoris.

TERTIÒ circa amorem quæri poteſt, quæ ſint illius cauſſæ. Cui breuiſſimè reſpondeo, eas eſſe ex parte noſtrâ voluntatem ipſam, quæ eſt principium amoris; ex parte verò obiecti eius bonitatem, quæ ad ſe attrahit voluntatem mediâ cognitione, iuxta ea quæ in Phyſicâ dixi, agens de fine & ratione formali, per quam cauſſat; quæ non ſunt in præſenti repetenda.

Amoris cauſſæ ſunt, voluntas noſtra & bonitas obiecti.

Quartò dubitatur, quot & quales ſint effectus amoris. Hac de re fusè valdè nonnulli diſcurrunt. Aduerto autem, multos ex effectibus, qui amori tribuuntur, eſſe tantùm metaphoricos; vt, quòd amans vniatur cum re amatâ; qui primo loco aſſignari ſolet: quòd mutuò amantes inuicem inhæreant; qui ſecundo loco ponitur,

De numero & qualitate effectuum amoris.

& vix à primo, hoc eſt ab vnione, differt: nam 14
ea, quæ ſunt vnita inuicem, dicuntur inhærere: item qui tertio loco ponitur, ecſtaſis ſcilicet, quâ amans extra ſe in amatum transfertur. Certè hi omnes tres effectus non ſunt quid ab ipſo amore diſtinctum, ſed in ipſo conſiſtunt; vel ſolùm metaphoricè & affectiuè intelligendi ſunt, quatenus amans libenter cogitat de amato, illum mente verſat, ei omnia bona vult, ſæpè etiam præ ſeipſo, libenter cum ipſo eſſet, &c.

Quartus ergo effectus verè ab amore diſtinctus eſt zelus, quo quis ex vehemente affectu determinatur ad repellenda ea, quæ vel amato ſunt aduerſa, vel integram poſſeſſionem boni amati impediunt: & hic maximè habet locum erga bonitatem creatam, quando ad zelotypiam tranſit: nam cùm Deus ſit infinitè bonus, & omnibus potens perfectiſſimè ſatisfacere, non eſt timendum, ne, ſi ametur ab alijs, mihi ideò deſit, vt timetur in amore creatæ bonitatis. Ex quo capite ægrè homines tolerare ſolent, quòd alij amentur valdè ab eis perſonis quas ipſi amant; vt ab amaſiâ, à Regibus, &c.

Quintus aſſignari ſolet, quòd lædat amantes. Verùm hic effectus ſi intelligatur de læſione morali, non eſt ad rem; quia id non ratione amoris, ſed quia eſt circa malum obiectum, contingit; ſi verò de læſione corporali, quia ex nimio amore vires conſumuntur, poteſt quodammodò meliùs ſuſtineri: at in eo ſenſu omnibus alijs actibus voluntatis id conuenit, & præcipuè ijs qui ad iraſcibilem referuntur.

Sextus & vltimus effectus eſt, quòd ſit cauſſa omnium quæ amantes agunt; quia omne quod agitur eſt propter finem, ergo eſt ex amore finis. Verùm in hoc ſenſu omnia quæ aguntur non ponuntur vt effectus eiuſdem amoris, ſed diuerſorum; vnius aliqua, alterius alia: vno verbo, 15
per hunc effectum nihil aliud dicitur, quàm nos nihil operari voluntariè, niſi ex amore ſaltem virtuali alicuius obiecti. quod haud dubiè certiſſimum eſt. Dixi *ſaltem virtuali*, quia aliquando poſſumus ex ſolo odio operari; illud tamen odium habet virtualiter rationem amoris.

Vbi aduertendum, hos omnes effectus maiori cum rigore conuenire ſolis actibus voluntatis ſpiritualis; nihilominùs tamen etiam amori ſenſitiuo ſuo modo conuenire; vt videre eſt in brutis,

Sex illi effectus amoris etiam aliquo modo conueniunt amori ſenſitiuo.

tis, in gallinâ, de ſuis filijs amatis longè magis quàm de ſe ſolicitâ: in quâ poſſunt omnes hi effectus facilè reperiri. Et res eſt ſatis per ſe clara.

Amor concupiſcentiæ & amicitiæ.

Diuidi ſolet amor in amorem concupiſcentiæ, & amorem amicitiæ; de quibus ſæpè egimus. Amor concupiſcentiæ eſt, quando aliquid amo, quatenus bonum eſt alteri, ſiue amanti ipſi, ſiue alij: amicitiæ, quatenus bonum eſt ipſius amati. Omnia bona, quæ non ſunt perſonæ rationales, amantur amore concupiſcentiæ; quia amantur vel mihi vel alteri perſonæ rationali. Aliquando ipſæ perſonæ rationales etiam amantur amore concupiſcentiæ; vt cùm ſeruum amo quà mihi vtilem; alteram item amo perſonam, quà me iuuare aut promouere poteſt. Aliquando amantur amore amicitiæ, quatenus ſunt dignæ vt propter ſe amentur; eiuſmodi amor eſt ille, qui reſpectu Dei dicitur amor charitatis ſeu Dei ſuper omnia.

An poſſimus amare creaturas irrationales in ijs ſiſtendo.

Moueri hîc dubium poteſt, vtrùm poſſimus amare creaturas irrationales non amore concupiſcentiæ, eas propriè ordinando ad nos, ſed propter ſe, ſeu ſiſtendo in illis: qui amor licet non ſit amicitiæ, quia hæc eſſentialiter videtur
16 includere alterum, qui poſſit etiam redamare, ideoque neceſſariò videtur dicere ordinem ad naturam rationalem, erit ſaltem amor beneuolentiæ. Pauci quæſtionem hanc diſcutiunt; ſupponunt enim communiter negatiuam partem, quia ſola natura rationalis capax eſt beneuolentiæ. Pater Suarez difficultatem tetigit eâ diſp. ſect. 3. & in ſententiam etiam communem propendet; quomodo autem reſpondeat argumento in contrarium ſtatim dicam.

Suarez negat cum communi.

Auctor affirmat & probat.

Ego verò, re benè conſideratâ, omnino iudico concedendum eſſe talem amorem: quod probo exemplo paulò antè à me allato de gallinâ ſuos pullos amante: ille enim amor in ſuo genere neceſſariò eſt beneuolentiæ: non enim gallina illos amat propter bonum proprium, illos ad ſe ordinando, cùm potiùs ſeipſam exponat periculo vt illos tueatur: & columbæ, multæque aliæ aues, quæ fugiunt, cùm primum ad ſe homo accedit, ſi tamen ſint ſupra pullos, potiùs ſe capi permittunt, quàm eos deſerant; ergo amor ille ſiſtit in bono pullorum; ergo illi ſunt capaces vt amentur amore in ipſis ſiſtente: ergo pari ratione poterit noſter appetitus affici formali amore erga brutum illud, non ordinando ad ſe. Confirmo, quia de facto videtur in multis dari talis affectus: illi enim qui non poſſunt habere animum vt occidant beſtiam vllam, v. g. columbam, agnellum, &c. ſed, ſi poſſunt, eas dimittunt liberas, neceſſariò videntur in eas ferri tali amore; quia illis vitam non amant ob bonum ipſorum hominum; non enim retinent illas apud ſe, vt illarum aſpectu delectentur, quin potiùs abijciunt illas à ſe, vt iam ipſi homini non ſint bonæ; ergo illis fauent vitam, quà bonum illarum eſt, ſeu propter ſe; ergo illas amant amore beneuolentiæ.

Reſponſio Suarij reijcitur.

Et hinc reijcitur reſponſio Patris Suarez; qui cùm obiecisset ſibi aliquando, hominem videntem roſam complacere ſibi in illâ, etiamſi eam ſibi non concupiſcat; reſpondet, non propterea neceſſum eſſe, ibi ponere amorem in eâ roſâ ſiſtentem, quia tunc non tam quis amat rem pulchram quàm viſionem eius; atque declarari id poſſe exemplo amoris Dei per ſpem, qui ad 17
Deum, quatenus eſt obiectum nobis delectabile, fertur, iuxta ea quæ fusè alibi diximus. Hæc, inquam, ſolutio ex dictis reiecta eſt, quia ſaltem non habet locum in inſtantiâ à nobis allatâ de affectu erga animalia; nam ſi libera ea relinquimus, ergo non amamus illa nobis neque ob delectationem viſus, neque alterius ſenſus, ſed ſolùm propter ipſa. Secundò, neque in roſâ habet locum; quia ſi roſam non amo mihi, ſed potiùs eam ibi relinquo, vt eam ampliùs videam aut olfaciam; quia non ſpero me iterùm illac tranſiturum; certè amor ille videtur eſſe beneuolentiæ.

Ratio à priori, cur poſſimus amare creaturas irrationales in ijs ſiſtendo.

Ratio à priori huius doctrinæ ea eſt; nam ſubſtantiæ habent bonitatem per ſe & abſolutam ſuo modo, licet vna maiorem, altera minorem; ergo omnes ſunt amabiles propter ſe: & poſſum gaudere tales ſubſtantias exiſtere, quia in ſe bonæ ſunt, etiamſi illas non ordinem ad me, aut ad aliam naturam rationalem; tunc autem eo ipſo iam terminant amorem beneuolentiæ, & non concupiſcentiæ. & ita tandem fatetur Suarez in fine numeri tertij aliquando contingere. Confirmo: Sicut homini bona eſt perfectio omnis, ita equo bona eſt ſua perfectio; ergo ſi homini poſſum optare eam perfectionem, quà illi bonam, ita equo ſuam, quà illi bonam: quòd enim equus non poſſit me redamare, hoc non impedit, quò minùs in eo ſiſtam: nam vis me amandi, quam alter homo habet, non tam illum reddit capacem amoris vel beneuolentiæ ſeu propter ſe, quàm amoris concupiſcentiæ, quia videor per hoc illum amare; quia me redamando poteſt mihi eſſe bonus. Quod item brutum diſcurrere non poſſit, etiam non impedit eum amorem; nam per hoc non tollitur, quò minùs illi ſit bona ſua perfectio non diſcurſiua, ſicut homini diſcurſiua: cur ergo poſſum homini quà illi bonum fauere perfectionem humanam, & equo non potero fauere perfectionem equi, non ordinando illum ad me? Negari ergo non poteſt poſſibilis talis amor, licet (vt dixi) non ſit amicitiæ; quia non eſt in eo bruto vis redamandi: & hinc patet, diuiſionem amoris in amorem concupiſcentiæ & amicitiæ, quæ communiter traditur vt ſufficiens, non eſſe adæquatam; quia datur illud aliud membrum beneuolentiæ hucuſque explicatum.

Suarez in idem conſentit.

Confirmatur.

Dices, Hæc ratio etiam probat, poſſe amari 18
Obiectio.
propter ſe omnia accidentia; nam etiam illis eſt bona propria perfectio, vt de ſubſtantiâ diſcurrebamus. Confirmatur in amore roſæ, quem diximus eſſe beneuolentiæ: hic enim non tam fertur ad ſubſtantiam quàm ad pulchritudinem accidentalem exteriorem, ideò ferretur eodem modo, eſto nulla ibi intus lateret ſubſtantia: atqui alibi ſæpè diximus, accidens non amari niſi ex ſubiecti amore. Reſpondeo, Si accidens conſideretur ſecundùm eam bonitatem genericam entis, ſeu tranſcendentalem, poſſe eo affectu beneuolentiæ amari, vt conuincit argumentum factum; neque alibi contrarium docuimus; ſi verò conſideretur ſecundùm bonitatem reſpectiuam, ſecundùm quam calor ſummus eſt bonus igni, mihi malus, non poſſe dari erga illud beneuolentiæ amorem, ſed incipiendum ab amore ſubiecti; & in hoc ſenſu nos egiſſe, dum actus

Soluitur.

Quomodo accidens poſſit propter ſe amari.

actus morales diximus non poſſe amari quà morales bonos, niſi in ordine ad ſubiectum; quia moralitas tota eſt reſpectiua: non enim bonitas eſt tranſcendens. Et idem è contrario cernitur in malitiâ, vbi clariùs conſtat, eam eſſe ſolùm reſpectiuam, nec odio haberi niſi ex amore perſonæ, cui eſt mala.

SECTIO SECVNDA.

De ſecundâ paßione concupiſcibilis, ſeu de odio.

Odium eſt actus, quo malũ, &c. auerſamur.

19 SECVNDA paſſio concupiſcibilis & oppoſita amori eſt odium. Sicut enim per amorem natura tendit in pulchrum aut ſibi conueniens, ita è contrario per odium auerſatur malum, turpe, ſeu diſconueniens, illud fugiendo, ab illoque recedendo: hoc poſito, quæri Primò ſolet, vtrùm poſſimus ab odio incipere. Verùm hanc difficultatem expediuimus paulò antè; nunc decidenda ſunt aliqua alia dubiola minoris momenti.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm odium ſit per modum fugæ, an verò per modum proſecutionis.

An odium ſit per modum volitionis, an nolitionis.

QVÆRIMVS, vtrùm actus odij ſit per modum volitionis ſeu proſecutionis, an verò per modum nolitionis. Pro intelligentiâ ſtatus quæſtionis aduerte, nolitionem hîc non accipi negatiuè; eo enim ſenſu idem eſſet ac non volitio; tunc autem odium eſſet potiùs carentia actus quàm actus; quod ex terminis falſum eſt; conſtat enim, odium eſſe verum & realem actum. Quæſtio ergo præſens vt benè intelligatur ſic eſt proponenda, vtrùm odium doloris v. g. ſit appetitus ſeu proſecutio carentiæ doloris, ideoque ſit formaliter amor carentiæ, dicatur autem odium reſpectiuè ad dolorem, quia amatur contradictorium illius, an verò ſit aliquis actus, qui ad ipſum dolorem verè terminetur, ipſum auerſetur, in eoque diſpliceat.

Affirmantium fundamenta.

Aliqui opinantur, omne odium eſſe formalem proſecutionem: quorum fundamentum eſt, quia omnis actus potentiæ appetitiuæ debet eſſe 20 appetitus. Confirmant Primò, Odio habere, eſt appetitum diſiungi ab aliquâ re; ſed hoc eſt amare illam diſiunctionem, ergo. Secundò à ſimili ex intellectu; nam ipſum diſſentire eſt cognoſcere obiectum non eſſe ita; ergo diſplicere in obiecto eſt appetere non exiſtentiam illius. Pater Suarez ſuprà ſect. 7. ita hanc ſententiam approbat, vt dicat, odium quà tale non conſiſtere formaliter in amore carentiæ; explicetur tamen à nobis per illam.

Non omne odium æquiualet volitioni.

DICENDVM eſt in hac quæſtione PRIMÒ, non omne odium, etiam virtualiter, æquiualere volitioni ſeu amori carẽtiæ obiecti. Ita P. Suarez ſuprà; vbi id inde probat: nam aliquando diſplicentiam habemus in aliquo malo, nec tamen per hoc volumus illius carentiam: cùm enim mihi proponitur res in ſe mala & turpis, quæ mihi tamen nullum incommodum feri; quis dubitet, poſſe me in illâ habere diſplicentiam per quoddam odium? per hoc tamen non opto vllo modo eius carentiam. Quòd ſi dicas ſaltem tunc, Opto ſeparationem ab illâ; & ex hoc capite ille actus erit formaliter amor. Reſpondebit, ideò ſe dixiſſe illam rem nullum afferre incommodum odio habenti; inde enim præcluditur via obiectioni huic; non enim eſt cur ego tunc eam ſeparationem à me optem & amem, ſi in eâ nullam inuenio rationem boni mihi; quandoquidem è contrario nullum malum ea res affert.

Ratio Suarij non poteſt ſuſtineri.

Nihilominùs tamen hæc ratio nullo modo poteſt ſuſtineri; quia ſi tunc non amo me aut aliquod obiectum bonum; ergo poteſt voluntas incipere immediatè ab odio, ſi proponatur illud obiectum fœdum, & voluntati illud diſpliceat; 21 hoc autem falſum eſt; nam ſuprà dixi, in omni odio ſemper eſſe amorem alicuius ſubiecti, eò quòd nulla res ſit eſſentialiter in ſe mala, ſed ſolùm reſpectiuè ad alium, ex cuius amore odio habetur talis res; quod & ipſe Pater Suarez admittit; inde enim clarè infertur, illud odium debere eſſe volitionem ſaltem virtualem ſeparationis eius rei malæ ab eo cui ineſt, ſeu cui apprehenditur mala. Ad argumentum reſpondeo, rem eam fœdam ſaltem eſſe moleſtam nobis, quatenus illam intuemur; vt eſt moleſta auditui mala muſica; tunc autem ſaltem à nobis eam remouere cupimus, ne eam intueri aut audire cogamur; eſt ergo iam virtualiter in eo actu ratio aliqua appetitus; ergo ea ratio pro noſtrâ concluſione non eſt ſufficiens.

Ratio melior.

Meliùs Secundò ſuadetur; nam poteſt quis odio habere inimicum, eſto non optet illum mori: illud autem odium non poteſt eſſe volitio virtualis alicuius negationis. Dices, Vult illi virtualiter aliquod malum. Sed contrà, quia non eſt id neceſſarium ſemper. Contrà Secundò, quia eſto ex illo odio & diſplicentiâ ſequatur deinde alius actus, quo illud malum optetur; certè primus actus non id optabat, ſed ſolùm habebat diſplicentiam in eo obiecto, id quod magis ſequenti concluſione confirmo.

Siue odium æquiualeat volitioni carentiæ, ſiue non, tamen non poteſt formaliter conſiſtere in volitione carentiæ obiecti.

DICO ergo SECVNDÒ, Siue odium includat virtualiter volitionem carentiæ, ſiue non, certiſſimum debet eſſe, illud non conſiſtere formaliter præcisè in eâ volitione carentiæ obiecti. Hæc eſt 22 communis, & videtur manifeſtè inde ſuaderi; quia alioquin omnis omnino amor eſſet in tanto rigore odium, in quo vllum aliud odium; hoc autem eſt euidenter contra omnes, & contra experientiam, ergo. Probo ſequelam; nam ſi odium Petri nihil eſt aliud quàm amor contradictorij; ergo amor Petri erit odium reſpectu carentiæ Petri: & ſicut ille actus, quia eſt amor vnius contradictorij, dicitur odium reſpectu alterius contradictorij; ita neceſſariò omnis amor dicetur odium reſpectu contradictorij obiecti eius quod amat: quod enim contradictorium ſit negatiuum aut ſit poſitiuum eſt per accidens ad punctum præſens; cùm etiam ipſæ priuationes ponantur vt obiecta vera & realia amoris & odij.

Ab authoritate ſuadetur, & ratione.

Porrò id eſſe contra omnes, eſt certum; quia alioquin non dicerent, amorem diſtingui ab odio, ſed omnem amorem eſſe odium reſpectu vnius contradictorij; & è contrario, odium omne eſſe amorem reſpectu alterius obiecti. Quod item id rationi ſeu experientiæ manifeſtè repo-

gnet, patet; experimur enim longè aliter nos ipſos affici actu odij quàm amoris: ille enim affligit, hic recreat: item quando odio habemus, non
23 recurrimus ad eas negationes obiecti: quis enim dixit, neceſſarium eſſe reflexè nobis negationem Petri proponi vt bonam; quod ſi non fiat, non poſſe nos odio habere Petrum? Certè manifeſtè contrarium experimur; nam immediatè nobis Petrus ipſe proponitur vt malus; imò ſi negatio illius deberet nobis proponi tunc vt bona, ideò formaliſſimè, quia Petrus priùs propoſitus eſt vt malus; in hac autem primâ propoſitione non poteſt recurri ad negationem Petri, aut ad bonitatem negationis; poſitâ autem eâ præciſâ cognitione malitiæ, iam voluntas poteſt odio habere illud obiectum; ergo illud odium formaliter non eſt amor bonitatis propoſitæ in carentiâ Petri. Hinc magis confirmatur quod in primâ concluſione dixi, non omne odium eſſe volitionem etiam implicitam negationis: cùm enim ibi non ſit propoſita per cognitionem negatio vlla, non poteſt ea nec implicitè amari, niſi valdè impropriè: id quod ad quæſtionem de nomine pertinebit, quatenus ratione alterius actus, qui ex eo poteſt inferri, & quo amari poteſt ea negatio Petri, primus dicitur implicitè amor negationis non actu, ſed virtute. id quod non grauabor admittere.

Probatio Secunda.

Secundò probo concluſionē exemplo actuum intellectus: certum enim eſt, in intellectu dari duos actus ex ipſo poſitiuo modo tendendi diuerſos; quorum vnus ſit affirmatio, alter negatio: quando enim dico, Petrus v. g. non currit, non affirmo tunc expreſsè quidquam; non enim ille actus formaliter eſt idem cum hoc, Exiſtit
24 negatio curſus: nam licet re ipsâ æquiualeant ſibi, maxima tamen eſt in formali conſtitutiuo, imò tanta, vt hunc ſecundum actum tamquam aliquid de fictione habentem, quatenus apprehendere videtur negationem per modum entis poſitiui, Deo indignum ferè omnes iudicent: & licet ego docuerim, probabilius eſſe, Deo non repugnare talem modum cognoſcendi, certiſſimum tamen eſt, illum eſſe diuerſum ab altero, quo diceret, *Petrus currit*; ergo pari etiam ratione in voluntate diuerſus erit actus ille odij qui dicit, *Nolo hoc*, ab eo qui diceret, *Volo carentiam huius obiecti*: nec eſt maior ratio, vt odium dicamus eſſe volitionem carentiæ, quàm vt amorem dicamus eſſe nolitionem carentiæ oppoſitæ obiecto, quia tam notus eſt vnus ac alter actus.

Actum proſecutionis & fugæ experientia probat, nec poteſt ampliùs declarari.

Quòd ſi vlteriùs petatur, quid ſit ille actus, ſeu in quo formaliter conſiſtat. Reſpondeo, rem eſſe ipsâ experientiâ adeò claram, vt vix ampliùs declarari queat. Sicut enim experimur in nobis actum, quo benè afficimur erga aliquod obiectum; ita è contrario experimur alium oppoſitum, qui eſt diſplicentia in obiecto malo, & quo illud deteſtamur, &c. Quòd ſi horum terminorum vlteriorem explicationem quæras, certè non inuenies; quia hi termini ſignificant id quod in nobis experimur; & in talibus valdè eſt difficile per alios terminos minùs cadentes ſub experientiam rem declarare. Idem dico de negatione
25 & affirmatione in intellectu: ſicut enim experimur actum, quo dicimus, *Ita eſt*; ita experimur alium, quo dicimus, *Non eſt ita*; & tam facilè intelligitur vnus quàm alter: nec eſt maior ratio, cur negatio debeat dici affirmatio carentiæ, quàm cur affirmatio non poſſit dici negatio carentiæ; ſicut de amore & odio notaui.

Hinc facilè ad argumenta ſuprà poſita reſpondeo. Ad primum, quòd omnis actus potentiæ appetitiuæ debeat eſſe appetitus, dico, potentiam vocari talem à præcipuo actu ex defectu nominis; vnde non eſt neceſſum, vt omnis actus ſit appetitus. Ad primam confirmationem dico, odio habere non eſſe diſiunctionem ab obiecto, modo ibi explicato per volitionem diſiunctionis, ſed per diſplicentiam poſitiuam in malitiâ obiecti, etiam antequam cogitetur de bonitate repertâ in carentiâ eius obiecti, vt dictum eſt à nobis. Ad ſecundum de intellectu, conſtat potiùs inde redargui eos auctores, cùm oſtenderimus in intellectu duos actus ſibi in modo tendendi oppoſitos circa idem obiectum.

Non neceſſariò omnis actus eſt appetitus.

Aduerto tamen, hæc intelligenda de odio ſimplici, prout amori ſimplici opponitur; nam odium efficax, ſeu voluntas efficax ne ſit obiectum, eſt voluntas implicita vt ſit carentia obiecti; quia carentiam curſus eſſe nihil eſt aliud, quàm curſum non eſſe; ergo velle ne curſus ſit, eſt velle vt ſit carentia curſus. Doctrina ergo 26
præcedens eſt ſolùm intelligenda de actu illo, qui propriè dicitur odium, eſtque diſplicentia & auerſio ab obiecto.

Dicta ſuprà non ſunt intelligenda de odio efficaci, ſed ſimplici.

SVBSECTIO SECVNDA.

Aliquæ quæſtiones explicatæ.

PRIMA, an odium ſit minùs forte ſeu efficax quàm amor. Reſponſio communis eſt, minùs eſſe forte; quia cùm naſcatur ab amore, & nihil eſſe poſſit fortius ſuâ cauſâ, neceſſum eſt, vt ſit minùs forte quàm amor.

An amor ſit fortior odio.

Quòd ſi obijcias, Fortius eſt odium doloris quàm voluptatis amor; reſpondebit Sanctus Thomas quæſt. 29. artic. 3. in corpore, odium doloris non oriri ex affectu ſeu amore voluptatis, ſed ex amore conſeruandæ propriæ vitæ; hunc autem amorem eſſe maiorem & fortiorem quàm odium doloris. Hæc tamen reſponſio non videtur ſatisfacere; nam tantum abeſt, vt odium doloris naſcatur ab amore conſeruandæ vitæ, vt frequentiſſimè homines malint mori, quàm eos dolores tolerare; ergo tunc odium doloris fortius erit omni amore. Nec poteſt hîc recurri ad amorem alicuius carentiæ, quia talis amor non neceſſariò imbibitur in odio, vt paulò antè probatum eſt.

Ob hanc rationem cogitarem diſtinguendum: vel enim loquimur de intenſione actus, vel de appretiatione: ſi de intenſione, crediderim, ſæpè odium eſſe fortius amore: quod probo ratione, quâ aliqui ex aduerſarijs vtuntur ad explicandum, quomodo aliquando odium ſit magis ſenſibile; dicunt enim, magis immutati naturam à re contrariâ, quàm à re bonâ ac congruente. Hoc principium ego omnino iudico 27
verum, & ex eo argumentor pro me; priùs tamen obſeruo, id quod aduerſatur naturæ non eſſe odium ipſum, ſed obiectum odij, nempe malum: odium enim naturaliſſimè reperitur per modum potiùs ſolatij, quàm per modum rei aduerſæ. Hinc argumentor, Ergo malum, quod eſt obiectum

Quoad intenſionem odium ſæpè eſt fortius amore.

Quod aduerſatur naturæ non eſt odium, ſed obiectum odij.

ctum

Digitized by Google

ctum odij, eſt fortius ad immutandum quàm bonum; ergo malum cauſſabit intenſius odium, quàm bonum cauſſet amorem: patet, quia omne obiectum, per ſe loquendo, in ſuo genere cauſſat vehementiorem & intenſiorem affectum erga ſe, quod vehementiùs immutat potentiam; ergo malum cauſſabit vehementiorem ſeu intenſiorem affectum quàm cauſſet obiectum bonum: ſicut ſæpè in aliquam rem, quam alioquin ſubſtantialiter & appretiatiuè homo minùs amat, intenſiuè tamen vehementiùs fertur, eò quòd magis per eam rem immutatur; vt communiter dici ſolet de matre alioquin piâ & timente Deum; quæ tamen intenſiuè, & quoad teneritudinem longè magis amat filiolum ſuum quàm Deum: cuius ratio eſt, quia illa præſentia obiecti magis immutat ſenſum, quàm bonitas Dei eminus & obſcuriſſimè propoſita. quod haud dubiè in odio ob rationem dictam habet eamdem vim.

Amor quoad appretiationem eſt fortior odio.

Si verò loquamur de maiori ſeu fortiori affectu appretiatiuè, non dubito, quin in hoc ſenſu magis homo amet aliquod obiectum (non iam dico conſeruationem vitæ ſuæ; videor enim ſuprà ſatis oſtendiſſe, hos, qui libentiùs moriun-
28 tur, quàm ſuſtineant vehementiſſimos dolores, minùs amare ſuam vitam, quàm odio habeant ea mala.) Dico ergo magis eos amare aliquod obiectum, id eſt ſe. Ratio à priori deſumitur ex eo principio, *Propter quod vnumquodque tale, & illud magis*. Cùm ergo dolores illos ideò quis odio habeat, quia diligit ſeipſum, cui illi contrarij ſunt; neceſſum eſt vt amor ſui ſit appretiatiuè maior quàm odium illorum dolorum: ſicut qui alteri procurat bona quatenus bona illius ſunt, haud dubiè plus illum amat quàm bona quæ illi procurat.

Obiectio ſoluta.

Dices tamen, Adhuc tota difficultas à nobis propoſita vrget: quomodo enim ille plus amat ſeipſum, ſi tamen minùs amat ſuam conſeruationem? amare enim ſeipſum, & amare ſuam conſeruationem idem omnino videtur. Reſpondeo, ea duo longè eſſe diuerſa; nam quando conſeruatio proponitur homini vt ſibi magis mala quàm bona ſit exiſtentia; vt de proditore Iudâ
Matth. 26. Chriſtus dixit, *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille*; & de damnatis docet communis ſententia, eis longè peius eſſe conſeruari in talibus tormentis, quàm ſi annihilarentur; facilè intelligitur, quomodo ex amore ſui proueniat volitio conſeruationis vitæ aut exiſtentiæ in rerum naturâ; quia ex affectu & complacentiâ erga ſe
29 optat ſibi id quod minus malum eſt; illud enim in comparatione maioris mali habet rationem boni, ergo etiam, quando minùs amat conſeruationem vitæ, quàm odio habeat dolores, amat ſeipſum magis.

An ſe quis poſſit odiſſe propter alium.

Secunda quæſtio eſt, vtrùm aliquando ſeipſum poſſit quis odio habere propter alium, v. g. propter Deum ſummè dilectum; & quam in ſe tunc rationem mali inueniat. ſed de hac difficultate alibi dictum eſt, & oſtenſum omnino id poſſe fieri; tunc autem malum, quod ſibi quà malum homo appetit, apprehendere vt bonum Dei, quem amat ſupra ſe; vnde fit, vt numquam aliquid odio habeat ſub ratione boni, aut amet ſub ratione mali; vt Scotus & alij ex hac inſtantiâ malè intulerunt.

Quid de hoc D. Thomas.

Hanc autem difficultatem, vtrùm ſeipſum quis poſſit odio habere, mouit D. Thomas hac quæſt. 29. artic. 4. cui tamen non videtur ſufficienter reſpondiſſe; ſolùm enim recurrit ad duos caſus. Primus eſt, quando quis ſibi amat ſub ratione boni id, quod graue malum eſt; vt cùm amat ſibi obiecta phyſicè bona, mala tamen moraliter: at hoc non eſt ſe odio habere, ſed malè & inordinatè ſe amare. Caſus ſecundus eſt ferè ſimilis primo, dum ſcilicet quis plus ſibi ſenſitiua bona quàm ſpiritualia amat; vbi etiam dicendum eſt, nihil eſſe propriè de odio ſui, ſed de inordinato amore. Quæſtioni ergo nos reſpondimus faciliùs ponendo eum caſum, quo quis ſe propter alium odio habet; tunc enim verè & expreſsè in ſe fertur affectu odij, licet motiuum ſit bonum alterius.

An quis poſſit odiſſe veritatem.

Tertia difficultas circa odium eſt, quam tra- 30
ctat idem D. Thomas eâ quæſt. artic. 5. vtrùm ſcilicet poſſit quis odio habere veritatem. Huic tamen facilè reſpondetur, veritatem quà talem non poſſe odio haberi, quia vt ſic eſt bonum; poſſe verò, quatenus ex illâ aliquod malum ſequitur: ſic doleo verum eſſe, meum amicum eſſe mortuum: ſic doleo me ſcire id, vnde impedior, ne faciam aliquid quod mihi erat iucundum: ſic dolet quis ſciri ab alijs ſe peccaſſe, &c.

An quis poſſit aliquid in communi odio habere.

Quartam difficultatem mouit etiam D. Thomas art. 6. vtrùm aliquid in communi poſſit odio haberi, maximè cùm appetitus non poſſit rationes communes apprehendere. Reſpondet benè, & res eſt alioquin clara, poſſe appetitum etiam brutorum odio habere aliquid in communi materialiter, ſeu aliquid, quod vniuerſale fieri poteſt: odit enim ouis non ſolùm hunc lupum, ſed omnes; ſicut viſus videre poteſt non ſolùm hunc colorem, ſed omnes, ideoque dicitur habere pro obiecto rationem communem coloris; non quia colorem vt ſic videat, ſed quia omnes colores poſſunt eſſe obiectum illius.

Odium eſt duplex.

Quæſtio quinta & vltima, quotuplex ſit odium. Reſpondeo breuiſſimè, eſſe duplex, *abominationis & inimicitiæ*: illud eſt, quo aliquam rem vt malam nobis vel alteri deteſtamur; ſic
odium doloris eſt abominationis: fertur ergo 31
hoc odium per ſe in res ipſas malas; ſicut è contrario amor concupiſcentiæ vt talis fertur in bonum, quod alicui optamus. Inimicitiæ verò odium dicit diſplicentiam formaliter in ipsâ perſonâ, quam odio habemus; & in illo odio ſolet includi amor, quo optamus tali perſonæ malum quà malum illius eſt, quia rurſus hoc ipſum malum apprehenditur vt bonum noſtrum; non enim repugnat actum aliquem amoris ferri immediatè in malum etiam quà tale alicui, dummodò vltimò iudicetur vt bonum alteri, qui vltimò tunc amatur.

SECTIO TERTIA.

De concupiſcentiâ & abominatione.

Quomodo differat concupiſcentia ab amore & gaudio.

Concvpiscentia dicitur alio nomine deſiderium; differt ab amore, quod neceſſariò requirit obiectum abſens, & ex eodem capite diſtinguitur à gaudio, quod eſt de bono poſſeſſo; opponitur verò quintæ paſſioni, quæ eſt abominatio; nam hæc eſt fuga à malo quatenus immi-

imminenti : concupiſcentia verò eſt proſecutio obiecti; non enim ſolùm in eo complacet, ſed in eius conſecutionem tendit.

Alia eſt efficax, alia inefficax.

Concupiſcentia ſeu deſiderium poteſt eſſe duplex, vel inefficax, vel efficax. Inefficax eſt, quo quis deſiderat quidem habere aliud bonum, non tamen omnino reſolutè, ideò non applicat media, quæ ad illud conſequendum efficacia iudi-
32 cat; quod ex duobus capitibus contingere poteſt; vel quia non eſt ampliùs in poteſtate intendentis; ſi enim eſſet, tunc ea adhiberet : eiuſmodi autem deſiderium dici ſolet efficax, quantum eſt ex parte intendentis, ſeu ſecundùm ſe; per accidens verò inefficax; vel quia re ipſâ non adhibet media efficacia ; nam licet ſit in poteſtate operantis ea adhibere, pro ſuâ tamen libertate id non vult, ſeu ſe ad id non determinat. de quo fuſiùs egi in primo Tomo diſputans de voluntate Dei erga ſalutem reproborum.

Obiectio contra diuiſionem illam.

Soluitur.

Etiam bruta habent volitiones efficaces & inefficaces.

Concupiſcentia ſeu deſiderium abſolutè efficax eſt illud, quo intendens ſe determinat ad media, quæ certa & infallibilia reputat, vt eis rem omnino conſequatur. Fortè contra hanc diuiſionem obijcies, Concupiſcentia vt eſt paſſio, & quid commune brutis & hominibus, non poteſt diuidi in efficacem & in inefficacem; nam bruta appetunt ſemper omnino efficaciter. Reſpondeo negando ſubſumptum, & ſimul rationem illius; etenim contrarium ſuadet experientia : licet enim bruta non habeant libertatem, quia tamen hæc non eſt neceſſaria ad volitiones efficaces & inefficaces, poſſunt habere, & verò de facto habent talem diuerſitatem appetitus, quantum nos poſſumus in eis cognoſcere. Si enim proponitur cani aliquod obiectum appe-
33 tibile, v. g. cibus, haud dubiè illud appetit; ſi tamen ſimul quis è contrario ei minetur baculo, terretur, nec accedit; ergo tunc non habet voluntatem efficacem alioquin, cùm ſolutus ſit, & poſſit accedere, ſi velit; certè ſi efficaciter appeteret, accederet : ſicut quando, ne inuadat hominem, non terretur baculo, & inſilit in eum, quia efficaciter id vult; quod verò ſimul habeat deſiderium inefficax, iam dixi; & patet id ex inquietudine quam habet, quâ quaſi perpetuò in eas carnes ſuſpirat, & tam lamentabiliter oculos in eas conuertit, vt de deſiderio, quo erga illas fertur, dubitare non liceat.

Concupiſcentia tantùm hîc ſumitur vt eſt appetitus boni delectabilis.

Circa concupiſcentiam aduerte Primò, eam à D. Thomâ quæſt. 30. art. 1. dici tantùm verſari erga bonum delectabile; nam licet deſiderare & concupiſcere poſſimus etiam honorem, quia tamen non eſt bonum delectabile, ſed glorioſum; & idem eſt de morali bono; concupiſcentia autem hîc vſurpatur prout eſt paſſio communis brutis & hominibus; bruta verò non appetunt honorem, ideò ſolùm definitur à D. Thomâ appetitus boni delectabilis. id quod ad ſolum modum loquendi ſpectat.

S. Thomas concupiſcentias diuidit in naturales & non naturales.

Secundò aduerte, ab eodem D. Thomâ ibi artic. 3. diuidi concupiſcentias in naturales & non naturales. Naturales vocat Sanctus Doctor, quæ ſunt de obiectis naturâ ſuâ conuenientibus homini; qualia ſunt cibus, potus, obiecta tactus, & ſimilia; & has concupiſcentias dicit eſſe communes brutis & hominibus ; alias ait eſſe non naturales, quæ ſunt de obiectis naturâ ſuâ non conuenientibus ſubiecto, ſed ſolùm ex appre-
henſione ipſius; & tales dicit eſſe proprias hominis; quales ſunt appetitus pecuniæ, honoris, 34
famæ, &c.

S. Thomas difficulter ſuſtinetur, quòd dicat, in brutis non eſſe concupiſcentias non naturales.

In hac D. Thomæ doctrinâ, quam ab alijs video ſine vllâ vlteriori diſcuſſione defendi, mihi duo videntur eſſe difficilia: primum, quòd dicat, in brutis non eſſe concupiſcentias non naturales; cùm tamen experientia doceat contrarium; etenim animalia appetunt multa, quæ ex ſe non ſunt naturæ eorum conuenientia, ſed eis repræſentantur ex aliquâ phantaſiæ læſione aut apprehenſione velut conuenientia. Coruus enim appetit omnia abſcondere quæ inuenit, etiam non comeſtibilia, item quaſcumque plantas paruas aut res infixas eradicare, aut extrahere; in quâ actione conuenientia ſolum eſt ex apprehenſione ſpeciali corui, non verò naturalis delectabilitas aut vtilitas; quia abſcondere ex ſe non eſt animalibus conueniens. Deinde canes & multa animalia habent zelotypiam, & optant ne aliud ſibi præferatur. Ad quod propoſitum dicam duobus verbis quod mihi narrauit honeſta femina, quæ curam leonis cuiuſdam habebat, cui in meâ præſentiâ blandita eſt, & iubas manibus contrectauit; faciebat id ſæpiſſimè; eratque leoni quamuis è ferocioribus & maioribus id gratiſſimum : acceſſit ea femina ſemel infantulum vlnis geſtans, eique blandiens, voluitque leonem vt ſolebat demulcere ; qui indignatus, quòd femina infantulo blandiretur, noluit per-
mittere ſe tangi, quin potiùs digitum feminæ ex 35
irâ apprehendens extremâ ex parte abſcidit : quem ego mutilatum vidi. Quis ergo iam negabit leoni huic concupiſcentiam rei naturæ ipſius non conuenientis, ſed ſolùm bonæ ex apprehenſione, quòd ſcilicet eſſet vnicus, cui ea femina blandiretur ? eſt enim illud deſiderium haud aliud quàm in homine, dum ſolus vult laudari & æſtimari. Idem eſt in canibus venaticis, qui concupiſcunt capere lepores ; quos tamen ſæpè nullo modo comedunt, & conſequenter non mouentur eâ delectatione naturali, ſed imitantur concupiſcentiam auari, qui delectationem reperit in diuitijs, quibus non vtitur.

Difficile etiam videtur, quòd dicat honorem non eſſe naturâ ſuâ homini bonum.

Secundò ea doctrina D. Thomæ difficultatem inde patitur, quòd dicat, honorem non eſſe naturâ ſuâ homini bonum : certum enim videtur, ſicuti aliqua ſunt obiecta naturâ ſuâ bona bonitate honeſtâ morali, in quibus non ex apprehenſione hominis, ſed ex naturâ ipſorum obiectorum reperitur bonitas, ita bonum nomen & famam eſſe bonam homini independenter ab eius apprehenſione; ideò etiamſi ipſe homo nihil vmquam totâ ſuâ vitâ eâ de re reſciturus eſſet, ego tamen grauiſſimum illi malum cauſſarem, & magnum auferrem bonum, ſi detrahendo bonæ illius famæ ipſum redderem infamem. Quæ doctrina etiam locum habet reſpectu illorum qui mortui ſunt, in quibus iam nullum habet locum apprehenſio; ergo ex hoc capite non poteſt concupiſcentia honoris dici non naturalis,
quin potiùs videtur magis connaturalis homini 36
quàm concupiſcentia vllius alterius rei delectabilis : quòd verò honor non ametur niſi cognitus, non obeſt; nam id omni omnino bono, quantumuis connaturali, commune eſt; nullum enim niſi per cognitionem applicatum mouet.

Circa has concupiſcentias naturales aduertit D. Tho-

D. Thomas eas eſſe finitas, quia ea quibus egemus ſunt finita; non naturales verò, & de rebus, quas nobis fingimus vt bonas, eſſe infinitas; quia in talibus rebus numquam ſolet eſſe finis appetendi. Quæ doctrina habet etiam difficultatem; nam cùm appetitus delectationis carnis ſit naturalis in ſententiâ D. Thomæ, certè tam poteſt homo ſe ibi in infinita extendere quàm in alijs. Nec videtur benè applicata ea ratio deſumpta ex his quibus indigemus; nam concupiſcentiæ naturales non denominantur ſolùm ab obiectis, quibus indigemus pro vitâ, ſed ab his quæ naturâ ſuâ ſunt iucunda; vt de venereis dixi; quibus certè non indigemus, vt viuamus.

Quid ſit abominatio.

Sequitur quinta paſſio directè oppoſita concupiſcentiæ, quam diximus initio ſectionis eſſe abominationem. D. Thomas hoc nomen non agnouit, ſed eam innominatam dixit quæſt. 30. art. 2. ad 3. & aliquando vocat timorem. Quidquid verò de hoc ſit, ea paſſio eſt fuga ſeu deteſtatio mali abſentis, ſicut deſiderium eſt proſecutio boni abſentis; differt tamen à timore, quòd hic eſt de malo imminenti, illa autem eſt de ma-

Differt à timore.

37 lo nondum imminenti: ſæpè enim fugimus etiam ipſa mala, quæ alioquin non imminent, quatenus nolumus voluntariè ad ea accedere, ſed potiùs recedimus adhuc magis, vt ſimus quodammodò ab illo malo tutiores; vel certè, quo declaramus nos nolle tale habere obiectum, etiamſi alioquin ſimus ab eo ſecuri. Quæ de concupiſcentiæ diuiſione dicta ſunt, omnia ſuo modo de abominatione dicenda eſſe adeò clarum eſt, vt non ſit neceſſum in eo propoſito hærere.

SECTIO QVARTA.

De delectatione.

De delectatione, quæ aſſignatur quinta, ab alijs ſexta paſſio concupiſcibilis, fusè D. Thomas à quæſt. 31. vſque ad 34. incluſiuè. Omnia autem ferè ſunt facilia, & quæ duobus verbis poſſunt expediri. Delectationem eſſe paſſionem, quâ animal agnoſcens ſe poſſidere bonum quod optauerat, ea de re gaudet, eſt per ſe notum: diſtinguitur autem à gaudio, quòd gaudium ſolùm vſurpatur pro delectatione rationalis partis; delectatio verò pertinet ad partem ſenſitiuam. Inquirit autem D. Thomas artic. 2. vtrùm delectatio ſit in tempore; hoc eſt, vtrùm delectatio ſit ſucceſſiua, an verò inſtantanea, ſeu permanens; atque delectationem per ſe non eſſe in tempore, ſed tantùm per accidens, ſi ſcilicet obiectum illius tranſmutationi ſubiaceat. Eſt tamen aliqua difficultas in hac doctrinâ; etenim

Quid ſit delectatio.

38 eodem articulo docet D. Thomas, quietem ex ſuo conceptu eſſe in tempore; quæſtione verò 23. artic. 4. in corpore delectationem deſumit ex quiete in bono amato: ergo ſi quies eſt in tempore, ſemper delectatio debebit eſſe ratione ſui obiecti in tempore. quod hîc negare videtur D. Thomas.

Delectatio aliquando eſt inſtantanea, aliquando ſucceſſiua.

Dicendum eſt breuiter, delectationem poſſe eſſe totam ſimul, ſi non ſit de obiecto quod per partes acquiratur, ſed de obiecto indiuiſibili; ſi verò ſit de obiecto per partes acquiſito, vt in delectationibus cibi patet eſſe ſucceſſiuam: ſicut

enim per partes percipitur ſuauitas cibi ſucceſſiuè, ita & delectatio ſucceſſiuè tranſit. & hoc ſolùm voluit D. Thomas ſuprà. Quod verò de quiete dixerat, habet quidem in ſe difficultatem; quia potiùs quies eſt inſtantanea & permanens; quoad punctum tamen præſens ea quæſtio nulla eſt: nam quidquid ſit de ipsâ quiete, delectatio certè deſumitur tota ſimul de eâ poſſeſſione obiecti, quæ poteſt quodammodò quies dici, licet ſucceſſiua non ſit.

SVBSECTIO PRIMA.

Comparantur inter ſe delectationes materiales & ſpirituales.

Qværimvs, vtrùm delectationes ſenſibiles ſint maiores quàm ſpirituales. Reſpondet D. Thomas, ſpirituales eſſe maiores: quod probat Primò, quia magis æſtimamus nos eſſe cognoſcitiuos rationaliter quàm materialiter; vnde ſi quis deberet vel viſum vel intellectum amittere, mallet viſum perdere quàm intellectum. Hæc tamen ratio non tam probat de

D. Thomas docet, delectationes ſpirituales eſſe maiores quàm ſenſibiles.
Probat Primò.

ipſis delectationibus quàm de obiecto illarum: 39
etenim etiam de ipſis ſenſibus materialibus poteſt eſſe delectatio ſpiritualis & materialis; & adhuc ibi reſtat tota difficultas, quæ ſcilicet ex illis ſit maior. Secundò modo dicit etiam ſpirituales eſſe maiores, hoc eſt ſecundùm ſe; quia & bonum ſpirituale eſt maius quam corporale. Verùm hæc ratio pertinet ad præcedentem, & non videtur eſſe pro præſenti quæſtione, vt dixi; nam etiam delectationes ſpirituales poſſunt eſſe de obiecto materiali, licet non è contrario materiales de obiecto ſpirituali. Tertiò, quia coniunctio ſpiritualis eſt maior: etenim ſenſus ſolùm ſiſtit circa exteriora accidentia; at intellectus penetrat vſque ad rei eſſentiam: eſt item perfectior coniunctio, quia delectatio materialis eſt coniuncta cum motu ſenſibili, qui dicit imperfectionem: eſt etiam firmior ea coniunctio, quia bona materialia ſunt corruptibilia, ſpiritualia verò ſunt permanentia. Hæ tamen rationes videntur habere eamdem difficultatem quàm prima; nam in eis ſemper reditur ad obiectum; cùm (vt dixi) etiam de ipſo obiecto materiali, ſeu de ſolo ipſo accidenti externo poſſit homo habere delectationem ſpiritualem per voluntatem; ergo inter illam & ſenſitiuam non explicatur ſufficienter differentia per obiectum, cùm ſit idem vtriuſque. Quarta ratio eſt, quia rationales reperiuntur in meliori ſubiecto, ſcilicet in animâ rationali, materiales verò in corpore. Hæc ratio, ſi intra eumdem hominem fiat comparatio, etiam eſt difficilis; quia (vt ſuppono ex libris de 40
Animâ) omnes etiam ſenſationes recipiuntur in animâ rationali immediatè, & ex eâ ſolâ parte percipiuntur ab homine.

Secundò.
Tertiò.
Euentilantur.

Huic quæſtioni reſpondendum eſt, duas comparationes poſſe fieri inter has duas delectationes, Primam in perfectione phyſicâ, vtra ſcilicet ſit abſolutè nobilior: & in hoc ſenſu probabile eſt, omnem ſpiritualem actum eſſe nobiliorem in homine omni actu materiali; ideoque etiam delectationes ſpirituales meliores eſſe in eſſe entis materialibus, ſiue habeant idem obiectum, ſiue non; & ſiue materialis ſit de nobiliori

Quo ſenſu vera ſit doctrina D. Thomæ.

obiecto, v. g. de obiecto viſus, & ſpiritualis ſit de ignobiliori, v. g. de ſapore; qui eſt obiectum tactus ſeu guſtus. Dico *id eſſe probabile*; nam licet omnino certum ſit, conceptum rei materialis ex genere ſuo eſſe minùs perfectum quàm conceptum ſpiritualis, non tamen propterea euidenter ſequitur, omnia materialia eſſe minùs perfecta omnibus ſpiritualibus, vt ſæpè dixi. Et ſanè ego non dubito, quin viſio materialis albedinis ſit entitas ſimpliciter perfectior quàm ſpiritualis vbicatio volitiorus ſpiritualis. Sicut ergo hîc compenſatur ille exceſſus ſpiritualitatis, poſſet etiam fortè compenſari inter duas delectationes, vnam materialem, alteram ſpiritualem; vt licet hæc ex conceptu ſpiritualitatis haberet maiorem perfectionem alterâ, quia tamen haberet nobilius obiectum, aut ex alio capite eſſet ſimpliciter perfectior, vel ſaltem non imperfectior; non eſt ergo adeò certum omnem ſpiritualem eſſe nobiliorem.

Non omnia materialia ſunt minùs perfecta omnibus ſpiritualibus.

41 Nihilominùs meritò dixi id eſſe probabile & probabilius, quia inter eas delectationes non poſſumus de facto inuenire aliud caput vnde fiat compenſatio, quàm ex obiecti aliquâ maiori nobilitate; quæ tamen non eſt in præſenti ſufficiens; nam omne obiectum delectationis materialis eſt materiale & accidentale; inter duo autem accidentia materialia quæ reſpicerentur, vnum à ſpirituali, aliud à materiali delectatione, non poteſt eſſe tanta diuerſitas, vt inde poſſit delectatio materialis ob nobilius obiectum maior eſſe in genere entis quàm ſpiritualis; licet in alijs rebus poſſit ea compenſatio fieri, vbi ſint plura capita, ratione quorum res materialis poſſit æquare ſpiritualem. Et hæc de primâ comparatione earum delectationum quoad perfectionem ſimpliciter.

Secunda ergo comparatio ſit intra rationem ipſam delectationis, quæ ſit fortior, ſeu quæ magis recreet ſubiectum. Et in hoc ſenſu dicendum eſt, aliquando ſpirituales eſſe maiores, aliquando è contrario minores: etenim ſi comparamus delectationem, quæ ex Deo viſo in Beatis prouenit, haud dubiè ea quodammodò infinities eſt maior quàm vlla materialis eſſe poſſit, niſi fortè ipſa etiam materialis eſſet de eodem Deo viſo; quia dixi alibi, non eſſe adeò certum, nullam potentiam materialem diuinitus poſſibilem eſſe capacem viſionis Dei. Sed quidquid de poſſibili ſit, quoad præſentes res eſt clara ob rationem datam. Aliquas verò è contrario materiales eſſe maiores aliquibus ſpiritualibus videtur certum: ſi enim comparem gaudium ſpirituale, quod quis habet de re parui momenti, quòd ſcilicet inuenerit vnum cruciferum, cum delectatione
42 materiali, quam habet quis de re venereâ aut de delicatiſſimo aut ſapidiſſimo cibo, aut de hauſtu gratiſſimo poſt ingentem ſitim; quis negabit, maiorem eſſe in genere voluptatis hanc materialem illâ ſpirituali? Aliquas item eſſe æquales etiam eſt probabile; quia contingere poterit, vt obiectum illud materiale non cauſſet adeò magnam delectationem materialem, neque è contrario ſpiritualis ſit adeò exigua, ideoque æqualis cum eâ materiali.

Quando ſpiritualis delectatio ſit maior, quando materialis.

Concludo hoc punctum ex doctrinâ D. Thomæ, ordinariè eſſe inter nos maiores & vehementiores quoad nos eas materiales, ob maiorem & vehementiorem obiecti propoſitionem; & quia materiales fiunt cum commotione ſpirituum, qui eaſdem delectationes vehementer promouent. Vtrùm autem delectationes tactus ſint alijs maiores, non tam ad punctum præſens, in quo de ipſis actibus agimus, quàm ad ipſa obiecta ſpectat; & res eſt facilis, ſcilicet in homine (vt experientiâ conſtat) eſſe maiores; licet in aliquibus delectationes muſicæ valde ſoleant eſſe vehementes.

Quoad nos materiales delectationes ſunt plerumque maiores.

SVBSECTIO SECVNDA.

Diuiſio, cauſſa & effectus delectationum declarantur.

CIRCA diuiſionem earum delectationum docet D. Thomas aliquas eſſe naturales, de rebus ſcilicet quæ ex naturâ ſuâ ſunt gratæ ſubiecto; alias verò non naturales, quia ſunt de obiectis ex ſe quidem non connaturalibus, hîc tamen & nunc, ob deprauationem organi in hoc indiuiduo, gratis; ſicut febricitanti dulcia ſunt amara, & aliquibus ſapiunt carbones, terra, gypſum, &c. Hæc vera ſunt.

Delectationes aliæ ſunt naturales, aliæ non naturales.

Eodem tamen modo debuiſſet D. Thomas 43
ſuprà eiuſmodi concupiſcentias non naturales admittere etiam in brutis, ſicut admittit hîc delectationes illis reſpondentes: nam ea ratio de febricitantibus, de carbonibus, &c. poteſt eodem modo in beſtijs locum habere tam quoad delectationem habitam, quàm quoad concupiſcentiam habendæ; ergo admiſſâ illâ, hæc etiam neceſſariò debet admitti; vt per ſe patet.

Ratio D. Thomæ probat, in brutis quoque dari non naturales.

Circa cauſſas delectationis multa diſputat D. Thomas totâ quæſtione 32. Verùm res videtur eſſe quodammodò ab hoc puncto aliena, quia ſolùm agit de varietate bonorum, quæ delectationem poſſunt parere; hoc autem non ſpectat ad præſentem tractatum: vno verbo dico, quodcumque mihi vt bonum proponitur, ſiue illud ſit in cibo, ſiue in potu, ſiue in luſu, ſiue in venatione, ſiue in ſaltu, ſiue in honore, ſiue in virtute, ſiue in donatione liberali, ſiue in retentione, vt in auaris, poteſt cauſſare mihi delectationem dum illud poſſideo. Vnde ſi D. Thomas ad ſpecificanda hæc bona, velut cauſſas delectationis, deſcendere voluit, non octo ſolas, vt poſuit eâ quæſtione, ſed multa millia earum ponere debuiſſet; quia bonorum varietas, ſiue quæ ex ſe ſunt verè bona, ſiue quæ homo ſibi fingit, maximè ſi phantaſia ſit aliquo modo læſa, eſt propè infinita. Hoc ſolum videtur obſeruandum, quomodo ſpes & memoria boni, imò triſtitia poſſit cauſſare delectationem; videntur enim potiùs hæc contraria delectationi. Reſpondet benè D. Thomas, triſtitiam per accidens eſſe cauſſam delectationis: dum enim homo ob amiſſum bonum triſtatur ſimul cogitando de illo, & quaſi 44
præſens illud contemplando accipit aliquam delectationem: quod idem de ſpe ſuo modo dicendum eſt; dum enim cogitat, probabiliter fore, vt illud bonum obtineat, lætatur, licet ſimul affligatur, eò quòd differtur bonum; vel quia quodammodò timet ne non ſit illud obtenturus: memoria etiam eodem modo & lætitiam cauſſat, dum facit quodammodò præſens illud bonum, & ſimul triſtitiam, ob comparationem ad præſentem eius abſentiam.

Innumeræ ſunt cauſſæ delectationum.

Circa

Effectus delectationis.

Quo ſenſu dicatur per delectationem cor dilatari.

Circa effectus delectationis multa dicit Diuus
Thomas quæſt. 33. quæ ſunt alioquin nobis
nota per experientiam; vt quod per delectatio-
nem ſeu lætitiam nobis dilatetur cor. Quam lo-
cutionem D. Thomas tamquam metaphoricam
ſic explicat, vt ideò dilatari animus dicatur, quia
ſe quaſi extendit, dum per perfectionem, quam
adeptus eſt, ſe iudicat maiorem & dilatatum;
tum quia per ipſam delectationem ſe tradit rei,
de quâ delectatur, & vt illam intra ſe recipiat,
quaſi ſe extendit. Vtraque explicatio habet ali-
quam difficultatem. Primò, quia in gaudio ami-
citiæ, quod haud dubiè eſt poſſibile, homo non
attendit, vtrùm in ſe bonum aliquod acceperit,
aut factus fuerit maior; ergo tunc non poteſt eo
ſenſu per delectationem dilatari, nec quidem
metaphoricè. Secundò, quia etiam in obiecto
45 doloris homo poteſt conſiderare, quòd in ſe re-
ceperit aliquam formam, nempe illud malum;
ad hoc autem vt fiat maior, per accidens vide-
tur eſſe, quòd illa forma ſit amara, vel quòd ſit
dulcis; & vniuerſaliter, quòd ſit mala, aut
quòd bona; vtraque enim auget hominem. Se-
cunda etiam declaratio patitur difficultatem,
quia eodem modo per triſtitiam cenſetur homo
in ſe recipere formam: & quia à ſe non poteſt
eam excutere, ideò triſtatur.

Fortaſſè ea dilatatio poteſt intelligi ex eo, quòd
in lætitiâ ſanguis videatur prædominari; ille au-
tem dilatat & extendit quodammodò ſuo calo-
re; poteſt etiam dici, delectationem dilatare cor,
quia homo lætus eſt liberalior, promptior ad
benefaciendum, condonandum, &c. homines
autem parcos dicimus ſtricti, anguſti cordis, li-
berales è contrario magni cordis; quia ad extra
plura longè efficiunt. Et hanc puto eſſe genui-
nam deriuationem eius metaphoricæ phraſis.

Secundus effectus delectationis eſt cauſſare ſui deſiderium.

Secundus effectus delectationis dicitur cauſ-
ſare ſui deſiderium: quod ita intelligendum,
non vt delectatio quà exiſtens cauſſet ſui deſi-
derium; quia hoc eſt de bono abſenti; ſed quà
ſimul in ea delectatione adhuc reperitur aliquis
defectus; aut quia non eſt ſtabilis; homo autem
optat eius vlteriorem durationem.

Tertius, impedire vſum rationis vel ex parte, vel totaliter.

Tertius effectus eſt, impedire vſum rationis:
quod fit vel ex parte, quia cùm ſimus limitatæ
virtutis, quò vehementiùs intendimus alicui rei,
eò minùs poſſumus ad alias attendere; vel et-
iam totaliter, quod rarò licet, fit tamen ali-
quando: prouenit autem ex vehementi humo-
rum corporalium commotione; ſicut legitur ali-
quando ex vehementi lætitiâ hominem repentè
extinctum.

Quartus, quòd perficiat operationem.

46 Quartus eſt, quòd perficiat operationem: id
quod dupliciter intelligitur: vno modo, quia
eſt vltimus terminus actionum; nam in eâ ſerie
poſt adeptionem finis ſequitur gaudium, quod
eſt quaſi punctum terminatiuum omnium affe-
ctuum voluntatis. Secundo, quatenus delectatio
excitat hominem ad rurſus tale bonum vel alia
ſimilia procuranda. Vnde ego diſtinctione
vtendum crederem: Vel enim delectatio eſt de
obiecto bonò moraliter; & tunc dicerem, per il-
lam perfici operationem, ſeu operantem eo ſe-
cundo modo; quia ad nouas ſimiles delectatio-
nes procurandas illum reddit alacriorem; per
illas autem haud dubiè rurſus & rurſus plus
perficietur: quòd ſi è contrario delectatio ſit de
obiecto malo moraliter, tunc non perficiet, ſed
deſtruet hominem; quia illum ad procurandas
alias tales, quibus in ſingulos dies peior redda-
tur, excitabit; niſi velis ipſam voluptatem phy-
ſicam dicere perfectionem phyſicam, etiamſi
moraliter ſit peccaminoſa.

SVBSECTIO TERTIA.

De bonitate & malitiâ delectationum.

CIRCA hoc punctum vix aliquid occurrit
dicendum, præter ea quæ in vniuerſum de
paſſionibus dicta ſunt, aliquas ſcilicet eſſe ma-
las moraliter, aliquas bonas, alias indifferentes,
prout ſunt obiecta de quibus ſumuntur, aut pe-
riculum mali inde ſecuturi: quod vltimum addo
propter delectationem veneream; quæ licet ſit
de obiecto alioquin in ſe licito; vt ſi quis dele-
ctetur de copula habendâ in matrimonio, aut
olim habitâ; adhuc tamen propter periculum
præſens eſt illicita. de quo agendum infrà fu- 47
ſiùs. Hæc de bonitate morali. Nam phyſicè lo-
quendo vt bonitas abſtrahit à morali, vtili & de-
lectabili, haud dubiè omnis omnino delectatio
eſt bona; cùm ſit delectabilis vel delectabilitas
ipſa in abſtracto. quæ eſt ſpecies bonitatis.

Delectationis duplex bonitas, moralis & phyſica.

Quærit tamen D. Thomas quæſtione 34.
art. 3. vtrùm aliqua delectatio ſit optimum; hoc
eſt, vtrùm ſummum bonum in aliquâ conſiſtat
delectatione; reſpondetque, ſummum bonum
dupliciter dici, vel obiectiuè, vel formaliter; ob-
iectiuè dicit ſummum bonum eſſe Deum, for-
maliter verò fruitionem illius ſeu poſſeſſionem,
ſeu delectationem de illo eſſe reſpectu noſtri
ſummum bonum.

D. Thomas cùm delectationem poſuit vt ſummum bonum, non loquitur ſatis conſequenter ad ea quæ alibi docet.

Difficultas hæc à me diſcuſſa eſt 2. Tomo
diſput. 48. de beatitudine; vbi explicui, in quo
conſiſtat formaliter beatitudo. Nunc obſeruo,
D. Thomam, qui alibi beatitudinem in viſione
Dei conſtituit, non debuiſſe delectationem po-
nere vt ſummum bonum etiam per modum
poſſeſſionis, ſed cognitionem: addo, Eſto ad
voluntatem pertineat beatitudo, illam non pro-
priè debere conſtitui in delectatione, ſed in a-
more Dei ſuper omnia; qui videtur eſſe longè
perfectior quàm delectatio de Deo etiam ſuper
omnia. Verùm quia difficile eſt indicare, vter
illorum actuum, cùm ambo ſint ob Deum ſu-
per omnia, ſit melior, abſtineo nunc ab eâ do-
ctrinâ; & dico, in hac vitâ beatitudinem conſi-
ſtere principaliter in amore Dei ſuper omnia,
ſiue ſit gaudium, ſiue amor efficax; licet in al-
terâ vita beatitudo conſiſtat in ſolâ viſione Dei:
cur autem diſcurrendum ſit diuerſo modo in
vno & in altero ſtatu, dixi loco citato.

In quo principaliter beatitudo in hac vitâ conſiſtat.

Delectatio ſenſibilis fere in ſolis actibus potentia cognoſcitiua conſiſtit.

48
Aduerto vltimò circa vocem *delectatio*
(quod etiam obſeruaui alibi) ſi nomine de-
lectationis intelligamus id quod formaliter ho-
minem recreat, vt ſic etiam in hac vitâ omnem
delectationem ferè in ſolis actibus potétiæ cog-
noſcitiuæ conſiſtere: nam ipſe guſtus cibi eſt,
quo formaliter percipitur ſuauitas cibi; & con-
ſequenter ille eſt qui recreat hominem, & vo-
luptatem affert: idem eſt in tactu rei mollis, in
viſu rei pulchræ, in auditu muſicæ ſuauiſſimæ,
& ſic in alijs rebus: & in hoc ſenſu oſtendi ibi,
viſionem beatam eſſe ipſam ſummam volupta-

 tem

tem noſtram; ſicut è contrario id quod formaliter homines torquet, eſt ſenſatio caloris vehementis aut frigoris, &c. ideoque dixi, dolorem in rigore eſſe actum aliarum potentiarum ab appetitu; quo ſenſu poteſt delectatio ad vim cognoſcitiuam trahi; at in præſenti vſurpamus pro actu appetitus; quo quaſi approbamus, & gaudemus reflexè, quòd habeamus eam priorem voluptatem, quæ conſiſtit in alijs ſenſibus; ſicut dolor vſurpabitur in ſequentibus non pro ipſo cruciatu, ſed prò diſplicentiâ & triſtitiâ de illo.

SECTIO QVINTA.

De dolore & triſtitiâ.

Doctrina S. Thomæ de hoc puncto.

49 FVSISSIME D. Thomas de dolore & triſtitiâ diſputat per quinque quæſtiones, à quæſtione 35. & in primis ſupponit dolorem ad ſolum appetitum pertinere, quia dolor eſt de malo; circa malum autem & bonum non verſatur vlla alia potentia quàm appetitiua. Dixi fine præcedentis ſectionis quo pacto dolor in rigore ad ſenſus pertineat, quo verò ad appetitum; nunc obſeruo, rationem D. Thomæ non probare vniuerſaliter, nullam aliam potentiam poſſe verſari circa bonum & malum, etiam quà tale; nam certum eſt, intellectum cognoſcere malum quà malum, & bonum quà bonum; item certum eſt, dulcedinem cibi quà bonam, quà gratam palato ſentiri ſeu percipi per guſtum; & è contrario per eumdem guſtum ſentiri amaritudinem fellis, quà ingratam, diſconuenientem & contrariam palato; & idem eſt de alijs obiectis: ergo ſicut in eâ ſenſatione rei dulcis conſiſtit prima voluptas, quam poſſumus meritò vocare delectationem; ita è contrario in perceptione intenſioris caloris conſiſtit propriè primus & præcipuus dolor, licet poſteà ob illum anima rurſus habeat nouam afflictionem ſeu triſtitiam de illo: quæ etiam triſtitia vocatur dolor. & in hoc ſenſu nos in præſenti loquemur.

Eius ratio quid probet.

SVBSECTIO PRIMA.

De differentiâ inter dolorem & triſtitiam, ac de comparatione illius cum delectatione.

CIRCA differentiam inter dolorem & triſtitiam obſeruat D. Thomas art. 2. illum dolorem, qui cauſſatur ex apprehenſione interiori, dici triſtitiam; illum verò, qui præciſè cauſſatur ex exteriori, dici dolorem ſine addito. In quâ doctrinâ eam ego difficultatem inuenio, quòd omnis omnino dolor videatur cauſſari ex apprehenſione interiori; ergo ea diſtinctio nulla eſt. Probo antecedens; nam dolor omnis (de quo hîc agimus) eſt actus potentiæ appetitiuæ; atqui potentia appetitiua interior non regitur immediatè cognitione ſenſus exterioris, ſed cognitione ſenſus communis (vt ſuppono ex libris de Animâ;) nec videtur D. Thomas nomine potentiæ interioris intelligere ſolam animam quà rationalem; ſic enim facilè dici poſſet, dolores animæ rationalis quà talis dici triſtitiam, dolores verò corporales retinere illud commune doloris. Non, inquam, in eo ſenſu agit D. Thomas; nam ibidem ad ſecundum expreſsè videtur oſtendere, nomine potentiæ interioris ſe intelligere vel ſenſum communem, vel animam rationalem. quod magis declarat art. 7. in corpore.

50 *Differentia à S. Thomâ aſſignata non ſubſiſtit.*

Mens Diui Thomæ de differentiâ inter dolorem & triſtitiam.

Arbitror, D. Thomam non ſic intelligendum, vt velit dicere, aliquem dolorem ſolùm dirigi cognitione externâ; id enim iam oſtendi falſum: mens ergo illius eſt, quòd illi dolores, qui ſaltem mediatè cauſſantur ex ſenſatione externâ, licet eam immediatè etiam percipiat ſenſus internus, non vocetur triſtitia, ſed dolor; triſtitia verò vocetur, quando non eſt ſenſatio vlla exterior diſconueniens, ſed de obiectis ſolâ interiori imaginatione propoſitis triſtatur homo: 51
ſic non ſolet homo dici triſtis, quando dolent illi vehementer dentes v. g. aut patitur aliquam aliam corporalem afflictionem; tunc enim dicitur dolens, patiens; at quando ex apprehenſione vel mortis amici vel alterius rei eſt afflictus, dicitur propriè triſtis. Quod ſufficiat pro quæſtione de voce.

Triſtitia eſt ex ſe contraria delectationi.

Triſtitiam eſſe contrariam ex ſe delectationi conſtat ex dictis præcedenti ſectione; vbi etiam oſtendimus, quomodo aliquando per accidens ex triſtitiâ ſequatur aliqua delectatio. Dico *eſſe contrariam ex ſe*; nam delectatio de vno obiecto non opponitur triſtitiæ de altero: vnde meritò D. Thomas art. 4. concludit, non omnem triſtitiam opponi omni delectationi; diſputat autem art. 5. an contemplationi opponatur triſtitia. Dico duobus verbis, Si contẽplatio ſit de re malâ, tunc poteſt cauſſare triſtitiam; ſi ſit de re bonâ & iucundâ, cauſſat delectationem; ſi reflexè ipſa contemplatio ſumatur vt obiectum, tunc per ſe non eſt cauſſa triſtitiæ, quia ſcire ex ſe bonum eſt; quod maximè habet locum in contemplatione de Deo; per accidens tamen quatenus inde homo defatigatur, & impeditur ab alijs rebus iucundis, poteſt eſſe triſtitiæ obiectum.

An appetitus delectationis ſit fortior quàm fuga triſtitiæ.

Quæri deinde poteſt, vtrùm magis ſit fugienda triſtitia quàm appetenda delectatio. Reſpondet D. Thomas, fortiorem eſſe appetitum delectationis fugâ triſtitiæ; quia delectatio eſt de bono, triſtitia verò de malo. Ego tamen, ſicut ſuprà inſinuaui, licet, quando malum conſiſtit in priuatione boni, & in tantum odio habetur, in quantum priuat bono, ametur tunc fortiùs bonum, quàm odio habeatur malum, quia *pro-* 52
pter quod vnumquodque tale, & illud magis; imò fortè, ſi ſit contradictoriè oppoſita, vt lux & tenebræ, vix videatur poſſe hominem plus deſiderare lucem quàm fugiat tenebras, quia æquiualent ſibi illi duo actus; quando tamen malum, de quo triſtamur, non conſiſtit in priuatione, ſed eſt aliquid poſitiuum (vt ſuprà ex D. Thomâ probauimus, poſſe aliquando eſſe) ego non dubito, quin tunc maior ſit & vehementior fuga doloris quàm delectatio in carentiâ: nam exiguam habet homo delectationem ex eo, quòd nullum ſentiat dolorem; at ſi comburatur, vehementiſſimè & fortiſſimè inſurget ad fugiendum talem dolorem. & id clarè docuit D Auguſtinus lib. 83. quæſt. q. 36. quem ipſemet D. Thomas citat. Vbi obſeruo, non eſſe in D. Auguſtino id quod videtur ei tribuere D. Tho-

D. Thomas non benè explicuit S. Auguſtinum.

D. Thomas in reſponſione ad primum; vbi illum ſic explicat, quaſi ſolùm voluerit docere, per accideos metum eſſe fortiorem, quatenus dum fugimus dolores, id facimus, quia contrariantur vitæ, quæ maximè amatur; hanc, inquam, rationem non eſſe in D. Auguſtino, ſed abſolutè & ſine addito, *Nemo eſt qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem; quandoquidem videmus immaniſſimas beſtias a maximis voluptatibus abſtinere dolorum metu.* In quibus verbis pondero, quòd dicat S. Auguſtinus, *Nemo eſt qui*, &c. ſi autem ſolùm per accidens maior eſſet fuga dolorum, & non per ſe,
53 non diceret Auguſtinus, *Nemo eſt*: ea enim quæ ſunt per accidens non reperiuntur in omnibus omnino; quid enim magis per ſe quàm quod omnibus conuenit? Secundò non placet ea explicatio, quam D. Thomas affert; nam ſuprà oſtendi, fugam dolorum non eſſe ob tutandam vitam, quin potiùs ſæpè hominem vitam libenter amittere, ne toleret tam graues dolores; ergo vniuerſaliter non videtur eſſe vera ea doctrina

Quando ſit fortior appetitus delectationis quàm fuga mali.

D. Thomæ. Fateor, ſi comparemus magnam aliquam voluptatem cum aliquo dolore exiguo, eſſe tunc fortiorem affectum delectationis quàm fugam dolorum. Item, ſi cum ſummâ voluptate, quæ eſt viſio Dei, comparentur etiam tormenta inferni, fortiorem eſſe eam voluptatem ad trahendum ad ſe quàm dolores ad deterrendum; vt & agens de beatitudine dixi; non tamen propterea de omnibus vniuerſaliter id debet aſſeri, maximè quando dolores ſunt vehementes, & voluptas è contrario leuis eſt.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ex quibus cauſsis grauior inſurgat dolor: vbi de eius effectibus.

Circa cauſſas doloris ſeu triſtitiæ vno verbo dicimus, omnia illa, quæ ſunt mala vel ipſi amanti, vel perſonæ amatæ, item, quæ licet in ſe bona ſint, poſſunt tamen eſſe cauſsa illatiua alicuius mali, poſſunt eo ipſo eſſe cauſſa triſtitiæ
54 & doloris, ſi apprehendantur vel vt iam exiſtentia, vel certè vt imminentia, & vt futura; cetera verò, quæ rationem mali non habent vllo modo, non poſſe eſſe cauſſam triſtitiæ obiectiuè loquendo. Dico *obiectiuè*; nam ipſa voluntas & appetitus, item humores corporis, licet in ſe boni ſint, efficiunt ipſum actum triſtitiæ poſitâ apprehenſione mali; at non loquimur in hoc ſenſu in præſenti; in particulari verò declarare, quot ſint genera malorum, & qualia illa, non eſt huius loci; & difficultas eſt communis omnibus affectibus fugæ, odij, &c. Hoc ſuppoſito,

Quæ rationem mali non habent non poſſunt eſſe cauſſa triſtitia obiectiuè.

An dolor exterior ſit maior quàm interior.

Prima difficultas eſt, vtrùm dolor exterior ſit maior quàm interior. Ratio dubitandi eſt, qoia habent inæquales cauſſas: exteriores enim deſumuntur ex his, quæ repugnant appetitui ipſi ſolùm mediatè, quatenus repugnant ſenſibus; at dolor interior ſumitur ex his, quæ repugnant immediatè ipſi appetitui. Deinde apprehenſio imaginationis fortior eſt quàm apprehenſio ſenſus; ergo dolor interior, qui ſequitur apprehenſionem interiorem, vehementior erit quàm exterior, qui ſequitur exteriorem. Confirmatur à poſteriori, quia ſæpè quis libenter ſuſtinet dolores exteriores, vt euitet interiores. & ita ſentit D. Thomas ſuprà.

Mens auctoris.

Ego in hoc diſcurſu inuenio in primis difficultatem, quam ſuprà tetigi, quòd videatur D. Thomas ſupponere, dolorem exteriorem non dirigi apprehenſione imaginatiuâ; id quod iam dixi falſum eſſe. Secundo, ſi loquamur propriè 55
de imaginatiuâ v.g. in bruto, aut in homine quà eſt animal, rariſſimi dolores ſunt in appetitu, qui non deſumantur ſaltem indirectè ex ſenſibus; vnde vix inuenio dolores immediatè contrarios appetitui: brutum enim vel quia læditur in aliquo ſenſu, vel quia aufertur ei aliquid, quo fruebatur per ſenſus, dolet; ergo ibi non habet locum ea differentia de oppoſitione immediatâ vel mediatâ cum ipſo appetitu: ſi verò loquamur in homine quà rationalis eſt, tunc poſſet habere locum ex parte ea doctrina, licet adhuc vniuerſaliter non ſit vera; quia etiam homo ſpiritualiter dolet non ſolùm de his quæ ſunt immediatè contraria potentiæ volitiuæ, ſed etiam ſoli animæ, ſicut per imaginationem dolet de his quæ ſunt contraria corpori; deberet autem tunc reddi ratio, cur vehementiùs doleat de contrarijs animæ quàm de de contrarijs corporis; & ibi dici poſſet, quia anima nobilior eſt corpore, & magis immediata ſeu intima ſibi quàm ſit ei corpus. quidquid tamen de hoc ſit,

Oſtenditur, non poſſe in hoc puncto dari generalem regulam.

Tertiò dico, regulam generalem in hoc puncto aſſignari non poſſe; quia licet ex ſe, ceteris paribus, mala ſpiritualia ſint maiora, non tamen ideò quodlibet ſpirituale eſt maius quolibet corporali. Certè cùm amor pecuniæ ad potentiam ſpiritualem quà talem pertineat, iuxta D. Thomam; non ideò magis quis dolet ſe amiſiſſe decem florenos, quam ſi aduratur ei manus; quod pertinet ad materialem dolorem & externum: & idem dicam de ipſo honore; non
enim fugit fortiùs quis decrementum alicuius 56
honoris, dummodò non reddatur vllo modo infamis, quàm perpetuos dolores calculi, aut alios ſimiles; ergo talis libentiùs fugiet eos cruciatus quàm eam carentiam, quæ pertinet ad interiores potentias rationales. Conſtet ergo, in hoc puncto non poſſe generalem regulam tradi.

An triſtitia ſit maior qua oritur ex amiſſione boni, an qua ex malo coniuncto.

Ex dictis decides ſecundam difficultatem circa grauitatem triſtitiæ, vtra ſcilicet ſit maior triſtitia, quæ ex amiſſione boni, an verò quæ ex malo coniuncto conſurgit. D. Thomas ait, Sicut delectatio magis eſt de bono coniuncto quàm de malo abſente; ita è contrario, triſtitiam magis eſſe de malo præſente quàm de bono abſente. Dixi, difficultatem hanc eſſe affinem præcedenti, quia omnis ferè triſtitia purè interior eſt de bono abſente; non enim ſenſus percipit abſentiam obiecti; è contrario verò omnis triſtitia exterior eſt de malo coniuncto. Cùm ergo D. Thomas in præſenti difficultate tractauerit, vtrùm interior dolor ſit maior quàm exterior; conſequenter erit agendum, vtrùm triſtitia de amiſſione boni ſit maior triſtitiâ de malo præſenti. Secundo, cùm dixerit, fortiorem eſſe affectum boni quàm fugam mali, oportet etiam hîc agere, vtrùm triſtitia de amiſſione boni ſit maior quàm de malo præſenti.

Quid D. Thomas conſequenter

Et quidem ſi conſequenter ad opinionem, quam in duobus punctis præcedentibus Diuus Thomas

ter diſcurrendo dicere debeat. Thomas tradidit, diſcurratur, omnino debet dici, maiorem eſſe triſtitiam de bono abſente quàm de malo præſente. quod ſic probo meo iudicio manifeſtè: Etenim triſtitia eò eſt maior,
57 quò ex maiori affectu præuio procedit; quàm enim timetur malum, tam triſtatur quis per ſe loquendo eo adueniente; vt ex terminis apparet: vlteriùs, quàm amatur bonum aliquod, tam timetur carentia illius; vt etiam videtur ex terminis notum: ergo ſi bonum amabatur plus quàm timebatur malum externum, etiam carentia boni timebitur plus quàm illud malum; ergo cùm fuerit præſens illa carentia, plus de eâ quis triſtabitur quàm de malo: id quod verum eſt, etiamſi malum illud ſit tale ob carentiam, quam ſecum fert; nam *propter quod vnumquodque tale, & illud magis:* ergo ſi res illa timetur propter carentiam præcisè, magis timebitur ipſa carentia.

Secundò, probo ex alterâ D. Thomæ doctrinâ idem debere in hac quæſtione dici; nam triſtitia de bono abſente eſt interior, de malo verò præſente ferè ſemper exterior; ſed interior eſt per ſe maior exteriori, ergo & de bono abſente maior erit quàm de bono præſente.

Alia authoris ex alijs principijs ſententia. Hæc circa conſequentiam doctrinæ in principijs, quæ D. Thomas ſupponit; nos autem, qui alia admittimus, & circa præcedentes quæſtiones diximus, non ſemper interiorem eſſe maiorem exteriori; item, non ſemper magis appeti bonum, quàm fugiatur malum; vt expreſsè ex Auguſtino oſtendimus; item, qui docemus malum non ſemper conſtitui negatione, ſed ſæpè poſitiuâ diſconuenientiâ cum ſubiecto, facilè ex
58 his principijs decidimus difficultatem hanc, & eadem conſequentiâ, quâ in præcedentibus aſſerimus, non poſſe in hoc puncto vllam generalem regulam dari, ſed aliquando maiorem eſſe triſtitiam ob amiſſionem boni quàm ob malum poſitiuum, & quidem per ſe; ita ipſemet D. Thomas alibi docet, pœnam damni eſſe maiorem pœnâ ſenſus: & certum eſt, hominem longè plus contriſtatum iri, ſi amitteret centum millia aureorum, quàm ſi vnâ vel alterâ die haberet graues fębres; idem à fortiori verum eſt de amiſſione honoris reſpectu multorum dolorum: aliquando verò è contrario longè maiorem eſſe triſtitiam de malo præſenti exteriori quàm de amiſſione boni; ſic longè quis plus ſentiret, totâ vitâ pati grauiſſimos calculi dolores, quàm amittere decem ducatos; aut etiam, non eſſe in eo ſummo gradu æſtimationis, in quo anteà, dummodò nihil de infamiâ ſecutum eſſet. fortè ob infamiam fugiendam multi libenter eos dolores tolerarent. Idem dico de amiſſione amici; licet enim ſoleat haud leuem dolorem cauſſare, certè vix vllus erit, qui non longè plus doleat ſe diu torqueri lento igne, quàm amicum, quantumuis dilectum, abeſſe; ergo ſæpè triſtitia de malo præſente maior eſt quàm de abſentiâ boni.

Aliquando maior eſt triſtitia de malo præſenti exteriori quàm de amiſſione boni.

Ratio huius doctrinæ. Ratio à priori huius doctrinæ facillima eſt; quia cùm ſit ſumma inæqualitas in bonis tam poſitiuis quàm priuatiuis, neceſſum eſt, aliqua
59 poſitiua ita excreſcere, vt maiora ſint aliquibus negatiuis, quæ ſunt ex minoribus in eo genere; item è contrario, aliqua negatiua tanta eſſe, vt non adæquentur à minoribus ex poſitiuis; eſto ex genere ſuo maius ſit poſitiuum quàm negatiuum, aut è contrario; nam etiam in alijs generibus inæqualibus contingit, vt quod ex genere ſuo eſt nobilius ſit abſolutè ignobilius altero. Certum enim eſt, genus ſpirituale nobilius eſſe genere materiali; quis tamen ideò dicet, vbicationem accidentalem ſpiritualem Angeli eſſe ſimpliciter nobiliorem animâ equi aut leonis? quòd ſi adhuc dicatur ea vbicatio perfectior, etiam ego habeo inſtantiam in eâ; nam genus ſubſtantiæ, ſub quo eſt ea anima leonis, nobilius eſt genere accidentis, ſub quo eſt vbicatio ſpiritualis; & tamen hæc dicitur nobilior eâ formâ ſubſtantiali ſeu leone; ergo poteſt aliquid contentum ſub genere nobiliori eſſe ex alijs capitibus ignobilius, vt fuſiùs oſtendi ſuprà contra Patrem Vaſquez & pauculos alios. Sufficiat ea hîc pro præſenti difficultate inſinuaſſe.

Quatuor triſtitiæ ſunt ſpecies Circa diuiſionem triſtitiæ aduerto Primò, quatuor eſſe eius ſpecies; inuidiam, quæ eſt triſtitia de bono alterius; miſericordiam, quæ eſt triſtitia de malo alieno; acediam, quæ eſt triſtitia vehemens & impediens exteriora membra, vt nec loqui liceat; & anguſtiam, quæ ita animum grauat, vt non appareat aliquod refugium. Quòd 60
ſi dicas, Delectatio non habet ſimiles ſpecies, ergo nec triſtitia; reſpondet D. Thomas art. 8. ad primum, bonum vno tantùm modo cauſſari, ideoque non dari niſi vnam ſpeciem delectationum, at malum variè contingere.

Eas etiam habet delectatio. Iudico tamen eodem planè modo de delectatione diſcurrendum. Nam ſicut ponitur inuidia, quæ gaudet de malo alieno quâ tali; ita poteſt eſſe alia ſpecies delectationis ei contraria, quâ gaudeam de bono alterius quâ bonum illius eſt. Secundò, ſicut ponitur miſericordia, quâ condoleo malis alterius, poteſt poni alia ſpecies contraria, quâ gaudeam de malo alterius; eſto non ſit ex inuidiâ. Tertiò, ſicut ponitur triſtitia impediens etiam vocem, poni poteſt gaudium illam impediens; anxietati etiam reſpondere poteſt ea lætitia, quæ non timet finem boni poſſeſſi; ſicut anxietas è contrario non inuenit refugium. Quod verò dicitur, bonum vno ſolo modo contingere, malum verò multis, non eſt vniuerſaliter verum: imò quoad punctum præſens, mihi contrarium videtur omnino certum; etenim malum non eſt niſi reſpectiuum; vnde numquam eſt obiectum triſtitiæ niſi in quantum aliud amatur: at bonum eſt duplex; vnum in ſe abſolutè & ſubſtantialiter, aliud reſpectiuum; vnde poteſt tot amores terminare, quot malum actus contrarios odij: & quidquid ſit de eâ maiori vtilitate, iam oſtendi, quomodo in præſenti tot omnino ſequi valeant ſpecies delectationis reſpondentes ſpeciebus triſtitiæ; & ſic faciliùs reſpondetur obiectioni ſuprà factæ.

Circa effectus triſtitiæ dici poſſunt aliqua 61
Effectus triſtitiæ communes alijs paſſionibus. communia alijs affectibus; quod ſcilicet impediat alias operationes; quia quò anima magis occupatur in aliquo obiecto, eò minores vires habet ad alia; item, quòd ſi ſit vehemens, poſſit interimere hominem; [illegible] nimiâ delectatione inſinuaui ſuprà. Speciale autem præ ceteris hoc habet triſtitia, vt hominem ſæpè reddat ſtultum. Secundò, reddit illum alijs moroſum, illiberalem, inquietum: dicitur etiam quodammodò grauare animum, quia ſicut onus quoddam intolerabile videtur adhærere cordi, non quia ibi ſit

Effectus eius ſpeciales.

Quare triſtitia velut onus intolerabile cordi adhærere videntur.

ſit triſtitia; hæc enim eſt in loco vbi reſidet appetitus; quem ſuprà in capite diximus eſſe; ſed quia malos humores trahit ad cor, nocet præ ceteris alijs affectibus ſanitati, eò quòd cùm ſit res valdè contraria naturę, omnes malos humores auget, &, vt dixi, impellit eos ad cor; vnde facilè homo graues contrahit morbos, & paulatim conſumitur. Aliam huius rei rationem reddit D. Thomas; nam triſtitia cor aggrauat; & propterea impedit, ne à corde exeant influxus neceſſarij per totum corpus. Verùm cùm ea locutio, *Aggrauat cor*, multùm habeat de metaphoricâ, oportet videre, quare inde inferatur re ipsâ impediri eos influxus. Dicendum ergo eſt, quod paulò antè tetigi, id fieri, quia tunc humores peiores concurrunt ad cor, & ibi magis nocent coniuncti, quàm per totum corpus anteà ſparſi; maximè cùm immediatè afficiant nobiliſſimam & delicatiſſimam partem corporis. Impedit etiam dolor vehemens ſtudia & intellectuales diſcurſus omnes; quia cùm hæ operationes ob ſuam perfectionem requirant ſpiritus puriſſimos, qui maximè terreis & grauibus humoribus impediuntur, maximum per eos impedimentum pro illis operationibus conſurgit.

SVBSECTIO TERTIA.

Quomodo triſtitia mitigetur ſpecialiter per delectationem.

62 De mitigatione doloris ſeu triſtitiæ agit D. Thomas fusè quæſt. 38. Et quidem ſi de mitigatione doloris exterioris agamus, hoc ad Medicos pertinet; ſi de mitigatione ipſius triſtitiæ aut doloris in appetitu, tunc variæ ſunt cauſſæ mitigantes, omnes ſcilicet rationes, quæ ſolent afferri in diuerſis occaſionibus malorum pro conſolatione; quæ quidem ſunt innumeræ, iuxta varios dolores animi; ſicut iuxta varios dolores corporis varia etiam adhiberi ſolent medicamenta: ſicut autem hic non poſſumus explicare omnia mala, quæ cauſſare valent dolorem & triſtitiam; ita multò minùs omnes rationes & motiua, quæ ad toleranda ęquanimiter ea mala adhiberi poſſunt.

Triſtitia mitigatur per delectationem.

In communi tamen hoc poſſumus cum Diuo Thomâ & alijs dicere, triſtitiam omnem mitigari per delectationem. Circa quod aduertendum eſt, Licet ex genere ſuo triſtitia ſit contraria delectationi, ideoque videantur ſe inuicem excludere, nihilominùs, quando ſunt ex diuerſis obiectis, non habere oppoſitionem, ac proinde ex hoc capite poſſe inuicem cohærere, vt & ſuperiùs inſinuaui. Si enim quis ſimul & ſemel audiat noua & rei ſibi gratiſſimæ, & alterius malæ, haud dubiè ſimul de primis gaudebit, triſtabitur verò de ſecundis; in quo tamen puncto oportet aliquantulùm hærere.

Tannerus docet, triſtitiam & delectationem ſe non compati vmquam; ſed malè, contra rationem & experientiam.

63 P. Tannerus qu.4. dub.6. citans D. Thomam hîc quæſt.35. art. 3. & 3. parte quæſt. 84. art.9. ait, non ſe compati triſtitiam & delectationem ſenſus, vt ſunt paſſiones non ſolùm ex eodem obiecto, ſed nec ex diuerſis; quia lætitia fit cum dilatatione cordis, triſtitia verò cum conſtrictione. Neutro in loco inuenio eam doctrinam in D. Thomâ; & quidem ea quæſt. 3. partis non habet nouem articulos. Deinde dico, eam mihi non probari, quia eſt contra manifeſtam experientiam, & rationem: rationem quidem, quia cùm ſimul & ſemel poſſim ego habere v.g. dolorem aliquem capitis (non iam loquor de vehementiſſimo) & ſimul comedere aliquam rem, quæ mihi ſit gratiſſima, aut audire iucundam muſicam, vel tactu percipere obiectum de- 64 lectabile, non video cur tunc non poſſim etiam triſtari aliquantulùm de eo dolore capitis, & ſimul delectari in eo cibo & muſicâ etiam per potentiam materialem? quia ſi hæc habet ibi obiecta ſufficientia pro vtroque actu, cur non poterit in vtrumque prodire? aut debemus dicere, neutrum tunc eliciendum. Quæ ratio maximè habet locum in brutis: nam cùm cani doleat pes, & de eo dolore triſtetur; non propterea non ſapiet illi cibus; & ſic de alijs obiectis. Confirmo: In nobis (vt ſuppono ex communiori doctrinâ) numquam voluntas operatur, niſi etiam operetur appetitus, maximè circa obiecta ipſa materialia, & quæ tunc actu percipiuntur per ſenſus; ergo ſi voluntas tunc habet gaudium & triſtitiam de diuerſis obiectis, eodem modo appetitus ſimiles affectus habebit.

Contra experientiam verò eſſe eam opinionem, probatum eſt in ratione allatâ; nam in nobis experimur eam delectationem & triſtitiam: & huc facit, quod ipſe Tannerus docet reſpondens Aureoli argumentis, ſcilicet, virginem violenter paſſam ſtuprum, etiam non volentem habere naturalem delectationem, eſto per voluntatem reſiſtat, & licet tunc ei doleret aliqualiter manus aut caput, non propterea non ſentiret eam delectationem.

Quòd delectatio fiat cum dilatatione cordis, triſtitia cum conſtrictione, non impedit eas eſſe ſimul.

Neque in contrarium obeſt ratio, quam inſinuat, quòd ſcilicet delectatio fiat cum dilatatione cordis, & triſtitia cum conſtrictione; id enim non de rigoroſâ dilatatione locali intelligendum eſt, ſed metaphoricâ; metaphorica autem ea duo non repugnant inter ſe. Secundò, eſto ſit aliqua maior denſatio aut rarefactio cordis in his actibus appetitus; quod ſuprà vt probabile docuimus, quando vel ſola eſt triſtitia, vel ſola delectatio; facilè tamen reſpondetur, quando concurrunt duæ illæ paſſiones, impedire ſe inuicem quoad illum effectum localis dilatationis, ſi æquales ſint inter ſe paſſiones illæ; quia quod vna dilatare petebat, altera cōprimit, & ſic vna alte- 65 ram impedit; non tamen propterea ſequi, impediri vllo modo ipſos actus; quia hi non conſiſtunt formaliter in tali comprehenſione, licet ordinariè ſint cauſſa illius: ſicut in omnium ſententiâ frigus eſt cauſſa condenſationis, & calor dilatationis & compreſſionis; non tamen propterea omnino repugnant inter ſe omnis calor cum omni frigore, licet effectus dilatationis & compreſſionis omnino repugnent: vnde quando æqualiter reſiſtunt ſibi frigus & calor, nec comprimunt nec dilatant actu ſubiectum illud, idem in præſenti dicendum eſt.

An ſumma triſtitia patiatur aliquam delectationem, & viciſſim. Affirmatur

Secundò, circa hoc punctum inquiri poſſet, vtrùm ſumma triſtitia patiatur aliquam delectationem; vel è contrario, ſumma delectatio patiatur aliquam triſtitiam. De hac difficultate egi in ſecundo Tomo occaſione dæmonum, item agens de beatitudine; vbi reſpondi, quod & nunc breuiter repeto, delectationem ſummam poſitiuam, quæ in homine eſſe poteſt, admittere aliquam triſtitiam, vt in Chriſto Domino; qui

ſummam

ſummam habens ex viſione beatâ delectationem, nihilominùs triſtitiam paſſus eſt. Dixi, *delectationem ſummam poſitiuam*; nam in tali caſu certum eſt, non habuiſſe eum delectationem, quæ ex carentiâ ipſorum dolorum poterat eſſe in Chriſto, vt habet nunc in cælo: ſi autem ea ſimul ſit cum poſitiuâ, non erit locus vlli dolori, quando datur ſumma delectatio poſitiua & negatiua; nam ad hanc eſſet neceſſarium, vt ſimul eſſet forma & eius priuatio, malum & carentia illius; quod etiam diuinitus repugnat: eodem modo è contrario dicendum eſt,
66 ſummam triſtitiam poſitiuam non excludere aliquam delectationem leuem; nam poteſt fieri, vt patiar ſummum malum poſitiuum, & tamen habeam aliqua bona, licet exigua; tunc autem poteſt eſſe locus, vt de eorum bonorum poſſeſſione aliquam habeam delectationem.

Imò hinc dico, nullam poſſe eſſe triſtitiam adeò magnam, quæ non admittat gaudium aliquod, licet leue; quia non poteſt vllus eſſe ita malis oppreſſus, vt ſimul omnibus omnino bonis careat: nam ſaltem habet ſuum eſſe, quod eſt bonum magnum, ratione cuius poteſt conſiſtere aliqua delectatio, licet vix ſentiatur in tanto amaritudinis oceano.

An etiam obiectum malum ſub aliquâ ratione poſſit eſſe motiuum delectationis.

Illud dubium hîc poteſt occurrere, an non ſolùm quâ parte ipſum animal exiſtens eſt ſibi bonum habere ſemper poſſit aliquam delectationis occaſionem, ſed etiam ratione ipſius obiecti mali neceſſariò debeat eſſe motiuum aliquod delectationis. Affirmant quidam, eò quòd talis res, quantumuis mala, eſt tamen ens, & bona ſaltem tranſcendentaliter, ergo eſt obiectum alicuius gaudij: & quidem ratio à nobis paulò antè facta, quod in ſeipſo homo inueniat rationem boni, videtur etiam habere locum in obiecto ipſo doloris; quod etiam eſt ens. Nihilominùs tamen arbitror, contrarium eſſe longè probabilius.

Sententia negans eſt probabilior.

Primò; nam ſi obiectum triſtitiæ ſit priuatio ſummi boni, cùm ea priuatio non
67 ſit ens, & conſequenter nihil habeat de bonitate tranſcendentali, non eſt neceſſum, vt inueniam in eâ rationem vllam delectationis. Secundò, quia eſto illud malum ſit ens poſitiuum, & bonum tranſcendentaliter, non tamen ideò eſt mihi amabile; nam reſpectu mei poteſt eſſe purè diſconueniens, v. g. reſpectu diaboli & damnatorum, tormentum ignis non video quam poſſit afferre aut vtilitatem, aut delectationem, aut conuenientiam. Ratio à priori eſt, quia bonum in ſe & bonum alteri non conuertuntur; vnde rectè poteſt dari accidens, quod in ſe ſit bonum, mihi tamen nullo modo bonum ſit, ſed potiùs ſummè malum: cùm autem bonitas accidentium non ametur quà in ſe eſt, ſed quà alijs eſt conueniens, rectiſſimè fit, vt à me non poſſit amari mihi, eſto in ſe ſit bonum; ergo non eſt neceſſum, vt det eo ipſo occaſionem aliquam delectationis. Et hinc patet differentia inter me ipſum & accidens reſpectu mei; nam ego mihi ipſi bonus ſum, & conſequenter ſemper amabilis, & potens terminare gaudium de me; quod non conuenit accidenti reſpectu mei, ſed reſpectu ſui; vt ſcilicet, ſi illud accidens eſſet appetitiuum, poſſet de ſuâ exiſtentiâ tunc delectari; id tamen quod illi eſt bonum, mihi eſt ſummè malum.

SVBSECTIO QVARTA.

De alijs remedijs contra triſtitiam; & de eius bonitate vel malitiâ.

ALIA remedia dolorum ſunt amicorum & 68
aliorum compaſſiones; quia (vt ait Diuus Thomas) tunc alij videntur quaſi concurrere ad tolerandum illum dolorem: quia verò hæc ratio è metaphorâ deſumitur, addidit aliam meliorem, quia ſcilicet videt ſe ab alijs amari, & per hoc accipit aliquam conſolationem. Tertiam ego adderem, quia in multis occaſionibus dolorum per aliorum compaſſiones affulget illi aliqua ſpes euadẽdi, vel certè accipiendi aliquid æquiualens malo præſenti. Quartam, quia ſicut ſolet eſſe miſeris ſolatium, ſocios habere pœnarum, ita & videre alios ſibi compatientes; per hoc enim apprehendit eos per modum ſociorum in eis pœnis.

Cur per compaſſiones amicorum mitigetur dolor.

Mitigatur etiam dolor per fletus & gemitus. Rationem reddit D. Thomas quæſt. 38. art. 2. quia omne nociuum interiùs clauſum magis affligit. Verùm cùm lacrymæ, quæ foras exeunt, non ſint cauſſa doloris, hæc ratio non videtur habere vim; quia tunc tenere incluſas eas lacrymas, non eſt detinere interiùs cauſſam doloris. Meliùs Secundò id probat, quia omnis operatio homini conueniens in eo ſtatu, in quo eſt, eſt etiam illi grata, & per eam accipit aliquam conſolationem; ſed fletus à naturâ videtur inſtitutus pro homine triſti, ergo. Eſt tamen adhuc difficultas in hoc argumento, cur natura amet tunc fletum vt conuenientem. Crediderim duas eſſe eius rei cauſſas: vnam, quia humores, qui 69
in triſtitiâ ad cor recurrunt, foras per fletum & gemitus exeunt: ſecundam, quia diximus, per amicorum compaſſionem mitigari dolorem; quid ergo mirum, ſi per fletum & gemitum, dum alijs manifeſtare ſe putat vehementiam ſui doloris, & eos ad compaſſionem mouere, etiam conſolationem aliquam accipiat.

Cur dolor per fletum mitigetur.

Rationes D. Thomæ.

Somnum etiam & balnea ponit D. Thomas inter remedia triſtitiæ. De ſomno res eſt facilis; quia per illum minuitur apprehenſio mali, deinde conſumuntur etiam humores, qui ad cor concurrerant: vnde quando iterùm euigilat homo, non tam vehementer apprehendit quàm priùs. De balneis ex generali regulâ id perſuadet D. Thomas; quia omnia, quæ naturam reficiunt, eo ipſo minuunt melancholiam; atqui balnea reficiunt hominem, ergo. Quæ ratio ad ſomnum etiam poteſt applicari.

Quando triſtitia ſit moraliter bona, quando mala.

Denique circa bonitatem vel malitiam moralem triſtitiæ dicendum eſt, quando triſtitia eſt de malo extrinſeco Dei quà tali, vel de malo abſolutè morali quà tali, tunc eſſe bonam; quia ſicut bonum eſt & honeſtum amare honeſta & odio habere inhoneſta, etiam bonum eſt dolere de inhoneſtis; quia ille dolor (vt ſæpè diximus) æquiualet amori honeſti, & ex illo ordinariè naſcitur: è contrario verò triſtari de bono morali malum eſt; triſtari autem de malo phyſico ex ſe eſt indifferens: vno verbo, triſtitia, quoad punctum honeſtatis aut malitiæ, ſequitur regulas ceterorum actuum, fugæ, odij, diſplicentiæ, imò & amo-

amoris; huius tamen contrario modo, hoc eſt, vt ex eo obiecto, ex quo amor eſt bonus, triſtitia ſit mala; & vnde malus eſt amor, triſtitia ſit bona.

An triſtitia poſſit eſſe ſummum malum hominis.

70 Hic pro coronide diſputari poteſt, vtrùm triſtitia poſſit eſſe ſummum malum hominis; ſicut è contrario ſuprà diſcuſſimus, vtrùm delectatio poſſit eſſe ſummum bonum. Negat D. Thomas; quia ſi triſtitia eſt de vero malo, tunc adhuc dabitur aliquid peius, ſcilicet, vel non iudicare eſſe malum illud, ideoque non triſtari de illo, vel non conari illud à ſe mouere; ſi verò ſit de malo apparente, quod in ſe eſſet bonum, tunc peius erit carere eo malo. Fortè clariùs eadem veritas inde ſuadetur, quia triſtitia de aliquo malo non poteſt eſſe peior ipſo malo, imò ſemper eſt minor; ergo ſummum malum non eſt in ipſâ triſtitiâ, ſed in obiecto illius conſiſtere dicendum eſt. Et hæc de paſſionibus, quæ ſolùm ſunt concupiſcibilis, iuxta multorum ſententiam.

DISPVTATIO TRIGESIMA.

De ſpe, deſperatione & timore; quæ ſunt paſſiones iraſcibilis.

1 Explicatis his paſſionibus, quæ communiter ad concupiſcibilem reducuntur, agendum erit de his quæ ad iraſcibilem; inter quas primo loco occurrit ſpes.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit ſpes, & in quo differat à deſiderio.

Spem idem ferè eſſe cum deſiderio ſeu concupiſcentiâ diximus ſuprà; ſolumque differre ratione arduitatis, quæ in obiecto ſpei requiritur, ibidem inſinuauimus: quid verò ſit arduitas vulgariter loquendo explicui diſp. 28. ſect. 3. quid verò eadem arduitas denotet, quatenus attribuitur obiecto ſpei, ſtatim explico; & vel ſic tota illius differentia à ſimplici deſiderio declarabitur.

Quia ſpes requirit probabilitatem obiecti obtinendi, differt à deſiderio.

Requirit igitur ſpes aliquam probabilitatem de obtinendo obiecto deſiderato; & in hoc videtur conſiſtere differentia eius à deſiderio ſimplici. Dixi *probabilitatem*; nam ſi ſit certitudo, iam non eſt ſpes, ſed potiùs gaudium de eâ re, quæ moraliter iudicatur iam vt poſſeſſa: & hanc incertitudinem voco ego arduitatem ſpei. id quod paulò ampliùs eſt confirmandum.

Coninck ſpem ponit etiam vbi non eſt incertitudo boni ſperati.

Hanc incertitudinem boni ſperati futuri neceſſariam non eſſe pro actu ſpei, fusè Pater Coninck conatur probare diſp. 19. dub. 7. nam D. Thomas 3. p. q. 7. art. 4. docet, Chriſtum habuiſſe ſpem de beatitudine corporis; quam tamen ſciebat certò futuram. Et ratio ipſa videtur ei ſuffragari; nam talia bona poſſunt eſſe ardua, futura, abſentia; quid ergo eis deeſt vt terminent veram ſpem? Confirmatur; nam animæ Purgatorij veram habent ſpem beatitudinis; quam tamen certò ſciunt ſe acquiſituras. In hanc ſententiam conſenſerant priùs Suarez Tom. 1. in 3. p. q. 15. a. 7. in commentario, & Vaſquez 1. p. diſp. 43. cap. 1. quos etiam ibidem pro ſe Coninck citat.

Mihi tamen quæſtio hæc tota quanta videtur eſſe de nomine. Docet enim Pater Coninck cum Patre Suario, & multis alijs (quod libenter admittimus) ad eumdem habitum ſpei pertinere deſiderare bonum abſens, & de illo etiam iam poſſeſſo gaudere; eſto gaudium hoc non ſoleat vocari communiter ſpes, ideoque vulgariter loquendo non cenſeatur ad ſpem pertinere. Hinc clarè ad rem noſtram infero, actum illum voluntatis circa bonum certò futurum pertinere ad habitum ſpei; quia maiorem rationem habemus reducendi illum ad talem habitum propter obiecti abſentiam, quàm ad reducendum actum gaudij; ergo docemus ambo, eum actum re ipsâ ab habitu ſpei prodire; ergo quoad rem nulla eſt inter nos diſceptatio.

Sed meliùs negatur cum Lorcâ & D. Thomâ.

Verùm autem actus ille dicendus ſit iuxta vulgarem acceptionem vocis ſpes, & nos per illum ſperare, quæſtio eſt, meo iudicio, & verò apud omnes debet eſſe, de ſolâ voce: de quâ 2 non libenter diu diſputo: ne tamen illam omnino indeciſam relinquam, cenſeo, longè conformius eſſe communi hominum apprehenſioni (quam in quæſtionibus de voce attendendam maximè ſæpè dixi) eum actum non eſſe vocandum ſpem. Quam ſententiam tradidit expreſsè Lorca 2. 2. ſect. 2. diſp. vlt. num. 7. Eamdem ſatis clarè docuit D. Thomas 1. 2. q. 67. art. 4. ad 3. vbi ait, nos non ſperare bonum, cuius iam habemus cauſſam ineuitabilem præſentem. Neque ſufficit reſponſio Coninck; quòd ſcilicet ideò D. Thomas neget Beatis ſpem de gloriâ corporis, quòd ſine arduitate ſint eam conſecuturi. Non, inquam, ſufficit; nam ex eo videtur D. Thomas negare arduitatem obiecti, quòd iam ſit cauſſa infallibilis illius. Vnde potiùs confirmatur quod paulò antè dixi, arduitatem obiecti ſpei nihil aliud eſſe, quàm quòd incerta ſit eius futuritio.

Et eſt conformius communi modo loquendi.

Secundò idem probo, quia (iuxta communem omnium ferè hominum loquendi modum) propriè dicor ſperare à Rege gratiam aliquam, v. g. dignitatem, diuitias, etiamſi iam nihil penitus phyſicè difficile reſtet à me ſperandum, ſed ſolus ſperetur Regis conſenſus; ergo cùm omnes ad rationem obiecti ſpei petant vt illud ſit arduum, & in caſu præſenti, qui frequentiſſimus eſt, fateri debeamus, nullam aliam arduitatem eſſe quàm incertitudinem, meritiſſimè profectò dicimus, eam incertitudinem neceſſariam eſſe ad actum veræ ſpei.

& S. Paulo.

Ne autem reſpondeas negando, vllam arduitatem eſſe neceſſariam ad ſpem; ſic idem vlteriùs probo ex Paulo ad Roman. 8. *Nam quod videt quis, quid ſperat?* Licet enim aliqui per τὸ *videt* idem intelligant ac, *quod quis poſſidet*; videtur tamen mihi plus illud verbum denotare; & reuerà, iuxta communem ſenſum, *videre* aliud eſt quàm poſſidere: videre enim pro eodem accipitur

cipitur ac certò ſeu clarè cognoſcere; vnde alia verſio habet *conſpicit*; quod etiam magis declarat diuerſitatem à verbo *poſſidet*. Vult ergo ibi Paulus docere, neminem ſperare ea quæ certò videt ſibi concedenda; ita enim homines numquam dicunt, Spero bonum in hoc negotio ſucceſſum, Spero aduentum illius, &c. niſi quando eâ de re dubij aliquo modo ſunt: quando verò omnino ſunt certi, iam non ſperare dicuntur, ſed deſiderare vt breuî quaſi elabatur tempus; ideò dicimus, Expecto craſtinam diem, non verò, Spero craſtinam diem: & in alijs linguis magna eſt differentia in vocabulis ſignificantibus ſpem vel eam quaſi phyſicam expectationem; licet aliquando ob ſimilitudinem aliquam pro eodem vſurpentur; vt & paulò inferiùs dicemus à Diuo Thomâ vſurpari quæſt. 40. art. 2. in Latinâ verò etiamſi *ſperare* & *expectare* confundantur, tamen ſi dicam, *Habeo ſpem*, vbi magis declaratur ſpecialis ille affectus, non facilè confundetur cum expecto; dicetur enim optimè, Habeo ſpem quòd ſim ſaluandus; non verò dicitur, Habeo ſpem quòd dies craſtina ſuccedet hodiernæ, aut quòd moriar abſolutè: dicitur autem, Expecto craſti-
3 nam diem, expecto mortem, expecto reſurrectionem mortuorum, &c. Confirmo: Nemo Catholicus dicet, *Spero quòd ſaluabor, ſi in gratiâ deceſſero*. de hac enim conditionali non dicimur habere ſpem, ſed fidem, non aliâ ratione niſi, quia ea eſt omnino certa; rectè autem dicitur, *Spero me in gratiâ deceſſurum*, quia de hoc dubius ſum. & idem in multis alijs frequentiſſimis loquendi modis poteſt oſtendi. Sed ſatis de quæſtione de nomine.

Hinc ad ea, quæ in contrarium allata ſunt, dico, ob ſimilitudinem eorum affectuum aliquando expectationem vocari ſpem; & eo ſenſu locutum D. Thomam, quem Caietanus 3. p. q. 7. art. 4. explicat de impropriâ ſpe, dum docet, Chriſtum ſperaſſe gloriam ſui corporis; & eodem ſenſu de animabus Purgatorij dicendum, licet reſpectu finis pœnarum, de quo ſunt incertæ, propriam habere poſſent ſpem.

Peius loquuntur qui pro ſpe requirunt certitudinem boni ſperati.

Hinc conſtat, multò minùs benè loqui illos, qui non ſolùm cenſent cohærere poſſe cum eâ certitudine ſpem, ſed omnino neceſſariam eſſe, & res incertò futuras ſperari non poſſe. Vbi obſerua, Patrem Vaſquez diſp. 40. cap. 2. requirere credulitatem de obtinendo bono; quem ideò Tannerus dubio 4. refutat; quia ſi ea credulitas requiratur, debebimus concedere in reprobis, qui reuerà non ſunt beatitudinem obtenturi, non poſſe eſſe in hac vitâ ſpem de illâ, niſi ſimul ſit aliquod iudicium falſum; cumque ſpes etiam, quæ eſt in reprobis in hac vitâ, poſſit eſſe ſupernaturalis, dicendum eſſet, ſpem ſupernaturalem inniti falſo iudicio; quòd eſt abſurdum; ideò ipſe Tannerus dicit, non requiri niſi iudicium de poſſibilitate obiecti hîc & nunc.

Qualem credulitatem de obiecto obtinendo requirat Vaſquez.

Ego arbitror, Patrem Vaſquez nomine credulitatis non intellexiſſe determinatum iudicium, quo homo dicat, *Certò ſaluabor*, ſed probabile iudicium de futuritione; aut certum reflexum de eadem probabilitate vocaſſe credulitatem; vt & D. Thomas quæſt. 43. art. 2. ad 2. etiam vo-
4 cat *credere*; ideò miror, Tannerum id in ſolo Patre Vaſquez notaſſe. Addo, ipſum diminutè rem explicare per ſolam cognitionem poſſibilitatis: etenim quòd ego noſcam, poſſibile eſſe hîc & nunc mihi à Deo infundi ſcientiam omnium rerum, non facit vllo modo in me vllam ſpem eius infuſionis; ideò ipſe Tannerus paulò inferiùs rem meliùs declarauit per *τὸ hic & nunc poſſibilis, ſeu probabiliter futura*; quæ tamen propoſitio disiunctiua intelligenda eſt copulatiuè, ſeu per modum explicationis. Vnde D. Thomas ſæpè docet in hac materiâ, ſpem ideò cauſſare aliquando delectationem; quia includit aliquam probabilitatem de obtinendo eo bono.

Tannerus requirit cognitionem poſſibilitatis.

An ſpes differat à deſiderio, eò quod eius obiectum pendeat à voluntate alienâ.

Secundò docet P. Vaſquez ſpem differre à deſiderio, eò quòd ſpes nitatur ope alienâ, ſeu obiectum ſpei pendeat à voluntate alienâ. Quod reijcit Tannerus ſuprà, quia D. Thomas ſperare à voluntate alienâ non vocat ſpem, ſed expectationem, quæſt. 40. art. 2. ad 1. Hæc tamen impugnatio ex hoc capite debilis eſt; quia ibi D. Thomas non dicit eam expectationem non eſſe ſpem; quomodo enim negare id poterat, cùm ſpes de ſalute noſtrâ etiam innitatur ope alienâ Dei? docet ergo ibi ſanctus Doctor, ſpem dupliciter eſſe: vno modo ex voluntate alienâ; quod vocatur expectatio, id eſt, *ſpectatio ex alio*, ſeu *ſpes ex alio*, vt ibi ſe declarat: altero, ex propriâ voluntate. Verùm ex hoc ipſo teſtimonio ego aliter redarguo Patrem Vaſquez; 5
quia ſaltem ſupponit D. Thomas poſſe eſſe ſpem propriam de eo quod proprijs viribus obtinendum eſt; quandoquidem ponit duplicem ſpem, vnam de his rebus, quas ab alio, alteram de his, quas à nobis ſperamus: & quidem propriiſſimè dicimur ſperare ſalutem noſtram; cùm, vt ſuperiùs notaui, re ipsâ nihil aliud videamur in hoc ipſo ſperare, quàm quod nos ſimus benè cooperaturi gratiæ Dei; cooperari autem ei gratiæ à nobis pendet eo ferè modo quo pendent omnia alia quæ poſſunt dici eſſe in voluntate ſeu poteſtate noſtrâ; non eſt ergo cur dubitemus eſſe obiectum ſpei etiam id quod à nobis pendet, dummodò incertum ſit, vtrùm nos ſimus futuri ita conſtantes, vt id ſuo tempore infallibiliter ſimus obtenturi. Et hæc circa doctrinam Patris Vaſquez; quam alibi fuſiùs reieci.

Notandum tamen obiter ex allatâ doctrinâ Diui Thomæ, deſiderium, quod in ſpe includitur, non neceſſariò eſſe efficax; nam quando ſpero rem ex alienâ voluntate, non poſſum illam volitione efficaci appetere; nam circa rem, quæ non eſt in meâ manu, non poſſum habere volitionem ſimpliciter efficacem; vt ex terminis patet.

Argumentum contra eos qui appetitus diſtinguunt.

Vbi obiter confirmo quod ſuprà dixi, non ſufficienter aſſignatas paſſiones concupiſcibilis ab his, qui appetitus diſtinguunt. Nam expreſsè D. Thomas, præter arduitatem in obiecto, requirit aliquam incertitudinem de futuritione illius; vnde argumentor: Ergo ſi obiectum eſſet arduum, certò tamen futurum, non terminaret ſpem, neque item deſiderium pertinens ad paſſiones concupiſcibilis; quia hoc non ſe extendit ad obiecta ardua; ergo deberet aſſignari aliqua alia paſſio iraſcibilis circa tale obiectum, ſi arduitas diſtinguat vtraſque paſſiones: nos autem, qui concupiſcibilem non diſtinguimus ab iraſcibili ex parte potentiæ, neque ex parte

actus

actus ratione difficultatis, ob dicta ſuprà, ideò in præſenti ſolùm diſtinguimus ſpem à deſiderio ob incertitudinem futuritionis: per ſpem enim homo eſt quaſi inter duos fluctus contrarios probabilitatis futuritionis, & timoris futuritionis; vnde in omni ſpe aliquis timor admiſcetur. id quod ad deſiderium non eſt neceſſarium.

6 Recentiores aliqui videntur ſpem aliter definiiſſe; aiunt enim eam non poſſe eſſe deſiderium boni ardui vt ſic ſeu incertò futuri; quia ſæpè creſcit deſiderium, & in obiecto arduitas, & tamen minuitur ſpes; ergo ſpes non conſiſtit in eo deſiderio. Ideò addunt ipſi conſiſtere in quadam excitatione appetitus ex motiuo inclinantis obiecti, cui opponitur deſperatio; quæ eſt quaſi quædam eneruatio potentiæ ob magnam difficultatem, quæ apparet in obiecto deſiderato. Hæc illi.

Recentiores quidam ſpem ponunt in excitatione appetitus ex motiuo inclinantis obiecti. Reijciuntur.

Ego tamen, qui ſemper vitare cupio ſolos loquendi modos de re nihil dicentes, maximè autem allegoricos, & improprios in re ſcholaſticâ, & metaphyſicè diſcutiendâ, nequaquam approbo hanc recentiorum doctrinam. Rogo enim quid ſit illa excitatio appetitus: certè cùm non ſit localis aliqua eleuatio aut è ſomno expergefactio, neceſſariò debet eſſe per aliquem actum proſecutionis erga illud obiectum; quod ex verbis ipſorum claré conſtat; dicunt enim eam excitationem eſſe ex motiuo obiecti inclinantis: atqui obiectum illud cùm ſolùm inclinet per bonitatem propriam cognitam, ſolùm poterit inclinare in aliquem actum proſecutionis erga ſe. Vlteriùs, actus hi ſolùm ſunt amor vel deſiderium; ergo non benè negatur in eis conſiſtere ſpem. Et malè additur ille nouus terminus *excitatio*, quaſi aliquem actum nobis incognitum hi deprehendiſſent.

7 Pro ſolutione ergo obiectionis, quæ hos permouit, aduerte, deſiderium aliud eſſe efficax, aliud inefficax. Quæ differentia non prouenit ſemper ex diuerſitate propenſionis erga ipſum obiectum; quaſi minùs deſideremus & amemus ea quæ inefficaciter, quàm ea quæ efficaciter amamus: contrarium enim eſt manifeſtâ experientiâ ſæpè notum. Etenim reus (quo exemplo ſæpè vtor, quia rem optimè declarat) qui erga vitam vehementiſſimè afficitur, & ſupra modum illibenter moritur, habet deſiderium ſolùm inefficax ſe abſcondendi, & volitionem efficacem pergendi ad patibulum; quandoquidem imperat efficaciter eum motum, & ob impoſſibilitatem fugæ non poteſt efficaciter illam hîc & nunc abſolutè omnibus penſatis velle; quis autem dicet, affectum, propenſionem, deſiderium illius non eſſe quaſi infinities maius erga fugam & vitæ conſeruationem, quàm erga iter ad patibulum, ad rotam, vel rogum? Quid ergo eſt, cur efficaciter vult ire, & inefficaciter ſolùm fugam? Reſpondeo, id prouenire ex impoſſibilitate obiecti magis amati, & ex neceſſitate ad obiectum minùs amatum. Hinc facilè ad punctum præſens reſpondeo, ſpem dicere non ſolùm deſiderium vtcumque rei arduæ; poſſum enim habere deſiderium talis rei abſque vllâ omnino ſpe; poſſum enim deſiderare vnionem hypoſtaticam; cuius obtinendæ nullam habeo ſpem; debet ergo eſſe deſiderium accedens ad naturam efficacis volitionis, vnde debet apprehendi aliqua probabilitas, quòd ſit obtinendum obiectum, vt inde, ſi media poſſint ab ipſo ſperante adhiberi, velit ea ponere, & per illa conſequi tale obiectum. Hinc fit, vt ſi nullum videat medium, quod applicare ipſe poſſit, aut ex difficultate maiori de nouo inſurgente minuatur efficacia mediorum, licet maneat in eodem affectu, quantum attinet ad vim amoris & deſiderij vt ſic; quia tamen ea volitio minùs habet de efficaci, magis accedit ad deſiderium de re impoſſibili, ideò minùs dicitur habere de ſpe: quòd ſi obiectum omnino pendeat ab alterius voluntate, ideoque ſperans non poſſit ad vlla media probabiliter ſaltem efficacia applicanda determinari, requiritur ſaltem vltra deſiderium illius boni probabilitas de eius futuritione; ideò ſi probabilitas minuitur, minuitur ſpes, fortè ſine vllâ diminutione alicuius actus in appetitu, niſi vt ſummùm illius delectationis, quæ ex apprehensâ futuritione boni promanat, vt ſuprà diximus. Vno ergo verbo, non eſt neceſſum ad allegoricas excitationes vel actus alios confugere, ſed per deſiderium magis vel minùs efficax, ob maiorem vel minorem probabilitatem de futuritione obiecti, totum id commodè declaratur. Plura de ſpe dicam Tom. 5. diſp. 23. agens de ſpe Theologicâ. 8

Deſiderium aliud eſt efficax, aliud inefficax. Vnde oriatur hæc diuerſitas.

Quomodo ſpes inuoluat deſiderium rei arduæ.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm ſpes ſit in brutis; & quomodo contrarietur deſperationi.

Ratio dubitandi eſt; nam ſpes eſt de futuris: atqui bruta non cognoſcunt futura, ergo non habent ſpem. Confirmari poteſt ex dictis. Spes requirit aliquam probabilitatem de futuritione cum incertitudine; ſed bruta non habent ea iudicia probabilia, ergo non habent ſpem. Nihilominùs D. Thomas reſpondet, in brutis eſſe ſpem; quod inde probat; nam canis, & auis, quando videt leporem procul, vbi eum capere non poteſt, non mouet ſe ad inſequendum illum; quando autem videt propè, illum inſequitur; ergo, quia ſperat ſe poſſe illum conſequi. Ad argumentum de futuritione reſpondet, Deum, qui præuidet futura, infundere brutis inſtinctum perinde ac ſi noſcerent futura. 9

D. Thomas in brutis ſpem admittit.

Ego quidem concluſionem hanc veram iudico, haud tamen puto ſufficienter eo argumento probari; nam qui negare vellet brutis ſpem, reſponderet, brutum non ideò in vicinum leporem moueri, & non in valdè abſentem, quia habeat ſpem, ſed quia in vno caſu ſpecies non excitant in illo ſufficientem cognitionem ad appetendum eam inſecutionem; excitant tamen dum viciniorem videt; vel quia quando videt propè, putat ſe aſſecuturum, non autem quando videt procul: hoc autem poteſt eſſe ſine ſpe, quia (vt ipſemet D. Thomas docet, & paulò antè inſinuauimus) id quod certò putat quis ſe obtenturum non ſperat, poteſt autem optimè dici in brutis tunc excitari apprehenſionem quaſi certam, quòd ſint obtentura ea obiecta. Quod item reſpondetur de inſtinctu à Deo immiſſo magnam habet difficultatem; vel enim intelligit

Ratio eius non conuincit.

An bruta per inſtinctum à Deo immiſſum futura cognoſcant.

git D. Thomas, Deum illis veram cognitionem apprehenſiuam futuritionis infundere; & hoc
10 non videtur eſſe verum: dare enim brutis cognitiones per ſe infuſas, eſt recurrere ad miracula ſine vllâ cauſsâ: vel negat Diuus Thomas tales cognitiones; & tunc, cùm brutum verè non habeat nec à ſe nec infuſam à Deo cognitionem probabilem futuritionis, ſi mouetur in rem futuram quaſi cæco & mortuo modo, vt mouetur lapis in centrum, quod non cognoſcit, non poteſt vllâ ratione ſufficere ad ſaluandam rationem ſpei; ergo per inſtinctum à D. Thomâ poſitum nullatenus ſatisfit difficultati.

Probatio melior, ſpem in brutis reperiri.

Concluſionem ergo ſic probarem: Quidquid ad ſpem requiritur, poteſt in brutis reperiri, vt oſtendam reſpondendo argumentis in contrarium; & aliunde non eſt, cur talis modus operandi dicatur excedere eorum capacitatem; imò experientia, quam D. Thomas affert, ſuppoſito, quòd aliunde non repugnet eis ſpes, valdè probabiliter idem perſuadet, etſi non omnino euidenter, ergo. Iam per partes probo, in eis omnia, quæ ad ſpem requiruntur, reperiri; nam in primis eſt cognitio boni ſecundò abſentis. Vbi aduerte, quando ad ſpem dicitur neceſſaria cognitio rei futuræ, non eſſe ſermonem de futuritione verâ rei in ſe, ſed de obiecti abſentiâ reſpectu operantis; hanc autem abſentiam nobiliſſimè cognoſcunt bruta: nam hæc abſentia conſiſtit in eo, quòd obiectum ſit à ſe diſtans; certum eſt autem, quòd bruta videant vbicationes rerum, & diſtantias rerum à ſe, ſiue id fiat per ipſos oculos, vt probaui in libris de
11 Animâ, & meo iudicio euidenter, ſiue fiat per ipſum internum ſenſum; ergo abſentiam ſeu futuritionem, prout ad ſpem requiritur, ſufficienter cognoſcunt. Pro quo non eſt neceſſarium recurrere ad inſtinctus diuinos eis infuſos. Dices, Per hoc opponimur Auguſtino, qui lib. 9. de Geneſi ad litteram cap. 14. ait bruta ſolis viſis moueri. Reſpondeo, diuum Auguſtinum eo loci nihil agere de hac quæſtione; ſolùm enim docet, beſtiis vt adducerentur ad Adamum non datum fuiſſe à Deo aliquod ſpeciale mandatum, cui obedirent, ſed miniſterio Angelorum fuiſſe congregatas. Adde, nos ſolùm docere, beſtias moueri obiecto viſo & diſtantiâ illius etiam viſâ.

Quo ſenſu ſpes dicatur requirere cognitionem rei futuræ.

Denique, quòd non habeant certitudinem aſſequendi facilè poſſumus concedere ſine recurſu ad vllum inſtinctum miraculoſum; nam ipſa diſtantia & velox leporis curſus, quem intuentur, excitare in eis poteſt cognitionem aliquam imperfectam, *Fortè euadet*. Video non poſſe in brutis dari iudicia reflexa, quibus dicant, *Probabile eſt leporem non euaſurum*; aut, *Probabile eſt euaſurum*. Verùm id non requiritur ad iudicium probabile, etiam in nobis, vt oſtendo manifeſtè: nam quando mihi proponitur v. g. aliquod obiectum non omnino euidenter, reuerà ille primus aſſenſus, quo dico, *Erit illa res*, ex ſe eſt probabilis; non quia de ſeipſo dicat reflexè, *Ego ſum probabilis*; ſed quia ob debilitatem ſpecierum ita præbet intellectus aſſenſum, vt non omnino certo adhæreat obiecto; vnde in nobis, quia rationales ſumus, ſequitur poſteà, quòd reflexè poſſimus dicere, *Iſte actus eſt ſolùm probabilis*, &c. quæ reflexio

Ad iudicium probabile non requiritur iudicium reflexum.

iam ſupponit, non verò conſtituit probabilita-
tem prioris aſſenſus; cur ergo eodem modo non 12
excitabunt ea obiecta, quæ tunc ibi canis videt, vnum aſſenſum internum in ſenſu non omnino certum de capiendo lepore? quia ex ſe & ex ſuo modo tendendi licet reflexè non cognoſcatur, certus, an autem probabilis ſit, tamen re ipsâ non ſit omnino certus. Confirmo id manifeſtè; nam ſimiles aſſenſus quaſi dubios eſſe in brutis eſt euidens ipsâ experientiâ: nam canis audiens vocem, & non ſciens diſtinctè vnde veniat, hæret dubius; & inquirit diligenter magis attendendo, vt certò deprehendat, vnde veniat vox; ergo brutum habet apprehenſiones aliquas incertas & dubias; ergo eodem modo facilè explicari poterit, quomodo habeat cognitionem incertam de prædâ capiendâ, & conſequenter poſſit habere ſpem.

Illud ſolum videtur adhuc difficultatem aliquam ingerere, quòd licet leporem videat præſentem, debet ſaltem captionem leporis apprehendere: nam non ſperat tunc canis leporem in ſe, ſed vt habitum; ergo cùm captio illa non ſit exiſtens, ſed futura, ſaltem reſpectu illius habebit cognitionem futuri, prout obijciebatur ſuprà. Reſpondeo, in ſimilibus caſibus non eſſe neceſſarium, vt fiat ea reflexio diſtincta & clara ſupra poſſeſſionem eius boni vt obtinendi; ſufficit enim ſi appetatur res ipſa; ibi enim implicitè apprehenditur poſſeſſio: ſicut quando puer petit pomum, rogatus, Quid vis? non dicit, Volo poſſeſſionem pomi, ſed, Volo pomum; eodem planè modo dicendum eſt in bruto: Videt leporem procul; vt velit illum, non eſt neceſſum reflexè cogitare de eâ poſſeſſione. Se-
cundò dico, non eſſe inconueniens, vt admitta- 13
mus in bruto apprehenſionem comeſtionis aut detentionis leporis, quin potiùs neceſſariò debemus eas concedere: etenim, quando habet panem apud ſe, & vult comedere, haud dubiè comeſtio illi proponitur; nihil enim volitum, quin præcognitum; & idem dico quando vult ambulare, ſaltare, &c. habet enim ſpecies talium actionum; certum eſt autem, tunc non cognoſci eas res vt exiſtentes; ergo habet aliquam apprehenſionem earum ſecundùm ſe; & quidem ſi dicamus vt non exiſtentium, nihil dicemus non neceſſarium; nam negationem agnoſcit. Agnoſcit enim tigris ablatos ſibi filios, eoſque quærit; agnoſcit ergo etiam canis ſe nondum tenere, non mordere, non comedere leporem; & id appetit cum eâ incertitudine, quam diximus; id ego voco ſperare eam tentionem leporis. Et de hoc ſatis.

Dum canis leporem inſequitur, non neceſſariò apprehendit captionem futuram: tamen ſine inconuenienti id dici poteſt.

Secunda difficultas eſt, quomodo contrarietur ſpei deſperatio, & in quo differat hæc contrarietas à contrarietate timoris cum eadem ſpe. Reſpondet D. Thomas, timorem contrariari ſolùm ratione obiecti, quia eſt fuga mali ardui; ſicut ſpes eſt amor boni ardui; deſperationem verò contrariari ſpei circa idem omnino obiectum materiale; quia ſpes appetit obiectum ob
bonitatem, & conatur illud aſſequi à quo rece- 14
dit deſperatio, ob difficultates quæ in illo obiecto reperiuntur. Nam paſſiones ſolæ iraſcibiles habent (inquit D. Thomas) eam contrarietatem per acceſſum & receſſum ab eodem obiecto ratione arduitatis ibi repertæ. Tota hæc doctri-

In quo contrarietur ſpei deſperationi.

doctrina videtur eſſe vera; ſolùm autem, quod ait in paſſionibus tantùm iraſcibilibus reperiri eam contrarietatem per acceſſum & receſſum, mihi non ita probatur, vt & ſuprà fusè oſtendi; cùm concupiſcibilis non verſetur neceſſariò circa obiectum ſummè bonum; ergo illa etiam poteſt habere receſſum ab eodem obiecto ob aliquam rationem mali in eo repertam.

SECTIO TERTIA.

Aliquæ quæſtiones de ſpe diſcuſſæ: vbi magis declaratur quid ſit deſperatio.

Experientia eſt cauſſa ſpei indirectè.

PRIMA, vtrùm experientia ſit cauſſa ſpei. Reſpondeo, indirectè eſſe, quatenus ob experientiam, quam habet quis, quòd aliquoties feliciter ſuperauerit has & illas difficultates, concipit maiores animos, & confidit etiam in poſterum ſe ſuperaturum difficultates; vnde maiorem habet ſpem obtinendi ſuum intentum.

aliquando nullo modo.

Crediderim ob hanc eamdem rationem non debere abſolutè dici, experientiam cauſſare ſpem, ſed aliquando cauſſare, aliquando non: ſi enim homo habet experientiam, quòd ſæpè non obtinuerit, tunc procul dubio minuetur ei ſpes: vnde articulo ſequenti, hoc eſt ſexto quæſtionis 40. in iuuenibus concedit D. Thomas eſſe plus de ſpe, quia minùs eſt de experientiâ (vt & nos ſtatim dicemus;) ergo experientia in genere non cauſſat ſpem, ſed aliquando cauſſat, aliquando minuit.

Cur iuuenes & ebrioſi plus ſperent.

15 Secunda difficultas, cur Ariſtoteles 3. Ethicorum & in 2. Rhetoric. doceat, in iuuenibus & ebrioſis eſſe plus de ſpe; reſpondet D. Thomas, iuuenes, quia non ſunt defraudati in ſuis deſiderijs, eò quòd pauca adhuc intenderint ex defectu experientiæ, perſuadere ſibi facilia multa, quæ homines prudentiores & ſeniores iudicant ferè impoſſibilia; ex eo ergo capite habent iuuenes maiorem ſpem ſe multa obtenturos. Secundò, quia promittunt ſibi longiorem vitam; in quâ etiam plura ſperant ſe acquiſituros. Tertiò, quia ſunt audaciores ob ſpiritus calidiores, ideò minùs deterrentur arduitate obiecti; & plura tentant. In ebrioſis autem eſſe plus de ſpe propter vehementiores ſpiritus calidos; deinde quia minùs terrentur periculis; minùs enim ea conſiderant. Hæc omnia videntur eſſe vera per ſe loquendo: nam aliquando iuuenes apprehendunt res difficiliores quàm reuerà ſint; vnde ſine dubio minuetur eis ſpes.

An ſpes ſit cauſſa amoris.

Tertia difficultas, de quâ etiam agit Diuus Thomas, eſt, quo pacto ſpes ſit cauſſa amoris, cùm potiùs procedat ex amore obiecti. Huic reſpondet, ideò aliquando eſſe cauſſam, quia quando ſperamus bona ab aliquâ perſonâ, magis erga illam vt erga benefactricem afficimur; dona enim conciliant affectum.

an iuuet operationem.

Quarta, an ſpes iuuet operationem, id eſt, vtrùm, quo quis plus ſperat, magis operetur. Reſpondet affirmatiuè. Primò, quia ſpes eſt circa bonum arduum; exiſtimatio autem arduitatis excitat attentionem; vnde ſequitur, hominem intensè operari propter ſpem. Secundò, 16
quia ſpes cauſſat lætitiam ſeu delectationem, quæ adiuuat operationem.

Aliquando iuuat, aliquando impedit.

Ego tamen aliter in hoc puncto diſcurrendum crederem, & ſub diſtinctione quæſtioni reſponderem: ideò dico, aliquando ſpem impedire, aliquando verò iuuare operationem: ſi enim ſpero aliquid ab alio; v. g. ſperat quis à Rege gratiam aliquam; etiam adhibuit ex parte ſuâ omnem diligentiam; & pone illum eſſe diſtantem, indeque ſperare reſponſum; tunc dico, illum eâ conſideratione ſuſpenſum ad omnem aliam operationem reddi ineptum, & ſolâ occupari cogitatione illius rei, *Veniétne; Obtinebóne*, &c. eodem ferè modo, quo homo triſtis ſolùm voluit mente occaſionem ſui doloris: & ſicut de eâ triſtitiâ meritò docet D. Thomas, quòd impediat operationem, etiam idem debet dici de tali ſpe. Et certè in nobis docet experientia, quando in expectatione alicuius rei magnæ ſumus, non eſſe valdè aptos ad alia ſtudia & operationes alias. Quòd ſi è contrario res ſperata pendet à medijs ab ipſo ſperante adhibendis, tunc libenter admitto; eſto illum hominem ab operationibus circa alias materias ea ſolicitudo retrahat, excitare tamen illum ad ea media adhibenda, quibus certiorem poſſit reddere aſſecutionem illius obiecti: id quod per ſe videtur notum, maximè ſi res ſperata vehementer ametur. & hoc ſolùm probat ratio prima D. Thomæ ſuprà facta. Dixi verò impe- 17
diri eumdem in alijs operationibus; quod etiam videtur per ſe notum; quia generaliter loquendo, quò homo magis intentè in vnam rem incumbit, minùs potens redditur pro alijs: amor enim ſolet hominem totum occupare in re amatâ; vt patet in his, qui erga feminas amore & ſpe ducuntur.

Quid ſpes faciat in homine, ſi ſit de magno bono & certo.

Tertiò tamen dicendum eſt, quando ſpes eſt de magno bono, & habet multum de certitudine illius obtinendi, nec in ſperante nouam exigit diligentiam, reddere hominem magis affabilem, liberalem, &c. quia illa magna probabilitas reddit illum longè lætiorem; & tunc quia minùs opprimitur timore, poteſt faciliùs etiam ad alia intendere; & hoc probat ſecunda ratio D. Thomæ; quæ vniuerſaliter non habet locum in omni ſpe: nam cùm dixerimus, in ſpe includi etiam probabilitatem non obtinendi illud bonum; hæc autem probabilitas non minùs videatur affligere, quàm è contrario probabilitas de obtinendo illo bono delectet; & aliunde ſpes ex conceptu ſuo non petat, vt maior ſit probabilitas futuritionis quàm contrarij; ſed aliquando ſit maior, aliquando minor, aliquando æqualis; non poteſt vniuerſaliter dici ſpes ſimpliciter recreare potiùs quàm affligere, ſed debet cum eâ diſtinctione à nobis poſitâ reſponderi.

Fortè dices, In ſpe ſemper homo exponit ſe ſoli lucro, non amiſſioni; nam ſi obtineat bonum, iam ſit per illud longè ditior: ſi non obti-
neat, nihil amittit ex his quæ anteà habebat; ergo 18
ſemper debet ſpes cauſſare lætitiam, non verò mœrorem: quia qui ſperat lucrum, & non timet detrimentum, eſto de lucro non ſit valdè certus, habet occaſionem ſolius gaudij, non verò mœroris. Reſpondeo Primò, ſæpè etiam ſpem eſſe de retinendo aliquo bono; vt ſi agatur de extrudendo aut conſeruando Rege aliquo in ſuo Regno, aut Epiſcopo in Epiſcopatu, dignitate; &c.

Non tamen ſemper cauſſat gaudium: neque plus ſemper lætitiæ quàm triſtitiæ.

&c. ergo, vniuerſaliter loquendo, non ſemper ſpes eſt ſolùm de lucro, ſed etiam de quodam modo, ne amittat; ergo neque vniuerſaliter cauſſabit ſolum gaudium. Reſpondeo Secundò, Etiam quando ſolùm agitur de obtinendo aliquo bono, contingere tamen ſæpè, vt qui illud intendit, tam vehementer ſit captus affectu erga illud, vt ipſum non obtinere, reputetur ab illo grauiſſimum damnum, & ſæpè longè maius quàm amiſſio multorum & grandium bonorum, quæ anteà poſſidebat. Sicut damnati vehementiùs dolent ſe amiſiſſe beatitudinem, quàm triſtentur ob tormenta illa propè infinita; ergo ſi ſtante eâ apprehenſione, quam illi habent de magnitudine beatitudinis, à quâ prouenit dolor, quando vident ſe eam amiſiſſe, poneretur in illis non iam certitudo de eius amiſſione, ſed dubium; vt ex vnâ parte putarent probabile ſe eam obtenturos, ex aliâ etiam probabile ſe eam non adepturos; certè tunc licet primus ille vehemens dolor ex certitudine amiſſæ ceſſaret; eſſet tamen, ob periculum eam non obtinendi, alius dolor æqualis gaudio, quod ob
19 probabilitatem conſequendæ in eis reperiretur. Idem patet clarè ſingulis diebus; ita enim homines afficiuntur erga dignitates, aut erga feminas, & tam vehementer ea bona appetunt, vt ſi ea non conſequantur, aliquando in inſaniam, in laqueos, in mortem incidant; quæ non incurriſſent, etiamſi bona omnia amiſiſſent: ergo quamdiu illi fuêre in æquali bilance & probabilitate obtinendæ eius rei aut amittendæ, quidquid de eo lucro ſit, neceſſum eſt fuiſſe in æquali occaſione doloris & delectationis; imò iudicaret quis, maiorem eſſe occaſionem pro dolore quàm pro gaudio, quia huius vitæ bona magis affligunt amiſſa quàm poſſeſſa delectent. Conſtet ergo, etiamſi omnis ſpes ſemper habeat aliquid admixtum de delectatione, quia tamen etiam habet admixtum de timore, vnde oritur triſtitia, ſeu afflictio, non poſſe vniuerſaliter dici, omnem ſpem plus delectationis cauſſare quàm triſtitiæ, niſi quando probabilitas de bono obtinendo eſt maior quàm de amittendo; vt nos ſuprà diximus. Iam ad explicationem deſperationis.

In quo conſiſtat deſperatio.

Spei opponitur deſperatio, quando eſt circa idem obiectum, vt diximus ſuprà: conſiſtit autem vniuerſaliter non in carentiâ deſiderij de illo bono; quia paulò antè diximus, poſſe eſſe vehementiſſimum deſiderium ſine vllâ prorſus ſpe. Explicanda ergo eſt deſperatio ſub eâ diſtinctione, de quâ nos paulò antè: vel enim obiectum, circa quod verſatur, eſt aliquo modo
20 per noſtram diligentiam obtinendum; & tunc facilè crediderim, deſperationem includere magnam diminutionem deſiderij ob difficultates propoſitas; & ex hac diminutione deſiderij prouenire, vt homo deponat animum ad applicanda media quæ poterat; vnde iam ampliùs non curat illud obiectum; & hæc eſt propria deſperatio in materiâ ſalutis: quòd ſi obiectum non pendeat à voluntate intendentis, vt dixi ſuprà de eo, qui ſperat ſe à Rege aut Pontifice dignitatem aliquam obtenturum; ad quam tamen iam ex parte ſuâ non ſint vlla media ampliùs adhibenda; tunc deſperatio poteſt eſſe ſolum ex ceſſatione probabilitatis de eius conſecutione, etiamſi deſiderium non minuatur vllo modo. Dices, Ergo tunc ſpei ſuccedet deſperatio ſine vllâ prorſus mutatione actus voluntatis; hoc autem videtur abſurdum; quia ſpes à deſperatione maximè differt in actibus voluntatis. Reſponderi fortè poſſet conceſſâ conſequentiâ, negando tamen in conſequenti vllum eſſe abſurdum; quia in propoſito caſu cùm non ſint adhibenda media ab operante, non eſt neceſſaria diuerſitas volitionum ad eam deſperationem. Secundò tamen reſpondeo, & meliùs, ex dictis ſuprà, neceſſariò tunc debere aliquem actum ceſſare ex parte voluntatis, illum ſcilicet qui conſequebatur probabilitatem obtinendi boni; cuius loco ſi manet (vt ſupponimus) deſiderium eius boni, ſuccedet vehemens triſtitia; quia iam nulla affulget ratio conſolationis.

Spei non poteſt ſuccedere deſperatio ſine vlla mutatione voluntatis.

Et hæc nunc ſatis de ſpe & deſperatione. Plu- 21
ra Deo dante dicemus Tomo 5. diſput. 25. & 29. in quibus de ſpe Theologicâ & de deſperatione illi oppoſitâ agetur.

SECTIO QVARTA.

Quomodo timor differat à ſpe; & an debeat eſſe de malo incerto futuro.

TARTIO loco inter paſſiones iraſcibiles ponitur timor: poteſt autem ille facilè explicari ex his quæ hucuſque de ſpe tradidimus; quia, vt conſtabit, videtur ille eſſe pars quædam ſpei ſecundùm totum quod hæc dicit. In ſpe igitur ponimus deſiderium boni; eius loco in timore debemus ponere fugam mali; ſeu, ſi per deſiderium velimus rem explicare, poſſumus ponere deſiderium, ne malum illud adueniat. Deinde, ſicut in ſpe ex eo deſiderio conſequendi boni prouenire ſolet volitio ponendi media, quando ipſe ſperans habet aliqua, quæ iudicat vtilia; ita è contrario in timore ex eâ fugâ mali, ſeu ex eo deſiderio, ne malum veniat, ſolet homo excitari ad ponenda obſtacula illud auertentia. Tertiò, ſicut in ſpe debet eſſe aliqua probabilitas de bono obtinendo, quæ hominem delectet, vt diximus; ita in timore debet etiam eſſe aliqua probabilitas, quòd illud malum ſit venturum; ex quo capite voluntas triſtatur: ſed quia etiam debet eſſe probabilitas contrarij, quòd ſcilicet non ſit venturum, inde accipit è contrario aliquam delectationem, ſicut in ſpe aliquam triſtitiam, de eo quòd probabile ſit, non venturum illud bonum deſideratum.

Quid & quando ſit timor declaratur.

Hinc infero, Si res diligenter examinetur, 22
omnem timorem includere ſpem, & omnem ſpem timorem; vnde ego non tam duas paſſiones adæquatè diſtinctas dicerem timorem & ſpem, quàm vnam paſſionem compoſitam ex duobus actibus, lætitiæ & doloris. Porrò, omnem ſpem includere timorem, & contrà, ſatis apertè deducitur ex hucuſque dictis. Nam dum ſperatur adeptio dignitatis, timetur ne illa amittatur; dum timetur tortura, ſperatur euaſio: & ſemper illi duo affectus ſibi æquiualent, licet reſpectiuè ad diuerſa obiecta. Dicuntur autem differre; nam ſpes ſolùm ſolet vocari, quando eſt de bono poſitiuo obtinendo, vbi includitur timor de carentiâ illius boni; timor autem è contra-

Omnis ſpes inuoluit timorem, & viciſſim.

contrario ſolùm dicitur, quando eſt de malo aliquo poſitiuo infligendo; & tunc ſperatur bonum negatiuum, id eſt carentia illius mali: vel certè quando eſt de ablatione boni iam poſſeſſi; tunc enim ablatio illius iudicatur per modum damni & mali poſitiui. Sic homo timere dicitur paupertatem & mortem, cùm vtrumque ſit ablatio boni; & ibi clarè apparet, timorem mortis eſſe etiam ſpem vitæ.

Obiectio Prima. Obijcies tamen Primò, Longè alium affectum denotare volumus, dum timorem mortis dicimus, ab eo, quem, dum ſpem vitæ: quando enim dicimus, *Ille valdè timet mortem*, denotamus aliquam ſpecialem afflictionem & horrorem erga mortem; quem non ſignificamus, dum dicimus, *illum valdè ſperare ſe victurum:* differunt ergo inter ſe illi affectus. *Soluitur.* Reſpondeo, nos, ordinariè loquendo, per eum modum dicendi, *Ille timet vehementer mortem*, non ſignificare niſi idem quod *horret mortem:* qui actus ſolùm denotat auerſionem ab eo obiecto, eſto non ſit proxima ratio & cauſſa timendi in ſenſu, in quo nunc loquimur.
23 Vnde, eſto nulla planè eſſet ſpes euadendi mortem, vulgariter tamen diceremus, *Quàm hic timet mortem, cruciatus*, &c. cùm tamen certum ſit, tunc non eſſe rigoroſum timorem, de quo nunc loquimur; & de quo Ariſtoteles 2. Rhetor. cap.15. dixit, eos qui deſperant euadere, non ampliùs timere. Reſpondeo Secundò, Etiamſi timor & ſpes non diſtinguantur adæquatè, vt diximus; diſtingui tamen inadæquatè: nam ſpes dicit complacentiam in futuritione boni probabiliter cognitâ, timor verò diſplicentiam in eiuſdem boni non futuritione etiam probabiliter cognitâ; id quod reſpectu mali futuri ſeu imminentis eiuſque non futuritione debet ſuo modo applicari. Ratione ergo eius diuerſitatis tribui poſſunt ſpei & timori illi varij effectus quos obiectio ponit, ſi qui ſunt.

Obiectio Secunda ex D. Thomâ. Secundò obijcies: D. Thomas quæſt. 42. art.6. docet magis timeri ea mala, contra quæ non eſt remedium; ergo ad timorem non eſt neceſſarium, vt quis iudicet probabiliter ſe poſſe euadere. *Explicatur.* Reſpondeo, D. Thomam non docere, ea mala, poſtquam quis illa incurrit, & ſcit non eſſe remedium contra illa, magis timeri, aut ea tunc timeri, quando conſtat non eſſe remedium; ſolùm ergo dicit, ea mala, de quibus mihi conſtat, quòd ſi ea ſemel incurrero, non potero liberari ab illis, quia ex hoc capite ſunt longè maiora, timeri magis, dum quis eſt dubius, vtrùm ea ſit incurſurus. Sicut pœnæ inferni ſunt nobis magis timendæ, non quia de facto non habeamus remedium contra illas, aut certò nobis ſint venturæ; ſed quia ſi ſemel incurrantur, nullum ampliùs eſt remedium: ex quo capite ſunt in ſe peiores & dignæ maiori longè diſplicentiâ.

Obiectio Tertia ex eodem. Obijcies Tertiò: Idem D. Thomas quæſt.41. docet, timorem eſſe de malo futuro difficili, cui reſiſti non poteſt; ergo non eſt neceſſaria ea probabilitas euadendi, imò repugnat; quia vbi non
24 eſt poſſibilis euaſio, non poteſt iudicari probabiliter futura. *Soluta.* Reſpondeo, ad timorem requiri difficultatem in vitando eo malo, non quidem ſummam, quæ impoſſibilitatem cauſſet, ſed quæ verè magna ſit, & faciat arduam euaſionem eius mali, hoc eſt, iuxta dicta, ita difficilem, vt dubia nobis reddatur euaſio. & hoc ſolùm voluit ibi D. Thomas.

Obijcies Quartò: Chriſtus timuit mortem; & tamen certò ſciebat ſe illam non euitaturum; ergo ad timorem non requiritur ea incertitudo. Reſpondetur, Chriſtum Dominum non timuiſſe mortem eo ſenſu quo hîc loquimur, ſed dolores illius horruiſſe eo modo quo de his, qui deſperant ſe liberandos, diximus paulò antè ex Ariſtotele.

Quid requirat Suarez ad timorem & ſpem. Aduerto hîc Patrem Suarez diſput.1. ſect.11. in fine docere, timorem requirere incertitudinem; ſpem verò poſſe eſſe de obiecto certiſſimè futuro: cuius eam reddit diſparitatem, quòd cùm ſpes ſit motus, quo proſequimur bonum, certitudo boni futuri non ſolùm non impedit, ſed potiùs firmat ſpem, timor verò ſit fuga mali; ideò ſi hæc fuga apprehendatur vt impoſſibilis, obruitur timor. Hæc doctrina mihi nullo modo placet; *Non placet.* & in primis D. Thomas (vt vidimus) paſſim docet, neceſſariam eſſe ad ſpem aliquam dubitationem de futuritione. Secundò, diſparitas aſſignata non videtur eſſe vllo modo ſufficiens: nam illæ voces *firmat* & *obruitur* vel ſupponunt id quod P. Suarez deberet probare, vel certè nihil dicunt. Nos enim dicimus, eam certitudinem tollere potiùs quàm firmare 25
ſpem: ſicut timor obruitur ſeu tollitur per certitudinem mali. Deinde ſicut timor eſt fuga, ita ſpes eſt acceſſus; ergo ſicut fuga impeditur, quando iudicatur impoſſibilis; ita acceſſus impeditur, quando iudicatur iam certò illud bonum meum. Adde, fugam illam, quæ in timore includitur, non eſſe niſi odium ſeu diſplicentiam in eo obiecto: hæc autem diſplicentia haud dubiè habet locum etiam, quando eſt certitudo; imò tunc videtur eſſe maior. Quòd ſi ideò dicatur, præter eam diſplicentiam debere eſſe voluntatem adhibendi media, quæ ſunt in poteſtate operantis, ne veniat illud malum, hanc autem voluntatem non habere locum, quando impoſſibilis eſt fuga; eodem modo dicam, quando iam aliunde mihi conſtat, me obtenturum bonum illud, non eſſe locum pro adhibendis nouis medijs, quibus rem illam obtineam: præterquam quòd iam oſtendi, non eſſe neceſſarium, vt in ſpe includatur voluntas efficax boni, neque è contrario in timore includatur voluntas efficax fugiendi; *Nec in ſpe neceſſariò includitur voluntas efficax boni, nec in timore voluntas efficax fugiendi.* quia ſæpè, vt oſtendimus, ſperantur bona, quæ non ſunt in poteſtate ſperantis, & è contrario timentur mala, quæ etiam non ſunt in poteſtate eiuſdem; tunc autem nec timor nec ſpes poſſunt includere voluntatem ſimpliciter efficacem, quia de re, quæ non eſt in meâ poteſtate, non poſſum ego habere voluntatem efficacem ſimpliciter.

Dixi ſuprà *ſimpliciter efficacem*, quia efficacem, quantum eſt ex meâ poteſtate, haud dubiè poſſum habere; in hoc autem ſenſu etiam de re, quam iam non poſſum fugere, poſſum 26
habere voluntatem quantum eſt ex meâ voluntate efficacem eam vitandi; ergo etiam ex eo capite poſſet eſſe timor, niſi ad hunc requireretur ea incertitudo, ſicut ad ſpem. Conſtet ergo, eamdem eſſe de vtroque actu rationem quoad punctum probabilitatis tam in vitando malo quàm in amittendo bono; licet fortè ad timorem

rem requiratur minor probabilitas de euaſione, ad ſpem verò ſufficiat probabilitas etiam maior de acquirendo; licet hoc ipſum meritò in dubium reuocari poſſet: & denique, vt vno verbo concludam, dico, & in timore ſpem, & in ſpe timorem includi modo ſuprà explicato.

Iam verò è contrario quæri poſſet, an poſſit timeri malum, quod nequit nobis accidere; &, an Beati timeant peccatum Deumque ipſum. ſed de hoc commodiùs 5. Tomo poſt Tractatum de ſpe Theologicâ.

SECTIO QVINTA.

Quo pacto per timorem tangatur perſona quæ infligere poteſt malum.

MALVM ipſum immediatè per timorem odio haberi, videtur certum; ſed quia ſæpè dicimur timere etiam ipſas cauſſas mali, oportet videre, quomodo illæ tangantur per actus timoris. Cùm autem in Deo, alioquin in ſe infinitè bono, maior videatur eſſe ratio dubitandi, vtrùm ſcilicet per timorem odio habeatur; ideò de illo quæſtionem ſpecialiter inſtituemus: facilè enim inde ad alias cauſſas poterit doctrina data transferri.

27 *Deus dupliciter dicitur timeri; vel dum timemus eum offendere:*

Pro quo ſuppono, Deum dupliciter dici timeri. Primò, quando quis timet illum offendere: in quo caſu non tam Deus timetur quàm offenſa Dei, ſeu peccatum; quod haud dubiè malum eſt: & in hoc ſenſu timor poteſt oriri ex amore Dei; quia enim illi benè volo, fugio eius mala: ſicut quando ex amore mei fugio mala mea; imò, ſi rigoroſè loquendum ſit, quandocumque peccata fugimus ex timore Dei, debet eſſe amor ipſius Dei: nam ſi peccata fugimus, non quia Dei mala, ſed quia gloriam ſeu beatitudinem noſtram impediunt, quia infernum promerentur, non tam erit tunc timor Dei quàm timor inferni, & amor gloriæ; & purè materialiter debet tunc Deus dici timeri. Secundo ergo modo Deus dici poteſt timeri; quia licet in ſe ſit bonus, eſt tamen potens nos punire, ſeu nobis infligere mala; ſub quâ ratione poteſt eſſe obiectum fugæ; quo ſenſu timetur etiam quælibet alia poteſtas læſiua aut punitiua. In hoc ſenſu inſtituitur præſens difficultas, quo ſcilicet pacto tunc per illum actum timoris Deus ipſe tangatur: quod dubium non reperio apud auctores; eſt tamen valdè dignum conſideratione, vt ſtatim apparebit: etenim in timore poſuimus paulò antè duos voluntatis actus, & vnum intellectus: vnus erat fuga mali, ſeu deſiderium ne veniat; & quidem deſiderium habens aliquam efficacitatem ad ponenda media, ne damnum illud adueniat: alter actus eſt triſtitia de imminentiâ eius mali, & de difficultate in eo vitando. Neuter autem ex his actibus videtur poſſe tangere Deum ipſum: non primus; nam quando timeo Deum vt punientem, non odi ipſum Deum, nec deſidero vt Deus ipſe non exiſtat; alioquin iam non eſſet actus ille timor, ſed odium Dei: quòd autem fugiam aut odio habeam effectum à Deo productum, non ſufficit, vt verè & propriè dicatur Deus per eum actum tangi: ſicut dum occido creaturam Dei, non occido Deum; & dum opto ne ſit pluuia, non opto ne ſit Deus; & dum mihi diſplicet frigus, non diſplicet Deus, qui eſt cauſſa illius: nec poteſt dici mihi tunc diſplicere ea pœna, quatenùs à Deo eſt. Primò, quia ea reduplicatio eſt omnino per accidens ad rationem timoris: qui enim torturam timet, non curat, ſiue hic carnifex ſiue alter infligat, ſi æquè grauis eſt ab vtroque.

vel quia poteſt punire.

28 *Sed tunc Deus non attingitur propriè.*

Licet pœnam timeas vt à Deo eſt, tamen hic non tangitur.

Secundò, quia rogo, per illam reduplicationem *vt à Deo* quid intelligatur: an fiat reduplicatio ſupra ſolam actionem Dei in eas pœnas, quà eſt actio diuerſa ab alijs, quibus alij poſſint eaſdem pœnas infligere; an verò reduplicatio etiam fiat ſupra ipſum Deum, vt illum etiam timeamus in ſe: ſi hoc ſecundum; ergo hic actus, de quo diſputamus, eſt diſplicentia ſeu deſiderium, ne illud obiectum ſit: nam ſi tam Deum ipſum quàm pœnam timet, tunc tam Deum ipſum quàm pœnas odio habebit, & optabit ne Deus ſit; quod iam eſt reiectum: ſi verò primum dicatur, ſcilicet eam diſplicentiam eſſe erga actionem Dei; ergo cùm hæc ſit etiam creatura, & à Deo diſtincta, non ſufficiet timor illius, vt ideò vllo modo dicatur Deus timeri: vt in exemplis poſitis conſtat.

Quòd ſi loquamur de ſecundo actu voluntatis in timore incluſo; qui eſt triſtitia de imminentiâ mali, & difficultate in eo vitando; clariùs apparet, non poſſe eum actum in Deum ferri; nam Deus ſecundùm ſe ſeu in ſe ſemper exiſtit, nec imminet nunc magis quàm anteà; nec eſſe poteſt vllum iudicium probabile, quòd impedienda ſit eius exiſtentia; ergo nec per actum triſtitiæ, nec per iudicium tangitur Deus in ſe. Fortè reſponderi poſſet, *Deum vt punientem imminere*: hoc tamen iam eſt paulò antè reiectum; quia reuerà nihil aliud eſt quàm *Punitio Dei imminet*: ſicut quando diſplicet mihi pluuia, poteſt dici, *Deus vt pluens mihi diſplicet*; ergo vel dicendum eſt in eo modo loquendi, *Deus quà inflictiuus pœnæ timetur*, nihil planè dici de timore ipſius Dei, ſed perinde eſſe ac ſi diceremus, *Timeo pœnas, quæ ſunt creaturæ Dei*; vel oportebit explicare, quo pacto tunc Deus in ſe, & non ſolùm denominatiuè & extrinſecè terminet eum actum timoris. 29

Multò minùs triſtitia de imminentiâ mali in Deum fertur.

Duobus modis timor verſatur circa Deum.

Putarem dicendum, duobus modis poſſe verſari actum timoris erga Deum; vno modo per amorem, altero verò per odium; ſub conceptu verò timoris, vt vox ipſa ſonat, ſolùm denominatiuè Deum tangi, & propriè non timeri Deum, ſed pœnas à Deo infligendas, licet dicatur Deus timeri. Hanc ſecundam partem probant ſufficienter quæ paulò antè in ratione dubitandi diximus. Primam verò probo, quia dupliciter poteſt eſſe ille timor Dei; vel eo modo, 30 quo eſt in inferno; & tunc odio habetur Deus, quia concipitur infligens pœnas; & eodem modo aliqui dolent Deum eſſe, qui eos puniat; & in ipſum, ſicut canis in percutientem, inſurgunt: ibi autem clarè intelligitur, quod ſit illius odij motiuum, ſcilicet vis illatiua pœnarum, quam ſibi malam iudicat qui eam odit; licet ratio, ob quam ſit mala, ſit pœna. Alio modo poteſt Deus vt punitiuus timeri, ita vt, ne mihi infligat pœnas, illum amem, & optem ei ſeruire; itaque tunc ille timor, præter odium pœnæ & triſti-

tiam

tiam de illâ vt imminente, includet affectum amoris erga illum qui poteſt infligere, quo illum quaſi demereri, deuincire & demulcere mihi procuro, ne me puniat: exceptis autem his duobus modis, ego non video, quomodò per actum timoris poſſit Deus verè tangi & timeri: quod autem de Deo dico, intelligendum eſt etiam de poteſtate qualibet aliâ, quæ poteſt infligere pœnam, aut nocere.

Obijcies, quando communiter dicimus, *Valdè ego timeo iſtum hominem; eſt enim terribilis;* nec denominamus actum amoris erga illum, vt per ſe patet, iuxta illud, *Oderint, dum timeant;* nec neceſſariò etiam denotatur odium; nam licet aliquando hoc coniungatur, id tamen non

Aliquando timor eſt ſine amore & odio; & tunc tantùm denominatiuè perſonam tangit.

eſt ſemper neceſſarium. Reſpondeo concedendo libenter, poſſe aliquando eſſe eum timorem ſine amore aut odio; aſt dico, tunc temporis eum timorem non tangere niſi denominatiuè ipſam perſonam: timemus enim mala, quæ ipſe nobis poteſt infligere; & propter hanc cauſſam cauemus, ne illi demus occaſionem ex nobis inferendi; & fortè poſſumus tunc dici fugere illum,
31 hoc eſt, fugere præſentiam illius, ne iraſcatur nobis; per quod tamen ipſum in ſe non optamus perire, aut non eſſe in rerum naturâ; imò poteſt eſſe, vt ipſe in ſe non ſolùm non diſpliceat nobis; ſi enim diſpliceret, iam quodammodò illum odio proſequimur; quin potiùs alioquin illum amemus.

SECTIO SEXTA.

Quomodo timor includat fugam efficacem.

In quo ſit præſens difficultas.

CIRCA modum, quo in timore includitur voluntas efficax fugiendi malum quod timetur, poteſt eſſe aliqua difficultas; nam cùm diximus de ſpe, poſſe illam eſſe circa bona quæ ſunt in poteſtate noſtrâ; videtur etiam eodem modo è contrario dicendum, timorem eſſe poſſe circa mala quæ ſunt in noſtrâ poteſtate, quòd ſi timor includat volitionem efficacem fugiendi illud malum; ergo, quando illud fugere eſt in noſtrâ poteſtate, certum erit, nos fore determinatos ad illud vitandum; ergo illud malum erit hìc & nunc nobis impoſſibile: hoc autem repugnat rationi timoris, qui neceſſariò debet eſſe de obiecto imminenti, imò cum difficultate propulſabili. Propter hoc videntur aliqui diſtinxiſſe duos timores; vnum efficacem, alterum inefficacem: hunc admittunt eſſe poſſe de malo, cuius fuga ſit in noſtrâ poteſtate; illum
32 verò dicunt non poſſe. Dari verò eos duos timores probant inde, quòd ſæpè homo timet moleſtiam in aliquo opere, quod tamen voluntariè ſubijt; ergo tunc non habet timorem efficacem eius moleſtiæ; alioquin illam non ſubijſſet. Aliquando verò timorem eſſe efficacem, quantum eſt ex parte intendentis, eſt omnino certum experientiâ; ita enim timetur illud malum, vt homo tentet extrema ad illud vitandum.

Vbi timor efficax habeat locum.

Ego quidem libenter fateor, non poſſe eſſe timorem efficacem de re, quæ tunc, dum timetur, & pro eo inſtanti ſit in poteſtate timentis, ob rationem datam: quia ſi poteſt homo ſuâ voluntate tunc malum propulſare, & habet efficax odium illius; tantum abetit illud malum ab hoc, quod eſt imminere, vt potiùs ſit omnino impoſſibile ijs ſtantibus aduenire.

Dices: Poteſt homo timere, ne ipſemet mutet voluntatem poſteà, & permittat ſibi illud malum; ſicut homo timet, ne incidat in tentationem; eſto ipſum cadere, ſeu conſentire, vel non conſentire, ſit in ipſius poteſtate. Reſpondeo, obiectionem non eſſe ad rem; nam in eo caſu non timetur malum pro eo inſtanti, ſed pro futuro; tunc autem etiam timetur, ne ceſſet ipſe timor efficax peccati: ego verò locutus ſum in concluſione de eodem inſtanti, in quo eſt timor efficax; durante enim eo timore non eſt poſſibile, vt malum illud adueniat; ergo in ſenſu compoſito illius volitionis non poteſt eſſe malum imminens, prout ad timorem requiritur. In hoc ergo puncto placet doctrina recentiorum.

Addo tamen, illam diſtinctionem timoris in- 33
efficacis non videri bonam, quia à D. Thomâ & alijs communiter docetur, omnem timorem includere fugam efficacem mali, quantum eſt ex parte intendentis, non verò abſolutam omnino. In eo ergo caſu poſito ſuprà ab ipſis pro confirmatione non tam eſt timor, quàm quædam diſplicentia in eo obiecto; niſi faciamus quæſtionem de voce; & omnem difficultatem in quolibet opere repertam dicamus timeri.

Non datur propriè timor inefficax.

Illud tamen in hac materiâ dignum eſt diſcuſſione, an, ſicut ſpes eſſe poteſt de his quæ ſunt in noſtrâ poteſtate, timor etiam de talibus poſſit eſſe. D. Thomas quæſt.42.art.3.ad 3. reſpondet, ſpem eſſe de bono, quod quis poteſt adipiſci; poteſt autem quis adipiſci bonum vel per ſe, vel per alium; timorem verò eſſe de malo, quod non ſubiacet noſtræ poteſtati, & ideò ſemper malum, quod timetur, eſſe à cauſsâ extrinſecâ.

An timor poſſit eſſe de ijs quæ ſunt in noſtrâ poteſtate, vti eſt ſpes. Diſparitatem dat D. Thomas.

Hæc tamen diſparitas non videtur eſſe ſufficiens, quia in eâ redditur pro ratione illud ipſum, de quo diſputatur. Vt verò magis appareat ratio dubitandi, aduertendum eſt; ſicut bonum poteſt eſſe arduum, licet à nobis obtineri queat, ita euitationem mali poſſe eſſe arduam, licet à nobis pendeat: non enim eſt poſſibilis quoad hoc vlla diſparitas inter bonum & malum; ergo debet etiam reſpondere aliqua paſſio in iraſcibili, quæ verſetur circa malum arduum, etiamſi à nobis vitabile ſit: ſicut è contrario datur paſſio circa bonum arduum, quod à nobis per nos obtineri poteſt; atqui nulla alia inter iraſcibiles poteſt eſſe quàm timor; nam ſpes & deſperatio id non præſtant; audacia & ira circa tale obiectum non verſantur; ergo ſolus timor. 34
Confirmo Primò: Eodem modo ſe habet timor ad malum, quo ſpes ad bonum; ergo ſicut illa ſe extendit ad bonum arduum ſiue per ſe ſiue per alium conſequibile; ita timor ſe extendit ad malum arduum ſiue per ſe ſiue per alium euitabile; ergo poterit eſſe timor de re quæ ſit in noſtrâ poteſtate: & hoc modo nos maximè timemus damnationem æternam, etiamſi ſit in noſtrâ poteſtate. Confirmo Secundò: Vbicumque eſt ſpes, eſt etiam timor, iuxta ſuprà dicta; atqui de actibus à noſtrâ voluntate pendentibus poteſt eſſe ſpes; ergo poterit ſimul eſſe timor, ne non eos actus omittamus, ſeu ne peccemus, quia ſperare

Non eſt ſufficiens.

Confirmatur Primò.

Secundò.

Digitized by Google

rare poſſumus nos non peccaturos. Reſpondebis cum Diuo Thomâ, nos ſolùm per accidens timere culpas, quatenus timemus agentia extrinſeca, quæ nos ad peccandum poſſunt inclinare. Sed contrà Primò; nam eodem modo poſſet quis dicere, etiam nos non ſperare per ſe noſtra bona opera, niſi quatenus ſperamus agentia extrinſeca non impeditura nos in eis volitionibus, per quas ſumus obtenturi rem ſperatam. Contrà Secundò, quia non ſolùm agentia extrinſeca poſſumus tunc timere, ſed etiam nos ipſos: cùm enim ſimus valdè inconſtantes, & ſæpè admittamus voluntatem in rem, quæ eſt nobis valdè mala, meritò antecedenter, quando ſumus nobis magis præſentes, & meliùs conſideramus obiecti malitiam, timere poſſumus, ne poſteà in occaſione poſiti nos ipſi malum illud voluntariè incurramus. Quo caſu, etiam poteſt timor ille, quantum eſt ex ſe, eſſe omnino efficax; vel talis, qui ſi in occaſione duraret, excluderet planè actum illum noſtrum malum, quem timemus; ſed quia voluntas eſt mutabilis, meritò poteſt

D. Thomas ait, nos ſolùm per accidens timere culpas. Impugnatur.

35 timere, ne, datâ eâ occaſione, ceſſet ipſe timor, fiatque locus tunc malo illi graui, quod prius grauiter horruerat: & hinc intelligitur, quo pacto inueniri queat in his rebus incertitudo ad timorem requiſita; nam licet videatur certum, quòd ſi ego efficaciter nolo aliquod obiectum, & illud ſit in poteſtate meâ, ſim illud certò vitaturus; quia tamen non conſtat mihi, me in eâ voluntate efficaci duraturum, ideò etiam meritò poſſum eſſe dubius, vtrùm ſim euaſurus illud malum; & hinc eodem modo poteſt in ſpe explicari incertitudo, etiamſi ſit de re per meipſum obtinendâ, id eſt, de æternâ ſalute, vt paulò antè dixi.

Quo pacto etiam in illis ſit incertitudo quæ efficaciter volumus.

Hinc abſolutè dico, longè probabilius eſſe, etiam per ſe poſſe eſſe timorem de malo culpæ, & de omnibus alijs malis, quæ per noſtros actus poſſunt euitari, dummodò non timeantur pro eodem inſtanti; nam tunc cùm ille timor iam ſupponatur exiſtens, & cum eo non cohæreat malum illud, non erit locus tunc pro illo malo, & conſequenter nec poterit eſſe imminens: non enim imminere poteſt propriè id, quod repugnat vt eueniat: & fortè D. Thomas in eo ſolùm ſenſu loquitur, licet videatur eius ratio magis eſſe vniuerſalis, vt ex differentiâ, quam inter ſpem & timorem aſſignat, colligi poteſt.

Quando poſſit eſſe timor de malo culpæ aliiſq; malis.

Ex his inferes deciſionem alterius dubij, de quo idem D. Thomas quæſt. 42. art. 3. vtrùm ſcilicet timor ipſe timeri poſſit. Cui ille reſpondet, timorem, in quantum prouenit ab animâ extrinſecè, id eſt à malo imminenti, poſſe timeri; non verò in quantum ſubiacet voluntati. Ego addo, ex immediatè dictis etiam poſſe timeri, in quantum ſubiacet voluntati; iam enim oſten-
36 dimus, quo pacto poſſint ipſi noſtri actus liberi per ſe à nobis timeri; ergo & ipſe etiam timor, licet eſſet liberrimus actus, timeri poterit.

Duobus modis timor ipſe timeri poteſt.

Sectio Septima.

Diuiſio timoris.

Celebris diuiſio timoris eſſe ſolet in mundanum, ſeruilem, filialem & initialem: deſumpta autem eſt ex Magiſtro in 3. diſt. 34. quem ſecutus eſt D. Thomas 2. 2. q. 19. art. 2. & cum eo alij Theologi. Quia verò poſt tractatum de ſpe diuinâ, vbi proprius illius eſt locus, magis ex propoſito agetur; nunc breuiſſimè dico, mundanum timorem illum eſſe, quo peccatum admittimus, vt malum huius vitæ fugiamus; ſeruilem, quo timore pœnarum fugimus malum morale; filialem, quo ex affectu filij in parentem timemus eum offendere; initialem denique dici hunc eumdem filialem dum adhuc imperfectus eſt. An autem bona & adæquata ſit hæc diuiſio ibidem dicetur. Hac ergo diuiſione in eum locum reiectâ, dico, timorem diuidi poſſe in tot membra aut ſpecies, quot ſunt mala, quæ nobis accidere poſſunt. Hinc Primò diuiditur in naturalem & præternaturalem. Naturalis ille dicitur, qui eſt de obiectis immediatè contrarijs naturæ, vt animalis eſt; vt timor mortis, doloris morbi, &c. Præternaturalis erit de alijs malis, quæ per ſolam apprehenſionem interiorem percipiuntur; vt de infamiâ, de abſentiâ amici, de defectu pecuniæ, &c. Diuiditur Secundò à D. Thomâ quæſt. 41. art. 40. in ſegnitiem, quæ eſt laboris formido; in verecundiam, quæ eſt timor amittendæ exiſtimationis vel famæ propter commiſſum turpe opus; in erubeſcentiam, quæ eſt timor eiuſdem mali ex futuro opere turpi; in admirationem grandis mali, cuius remedium inuenire quis neſcit; in ſtuporem & timorem mali, quod ob nouitatem magnum apparet; in agoniam, quæ deſumitur ex malo iam imminenti; quodque impediri non poteſt.

Timor mundanus ſeruilis, filialis, initialis.

In quot ſpecies timor diuidi poſſit.

Ego tamen hanc diuiſionem iudico non eſſe 37
vllo modo exactam, ſed valdè debilem. Et in primis haud minùs benè ſegnities dicitur timor; nam ſi homo voluntariè deſiſtit à labore, ergo laboris moleſtia ſeu malum non erat ei difficulter euitabile, neque ei imminebat: ſicut ſi quis non proijciat ſe in ignem, quia non vult ſe comburere, haud dubiè non propterea timet ignem in ſenſu, in quo hic loquimur; nam ignis non imminet ei; vnde tunc nullam habet triſtitiam, neque afflictionem, neque ceteros effectus timoris: ergo piger, qui, ne labores toleret, quieſcit, non timet propriè; timor enim vt ſic (vt in eodem articulo docet ipſe D. Thomas) debet eſſe de malo ineuitabili, aut ſaltem imminenti, vel difficulter propulſabili. Fateor, ſi talis homo ſegnis putaret ſe cogendum, vt laboraret, tunc futurum in eo timorem proprium laboris; at quando liberè ſine vllâ moleſtiâ omittit laborem, non timet illum, ſed odio habet.

Diuiſio timoris allata à D. Thomâ non eſt exacta.

Segnis aliquando timet, aliquando odit laborem.

Secundò, verecundia aliter accipitur quàm erubeſcentia. Erubeſcentia enim maximè eſt de præteritis; vt quando alicui obijcitur delictum iam commiſſum, dicimus illum erubeſcere, ſi reus eſt. Verecundia verò communiter vſurpatur pro reuerentiâ erga alios. Item vltima ſpecies, id eſt agonia, non videtur eſſe proprius timor; quia ipſe D. Thomas fatetur, quando damnum vitari non poteſt, non eſſe timorem; vt in reis, qui iam nullam habent euadendi ſpem. Denique admiratio & ſtupor non ſunt tam ſpecies timoris quàm cognitionis; & ſolùm denotant maiorem grauitatem aut minorem illorum malorum. Obijcit etiam P. Suarius contra ad- 38
mirationem, eam à Caietano cum Ariſtotele potiùs

Reliquæ ſpecies timoris examinantur.

potiùs ad concupiſcibilem reuocari, quia denotat deſiderium cognoſcendi cauſſam eius rei quam admiramur. Verùm hæc obiectio facilè ſoluitur; nam D. Thomas in hac diuiſione non loquitur de admiratione vt ſic, ſed de admiratione mali; hæc autem, quâ parte ſupponit graue malum, non pertinet ad concupiſcibilem, ſed iraſcibilem, quæ verſatur circa arduum tam bonum quàm malum.

Cur repentina mala plus timeantur.

Diſputari hîc etiam poſſet, quo pacto repentina mala plus timeantur. Reſpondet D. Thomas Primò, quia quò magis vicina, eò magis augetur difficultas illa ſuperandi; iam enim non relinquitur locus conſilio & medijs adhibendis; quid ergo mirũ ſi magis timeantur: ideò S Gregorius Papa dixit Homiliâ in illud Lucæ, *Cùm audieritis prælia & ſeditiones, Iacula præuiſa minùs feriunt; & nos tolerabiliùs mundi mala ſuſcipimus, ſi contra hæc per præſcientiæ clypeum munimur.* Secundò, quia mala & bona temporalia quò magis conſiderantur, minora apparent. Ideò omnis ferè dolor diuturnitate mitigatur; ergo & apprehenſio mali diuturnitate fit minor; ergo mala eminus præuiſa minora apparent, & minùs timentur.

39 Hæc ſecunda ratio non videtur omnino ſufficiens, tum quia omnia mala fuêre aliquando repentina; quia aliquando debuêre primò audiri; ergo ſaltem tunc debuêre æqualiter timeri. Secundò, quia licet de alijs malis phyſicis poſſit dici, ea minora apparere poſt longam conſiderationem; ſicut è contrario bona temporalia minora apparent, poſtquam poſſidentur. Mala tamen culpæ non decreſcunt conſideratione, ſed potiùs augeſcunt; ergo ea eò magis homo timere debet, quò magis ea præmeditatur; iam autem diximus, etiam talia mala eſſe obiectum timoris, & ſaltem quatenus poſſunt ab extrinſeco prouenire ſeu per accidens; ipſe D. Thomas fatetur malum culpæ eſſe obiectum timoris; vnde ego ex hoc capite non dubitarem dicere, augeri timorem ex longâ conſideratione. Nihilominùs addo ſimpliciter, etiam talia mala culpæ eminus conſiderata minùs timeri quàm repentina; quia licet cogitatio augeat grauitatem mali, longè tamen diminuitur timor, ex eo quòd cogitet homo ſe interim multa remedia inuenturum; vt benè D. Thomas ratione primâ ſuprà poſitâ inſinuauit.

SECTIO OCTAVA.

De effectibus aliquibus timoris.

Triſtitia potiùs eſt pars quàm effectus timoris;

INTER effectus timoris primo loco annumeratur triſtitia; ego autem crediderim, eam non tam eſſe effectum timoris quàm partem illius. Dices cum Suarez, Sicut gaudium non eſt ſpes, ſed effectus eius, ita è contrario triſtitiam non eſſe timorem, ſed illius effectum.

ſicut gaudium ſpei.

Reſpondeo, Idem eodem modo de gaudio reſpectu ſpei dicendum, illud ſcilicet eſſe partem ſpei; diximus enim ſuprà, in ſpe duos inueniri actus ex parte voluntatis, & vnum ex parte intellectus, deſiderium ſcilicet vehemens, &

40 quodammodò efficax de eo bono, item iudicium probabile de eius futuritione, ac demum gaudium de eâ futuritione ſic probabiliter apprehenſâ; quod de timore contrario modo dicendum eſt, eſſe ſcilicet fugam ex ſe efficacem mali, iudicium probabile de illo vt venturo, ac triſtitiam de eâ futuritione; video aliquam poſſe admiſceri quæſtionem de nomine in præſenti, vtrùm ſcilicet illud primum deſiderium, cum cognitione eâ probabili ante omne gaudium & triſtitiam, debeat dici ſpes & timor: ſi enim quis ita contendat, tunc poterit dicere, gaudium & triſtitiam eſſe effectus ſpei & timoris; quia tamen omnes communiter, præter deſiderium ex ſe efficax, aliquem alium actum ex parte voluntatis requirunt ad ſpem; neque poteſt eſſe alius quàm illud gaudium, in timore verò triſtitia; ideò meliùs loquemur, ſi aggregatum ex illis actibus vocauerimus ſpem & timorem, & conſequenter gaudium & triſtitia non erunt effectus, ſed pars ſpei & timoris, licet cauſſati ab aliâ comparte eiuſdem ſpei & timoris.

Secundus effectus timoris dicitur contractio.

Secundus effectus timoris ſolet eſſe, quem D. Thomas vocat contractionem; quia, ſicut diximus ſuprà, cor dilatari per lætitiam, ita per timorem ratione triſtitiæ contrahi ſolet: eſt autem in hoc puncto aliqua difficultas; cùm enim timor retrahat ſpiritus & ſanguinem ab exterioribus membris ad interiora; ob quam cauſſam ſolet ſequi frigus & rigor corporis, maximè autem oris tremor; videtur cor potiùs tunc dilatari quàm contrahi. Reſpondet D. Thomas 41

Rationes das duas D. Thomas.

quæſt. 44. art. 1. in iratis & lætis fieri retractionem ſpirituum ad ipſum cor à partibus omnibus etiam inferioribus, in timore verò potiùs ex corde & partibus ſuperioribus retrahi ad inferiores, maximè circa ventrem, propter frigiditatem ingroſſantem; ideò etiam, conſumpto humido per calorem circa ventriculum, ſequitur ſitis, ſolutio ventris, emiſſio vrinæ, & aliquando ſeminis, & huiuſmodi ſuperfluitatum; ita art. 1. ad 1. aliam etiam reddit rationem eius contractionis, quòd ſcilicet, cùm timor ſit ex defectu virtutis, & quò virtus eſt minor, eò ſe extendat ad pauciora, debeat imaginatio cauſſans timorem cauſſare etiam quamdam contractionem.

Secunda non caret difficultate:

Hæc ſecunda ratio videtur habere difficultatem; nam cùm timor ipſe non cauſſet defectum virtutis, ſed defectus ille, ſi quis eſt, iam ſupponatur antè, & tunc præciſè quaſi agnoſcatur, non video, cur tunc debeat cauſſari de nouo contractio, & non potiùs anteà conſtanter, quamdiu ille defectus durauit. Nec poteſt dici, eò quòd tunc agnoſcatur defectus ille, reſultare contractionem: hoc, inquam, dici non poteſt; nam in argumento, quod examino, non agit D. Thomas niſi de ipſo defectu virtutis in ſe ipſo, ille autem idem eſt, ſiue ego illum agnoſcam, ſiue non; ergò contractio tunc eadem erit. 42

Demus enim, quòd ego tunc reuerà caream virtute ad propulſandum illud malum, ex errore tamen putem, me eſſe potentiorem, ideoque non excitetur in me timor, ſed audacia, numquid propterea ego ero re ipsâ fortior? ergo non propterea impedietur contractio: ſicut ſi pedes ſunt in ſe debiles, ideoque non poſſum ambulare, certè ſiue id ego agnoſcam, ſiue non, cùm primùm tentauero motum, deficiam.

nec prima.

Prima ratio etiam eſt vtcumque difficilis; nam cùm ipſemet D. Thomas eodem articulo ad

ad 2. doceat, in timore retrahi calorem interiùs, vt animal ſeruet id, quo ſe cuſtodit; calor autem interior maximè ſeruetur in corde, quod eſt præcipua pars; ita maximè tunc deberet cuſtodiri: ergo tunc calor non deſerit cor, neque ad inferiora confluit. Confirmo, Quando quis repentinâ aliquâ voce aut ſtrepitu grauiter terretur, ſtatim ſentit in ſe cordis vehementiſſimam palpitationem; hæc autem non poteſt eſſe ex defectu ſpirituum, quin potiùs ex ſuperabundantiâ illorum; ergo non ad inferiora, ſed ad ſuperiora dicendus eſt tunc calor ille confluere. Quod de diſſolutione ventris additur difficile eſt, quia maximè ex defectu caloris in ipſo ventre ſolet diſſolui; vnde quia vis retentiua in calore præcipuè conſiſtit, fit vt morientes, quia in eis deficit calor, non poſſint retinere; ergo cùm D. Thomas dicat, in timore calorem & ſpiritus ad inferiora, ad ſtomachum & ventri viciniora deſcendere, illa maximè tunc deberent roborari, non autem debilitari; vt ſine dubio ſupponuntur debilitata, ſi inuoluntariè homo eas actiones exerceat, & non valeat natura continere id quod anteà ſuâ virtute continebat.

43 *Obiectio quadam pro D. Thomâ.* Dices, Medicinæ laxatiuæ vt plurimum ſunt calidæ; ergo calor excitat eam ſolutionem ventris. Reſpondeo Primò, ſæpiùs ex frigidis medicinis fieri diſſolutionem, ſicut ex peponibus, aquâ, fructibus cibiſque frigidis ſequitur paſſim diſſolutio ventris, & quidem longè grauior quàm ex medicinis aliquantulùm calidis. Secundò reſpondeo, quia medicinæ laxatiuæ operantur per virtutem expulſiuam ſeu motiuam localiter, ad hoc vt poſſint eſſe viciniores excrementis, & in ea meliùs vim expulſiuam imprimere, oportet vt ſint aliquo modo calidæ, faciantque ſibi viam. At hæc ratio nullo modo vrget, quando, nullo extrinſecus adhibito pharmaco, cauſſatur ſolutio; tunc enim ordinariè ex frigore prædominante contingere experientia docet.

Operationes intentionales habent magnam ſimilitudinem cum humoribus naturalibus. Pro huius difficultatis ſolutione aduerto, operationes intentionales habere vehementem ſimilitudinem cum humoribus naturalibus; ex quo capite videmus in ſomniantibus ex diuerſitate humorum mirabiles planè excitari cogitationes & phantaſias, ita etiam in vigilantibus ex lætitiâ commoueri interiùs humores magis naturæ conformes, maximè ſanguineum; item ex rebus triſtibus, eſto iam non ſint cauſſa timoris; vt ſi quis audit mortuam eſſe matrem, ſponſam, ac perſonam, quam ſummoperè amabat,
44 commoueri & quaſi reuocari in vnum humores omnes melancholicos & naturæ contrarios: vnde fit, vt ſicut priùs prædominantes tales humores cauſſaſſent in homine apprehenſiones triſtes, & inchoantes in appetitu ad triſtitiam; ita quando ab extrinſeco agente excitantur eiuſmodi triſtes apprehenſiones & motus intentionales in appetitu, excitentur ſimul illi humores melancholici, & prædominentur in corpore.

Cauſſa vera cur timor efficiat frigus, tremorem oris, &c. Hinc facilè decido totam præſentem quæſtionem. Dico ergo, timorem, quia excitat vehementem triſtitiam ex apprehenſione vicini mali, ideò eſſe cauſſam vt humores melancholici & frigidi prædominentur tunc in homine, & ab eis prouenire effectus illos, qui propriè ſunt frigoris; vt eſt tremor corporis, oris, &c. ita enim videmus, quando rigor febris, prodromus caloris, accedit, cauſſari ſimilem tremorem & rigorem. quo exemplo ego rem hanc valdè clarè meo iudicio explico. Nam in eo infirmo patiente febres quartanas v. g. certum omnino videtur, humorem illum frigidum non produci tunc primò, quando incipit homo rigere, ſed iam antè fuiſſe ibi productum; quia tamen interiùs in ſuo connaturali loco exiſtebat diſperſus, non cauſſabat eum tremorem; tunc verò extra in vnum coniunctus prædominatur, eoſque effectus violentos cauſſat: ita ergo in præſenti, apprehenſio illa vehemens grauis mali imminentis, ob ſimilitudinem cum eo humore frigido, illum ex loco ſuo connaturali extrahit, & ad partes illas exteriores aduocat, ob naturalem ſympathiam; vnde prodeunt ſtatim omnes illi effectus, tremor ſcilicet dentium, emiſſio vrinæ, ſolutio ventris: quia hi effectus à prædominante potiùs frigore, quàm à calore proueniunt. id quod ex ſtatim dicendis magis declarabitur.

Hinc probabiliter iudico, etiam ob eumdem timorem retrahi ad cor ſpiritus vitales, non ad ſtomachum; quod ex ſimilitudine, quam Diuus Thomas affert pro ſe eo articulo primo, probari facilè poteſt: Sicut enim, inquit, videmus in ciuitatibus, quòd ciues, quando timent, retrahunt ſe ab exterioribus, & recurrunt quantum poſſunt ad interiora, ita in corpore, &c. Inde ego argumentor, Ergo ſicut ciues retrahunt ſe ad locum interiorem magis munitum, & cuius defenſio maximè eſt ciuitati & ipſis ciuibus neceſſaria; ita in animali, quando eſt timor, maximè debent ſe ſpiritus retrahere ad eam partem interiorem, quæ eſt præcipua & maximè neceſſaria ad vitam, & quodammodò magis munita; qualis eſt cor; ergo non debent ſpiritus illam deſerere in eâ occaſione. id quod ex vehementi palpitatione cordis, quæ tunc ſentitur, probaui paulò antè. Et ſanè cùm ſanguis totum videatur hominem timentem deſerere exteriùs, ſanguinis autem proprius locus interior maximè ſit circa cor, non dubito, quin tunc totus ille recedat ad cor, non ad ſtomachum, aut ad ventrem. Et hæc videtur eſſe communis hominum apprehenſio; dicere enim ſemper ſolemus in talibus, *Totus ſanguis mihi ad cor ex nimio terrore receſſit:* ergo cùm in ſanguine ſint ſpiritus vitales, illi tunc maximè recurrent ad cor. & hinc etiam intelligitur, cur tunc ex eorum ſpirituum defectu frigeſcat os, venter, & aliæ partes exteriores hominis. 45 *Spiritus ob timorem retrahuntur ad cor, non ad ſtomachum.*

Oportet autem iam oſtendere, cur, ſi id ita eſt, non fiant homines tunc audaces, ſed puſillanimes: vlteriùs, cur, ſi ad ſtomachum non recedunt ſpiritus, cauſſetur ſitis ex timore. Ad primum reſpondeo facilè, ad inuadendum & ad audaciam non ſufficere, quòd ſpiritus concurrant ad cor primò; nam in meâ ſententiâ appetitus eſt in capite, non in corde; ideò, vt ſpiritus conſortent appetitum, debent ad caput, non ad cor confugere: quod ex ipſo D. Thomâ ego clarè confirmo; nam expreſsè ait, ebrioſos ob ſpirituum multiplicationem eſſe audaciores; atqui ebrioſis non ad cor, ſed ad caput accurrunt ſpiritus; ergo accurſus ſpirituum ad cor non iuuat audaciam, ſed potiùs minuit, quia retrahuntur 46 *Cur ex timore oriatur puſillanimitas & ſitis.*

huntur ex capite. Replicabis, Cur ergo in iratis excitatur audacia èx eodem accurſu ad cor? Reſpondeo ſupponi falſum; nam illi maximè (& certè experientia id docet) capite incaleſcunt ex irâ & cholerâ; quo potiùs confirmatur tota mea doctrina, ſcilicet tunc ſanguinem ad caput, in timore verò ad cor confluere. Secundò reſpondeo, Eſto accurſus ſpirituum ad cor ex ſe ſit potens ad excitandam audaciam, ſi aliunde non impediatur; quia tamen animal magis immediatè regitur in ordine ad ſuos effectus per apprehenſionem, per humores verò ſolùm remotè, & in hac occaſione apprehendit ſe eſſe impotentem ad reſiſtendum, vel certè difficulter valdè poſſe reſiſtere; ideò, quidquid ſit de ſpirituum accurſu, redditur planè imbecille; in irato autem etiam ſæpè contingit, vt ſi apprehendat ſibi impoſſibilem vindictam non reddatur audax, licet ſit impatiens.

47 *Duæ cauſſæ cur timidi ſitiant.*

Ad illud de ſiti dico, duas poſſe eſſe eius rei cauſſas. Prima, quòd humor etiam melancholicus, qui tunc ſpargitur per corpus, eſtque ſæpè ſalſus, eam cauſſat ſitim: ſicut & qui aſſueuêre hauſtui ſitiunt frequentiùs, non quia ſint calidioris naturæ, cùm potiùs in eis prædominetur humor phlegmaticus; ſed quia ille idem humor infectus aliquâ aliâ qualitate quaſi ſalsâ & palato vicinâ excitat ſitim. Secunda cauſſa in timentibus eſſe poteſt, quia licet ad ſtomachum non recurrant calor & ſpiritus, recurrunt tamen ad cor, quod eſt vicinum; vnde facilè exſiccant humidum radicale, ac ſitim eliciunt. Et ſatis de hac contractione ex timore proueniente.

SECTIO NONA.

De alijs effectibus timoris, ac de eius bonitate & malitiâ.

Quando timor faciat homines conſiliatiuos.

ALIVS timoris effectus ſolet aſſignari, quòd faciat homines conſiliatiuos. Verùm in hoc puncto valdè diſtinguendum eſt: nam ſi timor ſit vehemens, & de re iam iam vicinâ, potiùs turbat quàm iuuet conſilium: vnde de Aſſyrijs mortuo Holoferne, ex timore dicitur Iudith 15. fugiſſe mens & conſilium ab eis: & experientia in nobis idem oſtendit paſſim, etiam in rebus leuioribus. Ratio autem poteſt ea eſſe, quòd tunc ex turbatione non habeat homo phantaſiam benè diſpoſitam, vt ponderet, quæ
48
ſint meliora conſilia, quæ peiora; hinc fit, vt quodcumque medium apparet euadendi, ſiue in ſe bonum ſit, ſiue habeat fortè grauiora inconuenientia, acceptetur tamquam vnicum: ſicut qui ſubmergitur etiam acutum gladium, quo manum ſecat, apprehendit, vt euadat: ſæpè etiam in eâ turbatione multa occurrunt media, inter quæ homo non ſcit ſe determinare, ideoque nihil boni efficit. Et ſanè etiam in alijs materijs, vbi non eſt timor, quando tamen aliqua actio vrget, homo ſolet grauiores errores committere; vt ſi quis debeat repentè diſcedere aliquò, negligit ſæpè multa magni momenti, & tantùm huc illucque diſcurrit, neſcius quid debeat præ alio aut accipere, aut alijs commendare expediendum, &c.

Timor leuis facit conſiliatiuos per accidens.

Quòd ſi è contrario timor ſit non grauis, & de re aliquantulùm diſtanti, tunc admitto, per accidens illum efficere, vt homo ſit conſiliatiuus: non quia ipſe timor conſilium det, ſed quia ex voluntate euadendi illud malum homo ſe diligentiùs applicat ad conſiderandum, diuque circa illud punctum meditatur; ac proinde faciliùs inuenit aliquod remedium, quàm ſi ſolùm curſim eâ de re cogitaſſet; quia tunc ob diſtantiam mali non turbatur vllo modo rectum iudicium.

Timor aliàs iuuat, aliàs impedit operationem.

Hinc deciditur alia quæſtio circa alterum effectum timoris, an ſcilicet impediat operationem, an potiùs eam iuuet. Dicimus enim eodem modo ſicut præcedenti, Si timor ſit vehemens, & repentinus, ſicut aufert homini conſilium & mentem, ita & impedire operationem; ſi verò ſit moderatus, & de re valdè diſtanti, tunc non impedire operationem, ſed potiùs ſicut cauſſat deliberationem de modo euadendi, ita etiam cauſſare diligentiam circa executionem eorum mediorum. quo ſenſu S. Paulus ad Philippenſes 2. dixit, *Cum metu & tremore veſtram ſalutem operamini.* 49

Timoris malitia & bonitas.

Circa bonitatem vel malitiam timoris vix aliquid occurrit dicendum, quod ex principijs generalibus de bonitate & malitiâ actuum humanorum non intelligatur. Si enim homo timeat culpam ob honeſtum motiuum, erit bonus timor; ſi è contrario timeat bonum morale ob malum motiuum, tunc erit malus, ſi verò ex motiuo indifferenti, timor erit indifferens: quando autem motiua ſint honeſta, quando verò non, non eſt huius loci. Nonnihil de hac re dicam Tomo 5. diſp. 48. ſect. 2. Nunc tamen obijci poteſt: Nullus timor videtur eſſe honeſtus; etenim Ioannes ait à perfectâ charitate timorem expelli, ſed charitas nullum actum honeſtum expellit, ergo. Reſpondeo, charitatem ſæpè expellere actus aliquos bonos, non quà tales, ſed quà impeditiuos aliorum meliorum: ſic charitas perfecta hominem inclinans ad virginitatem expellit animum ducendi vxorem; eſto actus ducendi ſit honeſtus; & in alijs exemplis idem oſtenditur; ita ergo charitas perfecta, quæ eſt amor Dei ſuper omnia, & voluntas non peccandi ob ſolam bonitatem Dei, expellit foras timorem, qui eſt fuga peccati ob pœnas inferni; imò etiam ſpem poteſt expellere, quatenus homo non tam ſeruit Deo ſpe præmiorum quàm animo illi placendi; licet inde poſteà ipſe homo maiorem concipiat ſecuritatem de acquirendâ beatitudine, & minùs etiam timeat pœnas; quia quò magis Deo ſeruit, eò ſe ſecuriorem iudicat à pœnis, quæ ob ſola peccata incurruntur. in quo maximè ſenſu dicitur charitas expellere timorem. An autem ille maneat in Beatis, & quomodo, dicam Tomo 5. diſp. 48. ſect. 2. vbi magis bonitas & malitia timoris explicabitur; quia, ob vicinitatem ipſius cum ſpe Theologicâ, ſpecialiter illuc ſpectat.

An timor aliquis ſit honeſtus.

50

DISPVTATIO TRIGESIMAPRIMA.

De audaciâ & irâ.

DVÆ vltimæ iraſcibilis paſſiones ſunt audacia & ira: de quibus hac diſputatione agendum.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit audacia.

1 *Audacia conſiſtit in voluntate aggrediendi pericula.* AVDACIA timori contraria conſiſtit in voluntate aggrediendi pericula; ſicut è contrario timor conſiſtit in fugâ eorumdem periculorum. Pro quo aduerte, quod ſuprà obiter notaui, & de quo fuſiùs agitur in libris de Animâ, aliquando voluntatem appetere malum non ſub ratione mali, ſed ſub ratione boni; ſicut quis appetit potionem amaram, quia illam vtilem iudicat ad ſanitatem; & proximo, quem odio proſequitur, optat malum; quia malum illud iudicat pro ſe bonum: quia ergo in rebus arduis & difficilibus inuenitur alioquin ſæpè ratio boni, fit vt, quando quis allectus eâ bonitate non terretur arduitate & periculis, ſed ea aggreditur, dicatur audax; quando verò è contrario territus eis periculis ea fugit, dicatur timere. *Quomodo opponatur timori.* Hinc apparet, audaciam & timorem opponi inter ſe per modum acceſſus & receſſus ab eodem obiecto materiali ſub diuersâ ratione: ſicut voluntas non ambulandi, ne defatigetur, opponitur voluntati deambulandi ob recreationem: dixi enim ſæpè, non poſſe propriè in ipsâ ratione formali opponi actus voluntatis, quia malum quà malum non poteſt amari, nec bonum quà tale odio haberi; ſolùm ergo poteſt eſſe oppoſitio in obiectis materialibus.

Malitia poteſt expreſsè amari, non tamen ſemper. Aduertendum Secundò, aliquando ipſam malitiam ſeu moleſtiam phyſicam amari expreſsè, v.g. quando quis vult ieiunare; non enim ſolùm vult omiſſionem comeſtionis præcisè, ſed directè quatenus moleſta eſt & difficilis; quia in ipsâ tolerantiâ eius moleſtiæ inuenit rationem meriti, & inde præmium ſperat: aliquando verò arduitatem obiecti ſeu difficultatem illius non amari expreſsè, non ſolùm vltimò (quia iam dixi, rationem mali non poſſe eſſe

2 motiuum vltimum) ſed nec immediatè: non enim homo libenter habet, quòd actio illa ſit ardua & periculoſa, quin potiùs dolet: ſicut qui ob ſanitatem amat potionem amaram non vult directè amaritudinem, ſed vtilitatem; quia tamen aliam bonitatem in eâ actione reperit, eam aggreditur, non territus difficultate ſeu amaritudine. In hoc ſecundo caſu difficultas obiecti ſolùm eſt voluntaria indirectè, in primo verò directè; non tamen tamquam vltima ratio aut motiuum vltimum voluntatis, vt dictum eſt. his poſitis,

Primò in præſenti quæri poteſt, vtrùm audacia ſit de malo incerto, ſicut diximus de timore: contrariorum enim eadem videtur eſſe ratio. Ob quod fundamentum diximus etiam, ſpem requirere aliquam incertitudinem. Reſpondeo, omnino videri neceſſariam eam incertitudinem: quod probo; nam, qui ſciens certò grauem ſe paſſurum dolorem ex ieiunio, aut diſciplinâ v.g. & ex propoſito illum dolorem quærit ob maius meritum, iuxta paulò antè dicta, non ideò vocatur audax, ſed vel mortificatus, vel patiens, vel conſtans: vel ſanè, ſi communem acceptionem eius vocis accipere velimus, nemo vocatur audax, niſi quia talia pericula aggreditur, in quibus ſe ſperat victorem euaſurum; ergo non debet malum ſuperandum eſſe certum. *Audacia eſt de malo incerto.*

Hinc tamen oritur ſecunda difficultas, quid intelligatur per *ſuperare ea pericula*, ſeu *euadere victorem*; nam ſi intelligatur tolerare ea tantùm phyſicè, dummodò aſſequatur quis bonum, quod intendit; certè audaces dicemus omnes, qui aduertenter ſe exponunt moleſtijs, v.g. longis itineribus, ſtudiorum laboribus, ieiunijs, &c. quia omnes hi ſperant ſe toleraturos æquo animo eas difficultates & dolores, & in hoc ſenſu ſperant ſe victores euaſuros: & (vt ſuperiùs inſinuaui) etiam eſſet audax, qui ex propoſito vult tolerare dolores flagellationis, cilicij, &c. quod tamen eſt contra communem modum loquendi: tales enim mortificati, non audaces dicuntur. Reſpondeo, audaciam includere quamdam confidentiam, quâ quis putat, ſe non tam toleraturum alacri animo difficultates, quàm ita eas ſuperaturum, vt nullæ planè ſint, quas toleret: ſic qui audet cum hoſte congredi, non tam habet ſpem, quòd ſit æquo animo toleraturus ictus hoſtiles & mortem, quàm, quòd nihil ſit paſſurus ab hoſte, ſed potiùs eum occiſurus; ſic qui congredi audet cum beſtijs; ſic qui mediâ nocte ſolus audet in tenebris templa aliàve loca horrida intrare, non tam ſperat ſe patienter toleraturum moleſtias à ſpectris, quàm vel nulla futura; vel ſi ſint, poſſe ſe illis ſufficienter reſiſtere. & ſic de alijs materijs diſcurrendum eſt. Vno verbo, audacia dicit confidentiam quamdam non tam patiendi æquanimiter difficultates occurſuras, quàm quòd vel nullæ ſint futuræ vel leues, & quas facilè à ſe propulſare poterit: in quo longè differt audax à mortificato & patiente; nam hi non propulſant à ſe difficultates, ſed æquo animo eas pro Deo tolerant; ille verò conatur eas planè à ſe propulſare, & eis non obſtantibus victor euadere. *Quo ſenſu audaces dicantur ſuperare pericula.* 3

4 Hinc etiam conſtat, quo pacto audacia ſit contraria timori: pone v.g. vnum, qui ex timore non audet ſe committere nauigationi, aut non vult ſupra glaciem incedere; alterum verò, qui audaciſſimè & nauigat, & ſupra glaciem currit, ſaltat, &c. Duo hi non ſunt inter ſe contrarij vllo modo in affectu vitæ, quin potiùs ambo eam amant, & ambo horrent mori; at primus putat ſe eam amiſſurum, ſi nauiget, aut ſi ſupra glaciem ambulet, ideò fugit nauigationem & glaciem; alter verò putat non eſſe ibi pericu- *Vlterius declaratur, quomodo audacia ſit contraria timori.*

Tota eorum differentia deſumitur ex repræſentatione intellectus.

periculum tantum, ideò conſtanter nauigationem aggreditur, & ſupra glaciem currit. Vnde dicerem ego, duorum iſtorum actuum differentiam ferè totam deſumi ex repræſentatione intellectus, quòd timido proponatur quaſi certò incurrendum malum, quod horret, ſi hoc aut illud faciat, aut è contrario ſi non faciat; ideò ex horrore illius mali omittit hanc aut illam actionem, vel è contrario eam facit; alteri verò non repræſentatur vllum ferè periculum amittendi eius boni, ſiue hoc ſiue illud faciat, ideò licet malum, quod inde poſſet oriri, timeat, ſeu horreat, non tamen curat hanc vel illam actionem, quia non iudicat eam periculoſam. Vbi nota, audaces non eſſe idem cum his, quos deſperatos ſolemus vocare, qui vitam non curant, ideoque quæcumque pericula aggrediuntur: hi enim non tam ſpe victoriæ aggrediuntur pericula, quàm quòd vinci non horrent, ſeu non id putant vt malum; vel ſaltem cenſent eſſe valdè leue. At audaces propriè horrent vinci; ſed quia ſperant ſe victuros, aggrediuntur difficultates. Et hæc videtur eſſe ſufficientiſſima declaratio audaciæ; quâ poſitâ aliquas quæſtiuculas minoris momenti expediemus.

Audaces differunt à deſperatis.

SECTIO SECVNDA.

De cauſſis & effectibus audaciæ.

5 CIRCA cauſſas Primò quæritur, vtrùm audacia cauſſetur per defectum. De hac agit D. Thomas art. 3. oportet tamen explicare, quid nomine defectus intelligatur; eſt enim vox valdè æquiuoca; poteſtque ſignificare defectum boni & mali, virtutis & periculi. Dico ergo, Si intelligatur defectus periculorum ex parte rei amandæ, tunc propriè non cauſſatur audacia ex defectu; nam aggredi rem, in quâ nullum planè periculum aut vix vllum eſſe poteſt, non eſt audacia, vt per ſe patet: item ſi nomine defectus intelligatur defectus virium, amicorum, &c. in hoc ſenſu etiam non cauſſatur audacia per defectum; nam qui habent minores vires, pauciores amicos, pecuniam, &c. minùs ſperant ſe poſſe euincere intentum; ideò ſunt minùs audaces. Aduerto tamen, neque è contrario quaſcumque vires augere audaciam; poſſunt enim ita excreſcere, vt planè tollant periculum omne, & conſequenter ceſſet omnis audacia. V. g. ſi ſolus quis aggrediatur duos alios ferè ſibi æquales, vt eos occidat, audax erit facinus: at ſi habeat ſeptem ſocios fortiſſimos, iam tunc ex abundantiâ virium non dicetur audax, & reuerâ non erit, quia ibi vix eſt vllum periculum; ergo debet res in medio conſiſtere, vt nec omnino tollatur difficultas per multitudinem virium, nec è contrario per defectum illarum planè deſperet de victoriâ; ideò non eſt abſolutè dicendum, audaciam creſcere per multitudinem amicorum, opum, virium, vt docet vniuerſaliter Diuus Thomas ſine limitatione, ſed debet modo dicto res decidi.

Per qualem defectum cauſſetur audacia.

An creſcat audacia per multitudinem amicorum, opum, &c.

6 Fateor quidem, timorem omnino excludi per eam multitudinem amicorum, opum, &c. nego tamen proinde ſequi, quòd audacia creſcat; datur enim medium inter audaciam & timorem, ſcilicet omnis ſecuritas: ſic qui ambulat ſupra ſolidam terram, vel ſupra fortiſſimum ædificium, nec timet ruinam, nec audax eſt, quia nullum ibi apparet periculum; vnde meritò dixit D. Thomas citato articulo timorem excludi per defectum terribilium; puta, quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt periculum: addo ego tamen, ex hoc capite neque per accidens audaciam creſcere, quia tunc ideò timor ceſſat; non quia ſperet quis ſe ſuperaturum difficultates; quod ad audaciam ſpectat; ſed quia deficiunt pericula; vnde nec timori nec audaciæ locus relinquitur: pericula enim ſunt motiua audaciæ & timoris; huius vt fugiantur, illius vt inuadantur.

Quòd timor per illa excludatur, non ſequitur ex ijs creſcere audaciam.

Deniqꝫ, ſi per defectum intelligatur carentia culpæ, dicendum eſt, augeri tunc per illum defectum audaciam, ob rationem ſtatim reddendam in ſecundâ difficultate; cur ſcilicet, qui iniuriam ſunt paſſi, ſint audaciores: eſt autem ratio, quia innocens maiorem habet ſpem in auxilio diuino; quod haud dubiè potiori iure adſtat 7
innocenti quàm peccatori: item, quia ipſa conſcientiæ reprehenſio valdè hominem deprimere ſolet; quò autem quis magis deprimitur, minùs eſt audax.

Per defectum, vt ſignificat carentiam culpæ, non augetur audacia.

Sit ergo ſecunda iam inſinuata difficultas, cur, quando agitur de ſumendâ vindictâ, audaciores ſint, ceteris paribus, qui iniuriam ſunt paſſi. Reſpondetur, quia ſperant ſe à Deo iuuandos, & non timent ne veritas omnino detegatur, appareatque meritò fuiſſe punitos. Dixi *ceteris paribus*; nam aliquando multi rei ſunt audaciores in ſui defenſione quàm innocentiſſimi; ratio eſt, quia naturâ ſuâ ſunt audaces valdè: ijdem tamen fuiſſent longè audaciores, ſi caruiſſent culpâ: vel fortè exteriùs fingunt audaciam, vt hoc modo deludant & accuſatores & Iudices, oſtendendo ſe innocentes.

Cur, dum agitur de vindictâ, audaciores ſint iniuriam paſſi.

Tertia difficultas eſt, vtrùm calor foueat audaciam. Reſpondeo cum D. Thomâ, omnino ad eam augendam conducere. Probat id Sanctus Doctor ex Ariſtotele lib. 3. de Partibus animalium cap. 4. vbi ait, animalia habentia magnum cor ſecundùm quantitatem eſſe timidiora; quia calor naturalis non poteſt tantum calefacere magnum cor quàm paruum. & lib. de Problematibus ſect. 27. problem. 4. ait, è contrario eos, qui habent magnum pulmonem ſanguineum, eſſe audaciores, quia inde maior conſurgit calor in corde; & ibidem docet, amatores vini eſſe audaciores propter caliditatem vini.

An calor foueat audaciam. S. Thomæ ratio ex Ariſtotele.

Ego in hac probatione ex Ariſtotele inuenio magnam difficultatem; nam eſto, quando eſt æqualis calor, non poſſit calefacere tam intensè magnum cor quàm paruum: at vnde, quæſo, 8
conſtat, omnia animantia habentia inæqualia corda habere tamen æqualem calorem in pulmone, vt inde inferatur ea habere inæqualem calorem in corde? Certè animalia omnia nullo modo ſunt æqualia in calore naturali, etiam abſtrahendo à corde; quid ergo, ſi habens maius cor habeat maiorem calorem naturalem in pulmonibus, & per hunc exceſſum compenſet etiam exceſſum materiæ calefaciendæ? ergo cùm non conſtet de æqualitate caloris extra cor, non poteſt ex ſolâ maiori magnitudine cordis argumentum vllum certum deſumi, niſi addatur particula *ceteris paribus*. Secundò, ea ratio difficilis

Habet difficultatem.

ficilis eſt, quia calor augens audaciam maximè debet eſſe in capite : vnde ebrij, quorum caput accenditur, maximè ſunt audaces, vt ex eodem Ariſtotele diximus ; è contratio autem qui habent frigidum caput, etiamſi circa cor & interiores partes calidiſſimi ſint (vt ſæpè contingit) non ſunt audaces ; ergo magnitudo cordis nihil in hoc puncto facit.

Quo ſenſu verum ſit, animalia habentia magnum cor eſſe timidiora.

Fortè poteſt ea ratio ſic explicari, vt D. Thomas loquatur *ceteris paribus*, id eſt, ea animália, quæ habent æqualem calorem in pulmone, inæqualia tamen corda, eſſe etiam inæqualia in calore cordis, maiorem verò habere, qui minus cor habent, eaque eſſe audaciora. Quoad ſecundam verò obiectionem, quòd calor ille debeat eſſe in capite, reſponderi etiam deinde poſſet,
9 rectè inferri, ſaltem mediatè, ex maiore calore cordis maiorem calorem capitis, per ſe loquendo, & conſequenter maiorem audaciam. Dixi *per ſe loquendo*, quia fortè ex accidenti, ob morbum aut fluxum aliquem frigidum in capite contingere poterit, vt aliquis habens maiorem calorem in corde, non habeat tantum in capite ac alius ſanus ; qui tamen tantum in corde non habet, ideoque non ſit tam audax; nam audaciam immediatè per calorem capitis maximè augeri non dubito, ſuppoſitâ noſtrâ doctrinâ, quòd ſcilicet appetitus ſedes non in corde, ſed in cerebro ſit; in Ariſtotelis verò, quia illum ponit in corde, rectè dicitur immediatè audaciam augeri per ſolius cordis maiorem calorem.

Quâ tandem ratione calor iuuet audaciam.

Verùm adhuc nobis declarandum eſt, cur calor efficiat homines audaciores ; habet enim id haud paruam difficultatem ex dictis : nam cùm audacia conſiſtat maximè in contemptu periculorum, quòd ſcilicet homo non apprehendat periculum, ideoque ſperet ſe ex illo victorem euaſurum, valdè difficulter explicatur, cur calor iuuet ad eam minorem æſtimationem periculi.

Duplex ratio, cur calor faciat audaciores. Prima.

Reſpondeo, dupliciter poſſe id à calore prouenire. Primo modo turbando rectum iudicium rationis, dum facit, vt pericula, quæ in ſe ſunt vehementia, non agnoſcantur vt talia, ſed potiùs iudicentur vel minora, vel omnino nulla : & ita fortè contingit in ebrioſis, qui haud dubiè non apprehendunt ita vehementer pericula ac ea ſunt in ſe ipſis.

10 Dices, ex hoc capite non magis debere per calorem augeri audaciam quàm timorem; nam caput turbatum ſicut non poteſt rectè ponderare difficultates, vbi magnæ ſunt, ita è contrario poteſt apprehendere maximam, vbi nulla eſt; ideoque indirectè eo modo non ſolùm non augebitur audacia, ſed potiùs timor. Reſpondeo abſolutè, id omnino videri certum: quod vel inde maximè confirmo; nam ſtulti ſæpè ſunt ob eamdem cauſſam in multis occaſionibus audaciſſimi, ſæpè è contrario in multis timidiſſimi; apprehendunt enim aliquando periculum, vbi nullum eſt; ſæpè vbi maximum eſt, nullum iudicant. Nihilominùs tamen calori meritò tribuitur audacia (ideò ſolùm dixi, aliquando poſſe augere timorem;) nam ex accenſione capitis per calorem faciliùs turbatur homo, ne deprehendat omnes difficultates obiecti, quàm vt illi plures attribuat; vel certè faciliùs cogitat quæ ſunt lætiora, & promouent audaciam, quàm mala, quæ cauſſant timorem: conſtat enim quotidianâ experientiâ, quò lætiores ſumus, eò nos minùs libenter de malis cogitare; quòd ſi aliqua ab alijs proponantur, ſtatim ea à nobis excludi, ac ordinariè reſponderi, *Nihil eſt, Facilè omnia componentur*; è contrario verò in triſtitiâ (ſicut in ſubobſcurâ luce omnes vmbræ apparent maiores) ita omnia mala apparere grauiora.

Secunda.

11 Secundò etiam iuuat calor ad excitandam audaciam, quia ſolet cauſſare vehementiorem affectum erga bonum illud per ea pericula obtinendum ; ille autem affectus haud dubiè etiam incitat ad aggredienda pericula: ceteris enim paribus, faciliùs ſe committet mari ob diuitias acquirendas, qui eas plus amat, quàm qui minùs; & qui propenſior eſt ob recreationem ad lubricandum in glacie, faciliùs id tentabit etiam cum aliquo periculo, quàm qui lubricationem valdè parum curat; calore autem excitari affectus in talia bona certum eſt, quia quò homo plures habet ſpiritus vitales & animales, eò excitatior eſt & magis appetens bonorum.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm audaces ſint alacriores in principio quàm in fine.

HÆc eſt vltima circa audaciam difficultas: cui reſpondet D. Thomas artic. 4. ſæpè contingere, vt ante pericula homo non fuerit præmeditatus ſufficienter eorum grauitatem; ideoque non ita timuerit quàm poſteà timet, dum ea experitur, & agnoſcit maiora, quàm ſibi ea propoſuerat : vnde concludit, audaces eſſe in initio promptiores; fortes verò, quia ex ratione diriguntur, eſſe è contrario audaciores ſeu fortiores in ipſis periculis quàm in initio.

Audaces aliquando in fine ſunt audaciores.

12 Ego putarem, in hoc puncto vtendum eſſe magnâ diſtinctione ; etenim manifeſtâ etiam quotidianâ experientiâ deprehendimus, ſæpè è contrario audaces reddi promptiores in fine ſeu medio quàm in initio : videmus enim eos, qui cum aliquâ audaciâ ſe credunt mari, plus in initio timere quàm poſteà, imò ipſâ conſuetudine planè tolli omnem omnino timorem, & audaciſſimè etiam turbato & inquieto mari conſcendere nauem. Idem videmus in pueris, dum ſupra glaciem periculosè ſatis & audacter currunt, ſaltant, &c. initio enim paulatim & cum timore aliquo admixto audaciæ tentant, poſteà verò nihil ampliùs curant; idem de funambulis, de his item qui altiſſima tecta reficiunt, & in perpetuis periculis verſantur : longâ enim iam conſuetudine depoſuerunt ſatis timorem, etiamſi negari nequeat, ſemper illos audaces eſſe, quandocumque iterùm ſe huiuſmodi periculis exponunt; è contrario etiam experimur multos in pace leones, in bello ceruos; ſic ergo hanc difficultatem decido.

aliquando in initio.

PRIMA CONCLVSIO: Quandocumque in ipſis periculis homini proponitur difficilior victoria quàm anteà crediderat, per ſe loquendo, ſemper redditur minùs promptus quàm fuerat in initio; & hoc ſolùm puto D. Thomam intendiſſe. Ratio eſt manifeſta; nam tunc ſpes euadendi minuitur : diximus autem audaciam foueri ſpe; in hoc enim condiſtinximus ſuprà

audaces à deſperatis, quòd hi pericula aggrediuntur, quia non curant mortem vel vitam; illi verò eadem aggrediuntur, quia ſperant ſe victores euaſuros, non aggreſſuri alioquin: ergo ea
13 omnia, quæ ſpem vel omnino vel ex parte tollunt, tollunt etiam audaciam proportionaliter; ergo ea experientia, quæ in periculis facit apparere difficiliorem victoriam, facit, vt audax ſit minùs promptus: hoc autem ſæpè contingere nemo dubitabit.

Cur ſint aliquando in fine audaciores.

SECVNDA CONCLVSIO: Quando è contrario in ipſis periculis homo experitur ſe victorem euadere, augetur communiter audacia & promptitudo, & quidem ſæpè etiam id verum eſt, licet periculi appareant maiora quàm anteà: & hæc eſt ratio, cur in exemplis paulò antè allatis multi ipſa conſuetudine reddantur audaciores & minùs timidi, quia ſcilicet experiuntur ſe feliciter euaſiſſe. Dixi *ſæpe, licet appareant pericula maiora*; nam ſæpè contingit, vt licet maius appareat periculum, homo tamen experiatur in ſe etiam tunc maiores vires ad illud vincendum, & ex hoc capite magis ſperat victoriam; ergo eſt promptior.

Sæpè tamen occurrentibus nouis periculis homo planè actionem cœptam faſtidit.

Nihilominùs TERTIA CONCLVSIO ſit: Sæpè ſolet eſſe tanta periculi noui magnitudo, quæ cognoſcitur, dum quis illud aggreditur, & tantæ moleſtiæ in victoriâ, vt, licet homo ſperet ſe euaſurum, nihilominùs tamen incredibiliter retardetur, & faſtidiat iam eam actionem, imò ſæpè efficaciter proponat, illam ampliùs non aggredi. Hæc etiam concluſio videtur ipſâ experientiâ ſatis certa: & ratio inſinuata eam ſuf-
14 ficienter probat; non enim ſpes ſola victoriæ ſufficit, vt homo alacriter pergat: quando enim præſentia mala ſunt vehementia, potentiora ſunt ſæpè ad deterrendum, quàm bonum ſperatum ad eliciendum. Per has tres concluſiones declaratur ſufficienter quæſtio propoſita; nam in particulari explicare, qui ſint caſus, vbi augeatur, vbi minuatur audacia, non ſpectat ad nos; & eſt planè impoſſibile; quia pendet ex circumſtantijs tenenibus ſe non ſolùm ex parte bonorum & periculorum, ſed etiam ex parte perſonæ: quædam enim perſonæ ex naturâ ſuâ ſunt obſtinatiores, & illæ faciliùs redduntur promptiores etiam in conſpectu illorum periculorum quàm aliæ, quæ faciliùs mutant propoſita in meliùs: aliquæ item ſunt honoris valdè appetentes, & hæ, vt gloriari eò melius poſſint ſe maiora ſuperaſſe, promptiores facilè redduntur in periculis. Denique dum apparet maius periculum, poteſt apparere & maius bonum optatum, & inde augeri audacia; poſſunt ergo eſſe variæ circumſtantiæ, quæ totam eam rem varient.

Cur non poſſit explicari in particulari vbi augeatur, vbi minuatur audacia.

Eadem ferè ratio de fortibus ac audacibus.

Hoc ſolùm aduerto, ferè eodem modo de fortibus diſcurrendum; nam licet D. Thomas vniuerſaliter loquendo dicat, eos, quia priùs per rationem pericula perpenderunt, fortiores eſſe in periculis quàm anteà, tamen, vniuerſaliter loquendo, non videtur id omnino certum; nam quantumuis homo prudens anteà per rationem ponderauerit pericula, quia tamen homo eſt, &
15 finitam vim cognoſcitiuam habet, ſæpiſſimè euenire poteſt & ſolet, vt non potuerit præuidere omnia, vel eorum grauitatem; nam ex circumſtantijs, quæ inuincibiliter ignoratæ ſunt, accreſcit periculum: ſic in bello poteſt prudentiſſimus Capitaneus, omnibus conſideratis, fortiter & cum ſpe victoriæ ſignum dare pugnæ; quòd ſi repentè ventus inſurgat, qui in ipſius militumque oculos pulueres denſiſſimos immittat (quod præuideri ab eo non potuit) haud dubiè minùs promptus ad pugnam erit quàm in initio, & quidem iuxta regulas prudentiæ; quia iam videt ferè certam eſſe hoſti victoriam, cladem ſibi. Quod de puluere dico, dici poteſt de alijs multis circumſtantijs; vtpote quòd fuerit coniuratio inteſtina ita ſecreta, quam præuidere prudenter non potuit; quæque in ipſâ pugnâ ſe prodit primò, quòd fuerint occultiſſimæ hoſtium inſidiæ, &c. Quod exempli causâ de Capitaneo dico, dico de alijs rebus, vbi fortitudo habere poteſt locum. Vnde concludo, Etiamſi ea regatur ratione, non ideò vniuerſaliter hominem fortem eſſe in periculis promptiorem. Vnde ferè de fortibus diſcurri debet ſicut de audacibus, niſi quod faciliùs audaces fallantur; vnde differentia non eſt in ſubſtantiâ vt ſic dicam, ſed in numero; in eo ſcilicet quòd frequentiùs audax deficiat in periculis quàm fortis.

SECTIO QVARTA.

De irâ.

In quo conſiſtat ira.

IRA eſt præcipua inter iraſcibiles paſſiones, à quâ denominantur ceteræ; conſiſtit autem in indignatione quadam ob illatum ſibi malum, 16
additque voluntatem inferendi nocumentum aliquod, quo quaſi ex æquo propulſetur aut compenſetur illatum malum. Vnde docet Diuus Thomas, includi in eâ ſpem vindictæ, ratione cuius afferre ſolet delectationem aliquam; licet ſimul afferat dolorem ſeu triſtitiam ob illatum malum. Ponitur autem à D. Thomâ inter paſſiones iraſcibiles ob arduitatem, quam requirit ex parte damni illati; quia ſi ſit res leuiſſima aut à perſonâ leui, à quâ facilè poſſum vindictam ſumere, pro nihilo reputatur, ideòque nec inde ira conſurgit. Hæc fuſiùs D. Thomas quæſt. 46. art. 1. 2. & 3.

Sententia D. Thomæ.

SVBSECTIO PRIMA.

Quæ ſint in hac doctrinâ difficilia.

Duo difficultates contra doctrinam D. Thomæ.

ILLVD primum mihi difficile videtur, quòd D. Thomas dicat, iram requirere aliquam magnitudinem tum ex parte mali, tum ex parte perſonæ illud inferentis; cùm conſtet manifeſtâ & ordinariâ experientiâ, homines cholericos iraſci ob res alioqui leuiſſimas, & grauiùs etiam contra perſonas inferiores & exigui momenti; v. g. contra famulos, mancipia, &c. Non rectè ergo ea arduitas explicata eſt. Quia verò poſſet fieri hîc quæſtio de nomine, & diceret quis, eam choleram non debere vocari iram; addo in primis, id planè in quæſtione de nomine non poſſe defendi; quia omnes omnino homines vocant tales motus iram; ſed hoc omiſſo, ſaltem 17
tales motus eſt aliquis ſpecialis affectus voluntatis, ſeu paſſio, qui non pertinet ad vllum ex enumeratis ſuprà tam in concupiſcibili quàm in iraſcibili; ergo vel diminutè diuiſit D. Tho-

mas affectus ſeu paſſiones; vel certè hic debet ad iram propriè ſpectare.

Secundò difficile videtur quod ait, iram ſolùm eſſe ob malum iniuſtè illatum; cùm etiam eadem experientiâ conſtet hominem iraſci & contra bruta, & contra res inanimatas, quæ non poſſunt iniuriam propriam inferre. Quòd ſi nolit tunc illum motum appellare iram, deberet ſaltem declarari, quæ eſſet paſſio, ad quam eiuſmodi actus pertinent, vt in præcedenti argumentò dixi.

Inſtantia contra eamdem.

Vrgeo hoc idem; nam bruta propriè iraſcuntur, & non propter talem paruipenſionem. Reſpondere videtur huic obiectioni D. Thomas quæſt 47. art. 2. ad 1. animalia, licet non appetant honorem, appetere tamen quamdam excellentiam, ideoque iraſci contra ea quæ illi derogant. Hæc tamen ſolutio non ſatisfacit. Primò, quia non declaratur, nec facilè declarari poteſt, quæ ſit illa excellentia, quam brutum appetit. Canis v. g. dum iraſcitur alteri cani, cum quo de oſſe certat, ſanè tunc non aliam curat excellentiam quàm famem pellere; item, quando iraſcitur homini ignoto ſe vexanti, & in alijs multis exemplis oſtendi poſſet, nullum eſſe tunc excellentiæ appetitum. Secundò, non ſatisfacit ea

D. Thomæ ſolutio non ſatisfacit.

18 ſolutio, quia, eſto brutum amet eam excellentiam, certè etiam iraſcitur, quando iuſtiſſimè homo contra illam facit: nam & canis iraſcitur homini ignoto domum ipſius iuſtiſſimè intranti, etiam præſente domino; & quis dicet, canem aliáve bruta poſſe diſcernere, quando iure, quando verò iniuſtè ab alijs læduntur? Denique, quia non eſt alia paſſio, ad quam propriè tales motus ſpectent; ſiue ea indignatio ſit ob iuſtam ſiue ob iniuſtam læſionem. Idem etiam dico in hominibus, qui licet videant ſe iuſtè accuſari aut puniri, nihilominùs iraſci ſolent; ſicut iraſcitur canis, & inſurgit in eum qui iuſtè illum percutit: & non dubium, quin damnati in inferno vehementiſſimum iræ motum in Deum habeant, cùm tamen euidenter cognoſcant, ſibi nullam eſſe factam iniuriam.

Pro irâ non requiritur ſpes vindictæ.

Tertiò, difficile videtur, quòd ponat, tanquam neceſſariam ad iram, ſpem vindictæ; etenim licet animus ſeu deſiderium ſe vindicandi neceſſarium ſit, non tamen eſt neceſſaria ſpes: nam etiam, quando certiſſima eſt vindicta, vt cùm homo actu percutit famulum, locum habet ira, & tamen tunc non eſt ſpes de eâ ſatisfactione; nam ſpes (vt ſuprà oſtenſum eſt) ſemper verſatur circa euentum quodammodò dubium,
19 ita vt, quando certus eſt quis de euentu, iam non ſperet, multò ergo minùs ſperabit, quando actu ipſum effectum obtinet; vbi locum non habet nec quidem ſimplex deſiderium, ideò ſuprà dixi ſub diſiunctione, vel cum animo vindictæ, vel cum deſiderio: animus autem ſeu volitio haud dubiè tunc poteſt exiſtere, quando actu efficit quod vult. Fateor, ſæpè, quando vindicta conſideratur vt aliquantulùm abſens, aut è magnâ perſonâ ſumenda, locum habere ſpem de illâ, quia tunc ob multa, quæ interim occurrere poſſunt, poſſet ea impediri; ideò datur tunc incertitudo ſufficiens ad ſpem; id tamen vniuerſaliter verum non eſſe conſtat ex dictis.

Quartò, crediderim non eſſe etiam neceſſariam ad iram poteſtatem ſe vindicandi; nam, vt paulò antè dixi, damnati in inferno ardent irâ in Deum, & tamen nullam vindictam ab eo ſumere poſſunt, neque ſpem vllam habent; non ergo eſt neceſſarius animus vindictæ omnino efficax; hic enim ſupponit poteſtatem ſimpliciter vindictæ; ſufficit animus efficax, quantum eſt ex parte voluntatis; hoc eſt, quòd ſi poſſet, certò ſibi ſatisfaceret.

Ex his omnibus colligo, iram in ſuâ latitudine debere magis vniuerſaliter definiri, quàm ſit definita à D. Thomâ; poſſet ergo ſic, *Ira eſt motus indignationis in rem lædentem, cum animo ſumendi ſatisfactionem prout poſſit:* ſub hac enim vniuerſalitate includit ira tam perſonas rationales quàm bruta, item indignationem etiam in inanimata; vt cùm quis in calamum, in chartam, in vitrum, &c. iraſcitur; ea enim omnia apprehenduntur vt aliquid lædens; & dum vel homo ea à ſe proijcit, vel lacerat, vel frangit, putat ſibi quodammodò ſatisfactum, quia & illa apprehendit vt rei lædentis mala.

Vera definitio iræ.

Obijcies: Tota hæc definitio reperiri poteſt 20
in Iudice v. g. qui ſine vllo affectu aut paſſione iræ dolet commiſſum eſſe delictum aliquod, & cogitat illud punire. Ne verò dicas, tunc non fuiſſe ipſum Iudicem læſum, pono exemplum in Deo, in quo ira non eſt; & tamen poteſt diſplicere in peccato, vt eſt offenſa ipſius, illudque velle punire. Reſpondeo, me in definitione ex propoſito non poſuiſſe diſplicentiam in malo, ſed *indignationem* ſeu *dolorem*; vnde fit vt in primis à Deo excludatur ira; quia licet illi diſpliceat peccatum, nullam tamen habet indignationem aut dolorem. Hinc etiam reſpondetur ad inſtantiam de Iudice: ſi enim in eo ſit ſola diſplicentia in peccato ſine indignatione aut dolore, tunc admitto, non futuram in eo vllam iram; at tunc non habebit id quod ego in definitione poſui; ſi verò indignetur & doleat, nego, tunc illum non habiturum ex hoc capite iram. Dico *ex hoc capite*; nam quo pacto ira poſſit erga alienum malum excitari, dicam inferiùs, vbi in affirmantem partem conſentiam.

Ea non conuenit Iudici: multò minùs Deo.

Iam hîc deberet pro adæquatâ ſolutione propoſitæ difficultatis declarari, quid ſit illa indignatio in irâ incluſa; & quid addat ſupra ſimplex odium ſeu diſplicentiam in eâ re: at de hoc commodiùs ſequenti difficultate.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm ira componatur ex triſtitiâ & animo vindictæ, poſſitq́; eſſe de malo alieno.

Proponitur difficultas.

QVærimus, vtrùm ira componatur ex dolore, triſtitiâ & ex animo vindictæ, tamquam ex partibus eſſentialibus; an verò hi duo 21
affectus ſolùm ſint cauſſæ inferentes alium tertium à ſe diſtinctum, qui ſolus propriè ſit ira. Si enim dicamus primum, ſequetur, iram non tam eſſe affectum diſtinctum ab alijs quàm aggregatum ex illis; ſi verò dicamus ſecundum, ſcilicet, eſſe diſtinctum valdè, erit difficile explicare in quo ille formaliter cõſiſtat, maximè quia paulò antè poſuimus indignationem vt partem iræ; difficulter autem explicatur, quid propriè ſit ea indignatio. D.Thomas eâ quæſt.46. art. 1. ad 3. & art. 5. ad 3. ſupponit, iram componi

ex

ex triſtitiâ & deſiderio, non tamquam ex parti-
bus, ſed tamquam ex cauſſis, quia paſſiones con-
cupiſcibilis ſunt cauſſa paſſionum iraſcibilis;
non explicat autem vllo in loco, qualis ſit ille
ſpecialis actus iræ ſecutus ex duobus prioribus,
Doctrina D. Thomæ. & ab illis adæquatè diſtinctus. Vbi, antequam
vlteriùs pergam, obſeruo, cùm deſiderium vin-
dictæ, de quâ ibi loquitur D. Thomas, & triſti-
tiam ob illatum illud malum dicat D. Thomas
eſſe per modum cauſſarum iræ, ideóque eos eſſe
paſſiones concupiſcibilis, vix poſſe explicari,
quomodo vera ſit altera eiuſdem D. Thomæ
doctrina, quòd ſcilicet paſſiones iraſcibilis dif-
ferant à concupiſcibilibus per ſolam arduitatem
obiecti; iam enim hîc ponitur ira, quæ eſt iraſci-
bilis, erga idem omnino obiectum, erga quod
22 ponitur dolor & deſiderium, quæ ſunt eius iræ
cauſſæ, & pertinent ad paſſiones concupiſcibilis;
ergo cùm omnes hæ paſſiones verſentur hîc &
nunc circa idem omnino obiectum, neceſſum
eſt, vt ſi vna habeat obiectum arduum, altera
etiam illud habeat, quia idem, & in eiſdem, vt
dixi, circumſtantijs non poteſt ſimul & ſemel
eſſe arduum, & non eſſe arduum; vnde magis
confirmor in doctrinâ, quam initio ageos de paſ-
ſionibus tradidi, ſcilicet, eam arduitatem planè
eſſe ad propoſitam differentiam impertinen-
tem. iam ad dubitationem præſentem redeamus.

Ira componitur intrinſecè ex dolore & deſiderio vindictæ. In quâ dico, probabilius videri, iram com-
poni intrinſecè ex dolore & deſiderio vindictæ,
ſiue illi duo ſint actus realiter diſtincti, ſiue vnus
realiter æquiualens duobus; ita vt, præter dolo-
rem & affectum vindictæ, non concipiamus
alium ſpecie diuerſum affectum, qui ſit ira. Fun-
damentum huius doctrinæ eſt, quia, poſitis illis
duobus affectibus, aut vno duobus illis æqui-
ualente, ſufficientiſſimè intelligitur conceptus
iræ prout diſtinctæ à ceteris alijs affectibus: ſal-
uantur item omnia, quæ nos in nobis experimur
in affectu iræ. Deinde non eſt explicabile, in
quo poſſit tertius ille alius actus conſiſtere; ergo
non eſt quærendus. Conſequentia eſt bona. An-
tecedens patet quoad ſecundam partem, quia
omnis affectus voluntatis eſt per modum fugæ
aut acceſſus, vel per modum receſſus, ergo & ira
debet eſſe talis, nec eſt alius modus, quo poſſit
23 voluntas in obiectum tendere; ſi autem ad vnum
ex his duobus debet reduci, certè vel debet eſſe
dolor, vel gaudium, vel amor, vel deſiderium; è
contrario in receſſu vel debet eſſe odium, vel
diſplicentia, vel triſtitia, vel fuga per deſiderium,
ne eueniat: neque video quî aliter explicari poſ-
ſint affectus voluntatis; nam & timorem, & ſpem
& deſperationem ex præcedentibus componi,
adiunctâ probabilitate futuritionis boni aut ma-
li, ſuprà probatum eſt fusè à nobis; ergo ira de-
bet eſſe vel vnus ex illis affectibus, vel certè
componi ex illis; vnus ſolus eſſe non poteſt, quia
reſpicit bonum & malum, vt ſtatim dicemus,
ergo debet eſſe duplex, vel formaliter vel ſaltem
æquiualenter.

Oſtenditur, iram per affectum doloris & deſiderij ſufficienter explicari. Quòd verò per illos duos ſufficienter decla-
retur diuerſitas iræ ab alijs, & ſimul ea, quam in
nobis experimur; quod ad primam partem ante-
cedentis ſuprà poſiti ſpectat; faciliùs adhuc ſua-
detur; quia licet illi duo actus ſeorſim ſumpti
pertineant ad alios affectus ſeu paſſiones, ea ta-
men combinatio duorum ſimul nullum alium
affectum conſtituit quàm iram. Deinde, per diſ-
plicentiam & dolorem rectè explicatur quid ſit
ea indignatio, quam in nobis experimur; per de-
ſiderium autem ſeu volitionem vindictæ vltimò
completur ira; & ex hoc capite oriuntur actus illi
externi puniendi, impatientiæ, &c. quos videmus
in iratis. Et hæc de primâ difficultate.

Secunda ſuprà poſita eſt, vtrùm ira poſſit eſſe
de malo alieno: cui reſpondet D. Thomas q. 47. 24
art. 1. iram eſſe appetitum nocendi alteri ſub
ratione iuſtæ vindictæ; vnde infert, non eſſe lo-
cum iræ, niſi vbi ſit iniuria; iniuria autem non
pertinet ad aliquem, niſi aliquo modo ipſum
tangat; ergo ira non eſt niſi de proprio malo.
Quòd ſi obijcias ei, nos ſæpè iraſci ob mala alijs
illata; reſpondet, ideò id fieri, quòd illos, quibus
nocetur, apprehendimus tamquam aliquid no-
ſtri vel per affinitatem, vel per amicitiam, vel per
communionem naturæ, aut religionis aut pa-
triæ, &c.

Putarem tamen, ſicut datur amor amicitiæ er-
ga alterum, per quem non conſidero, illum alte-
rum eſſe vllo modo aliquid mei, alioquin iam
amor ille eſſet concupiſcentiæ; ita eodem modo
poſſe me dolere de iniuriâ alterius ex affectu
ſolius charitatis erga illum; & haud dubiè talis
eſt dolor de peccatis à nobis commiſſis, ſi pro-
cedat ex charitate; poſſumus deinde optare ſa-
tisfactionem aliquam ipſi Deo iniuriato, quòd
deſiderium non ſit ex affectu concupiſcentiæ er-
ga nos, ſed puræ charitatis. In his duobus ſup-
poſitis nec D. Thomas nec vllus alius dubitat;
inde autem infero, Ergo poteſt eſſe ira ob iniu- *Poteſt eſſe ira ob iniuriam illatam alteri.*
riam illatam alteri, etiamſi nullo modo eum
conſiderem vt aliquid mei. Patet conſequentia,
quia dolor de eâ iniuriâ, & animus iniuriato ſa-
tisfaciendi, puniendo offendentem, eſt forma-
liſſima ira; &, vt dixi, duo hi actus ad charita-
tem quà talem ſpectant, ergo & ira: eiuſmodi *Exemplis declaratur.*
autem fuiſſe eam iram iudico, quam in Phinees
filio Eleazari ita deprædicat Scriptura; qui dum 25
exarſit in Iſraëlitam ingredientem ad alienige-
nam, certè non videtur habuiſſe aliud motiuum
quàm Dei offenſam quà talem grauiſſimam
vindicare: & idem de irâ, quâ Machab. 1. cap. 2.
Mathathias accenſus eſt in Iudæum ſacrifican-
tem idolis. Denique, iuxta dicta de affectibus
duobus, qui iram componunt, non video, quid
poſſit eſſe, cur ea ex affectu puræ amicitiæ oriri
non poſſit.

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm ira habeat contrarium, & ſit cum ratione.

CIRCA primum, negat D. Thomas q. 46.
art. 1. ad 2. eò quòd ipſa oriatur ex con-
trarijs paſſionibus. Verùm in primis hæc ratio *D. Thomas non benè probat iram non habere contrarium.*
non eſt ſufficiens; nam ſi vnus alius affectus
componeretur, etiam ex paſſionibus contrarijs
illis duabus, quibus ira conſtat, iam eo ipſo eſſet
iræ contrarius. Ratio à priori eſt, quia ſicut vni
paſſioni poteſt alia eſſe contraria; ita duabus
poſſunt duæ aliæ eſſe contrariæ, ſiue hæ duæ in-
ter ſe ſint etiam contrariæ, ſiue non. Secundò
addo, cùm duæ illæ paſſiones iræ conueniant in
vnam, & ſimul exiſtant, non poſſunt eſſe pro-

priè inter ſe contrariæ; nam contraria non poſſunt exiſtere ſimul; ergo hîc & nunc, quia circa diuerſa obiecta feruntur, non habent contrarietatem, ſed componunt vnum quid ex duabus
26 partibus ſibi optimè amicis. Ideò cenſeo, manſuetudinem poſſe dici contrariam iræ; quia eſt tolerantia iniuriæ æquo animo, & ſine affectu vllo ſe vindicandi. & ita D. Thomas docet infrà quæſt. 60. art. 4. fine corporis; vtrùm autem, quia non dicit aliquam commotionem corporalem ſicut ceteræ ferè paſſiones, annumeranda ſit inter proprias paſſiones, an non, quæſtio eſt de ſolo nomine, & parui momenti.

An ira ſit cum ratione.

Circa ſecundam difficultatem, vtrùm ſcilicet ira ſit cum ratione, reſponderi ſolet, omnino requirere aliquem rationis vſum, quatenus includit appetitum iuſtæ vindictæ; ad quam oportet comparare malum receptum cum quantitate pœnæ. Quòd ſi obijcias, bruta habere iram ſine vllo tamen rationis vſu, reſponderi poterit ex D. Thomâ art. 4. ad 2. bruta habere ex ratione diuinâ ſibi inditum naturalem inſtinctum, per quem habent motus ſimiles motibus rationis.

Rationis acceptio varia.

Ego puto, ſi rationis nomine intelligatur quæcumque cognitio, etiam ſenſus, ſine dubio eam requiri ad iram; ſi enim non cognoſcatur illatum malum, non poteſt eſſe dolor de illo, nec vindictæ appetitus. Si verò per rationem intelligatur cognitio aliqua propria hominis, eo ſenſu, quo ſolus homo dici ſolet animal rationis capax, in eo ſenſu cenſeo è contrario nullo modo eam requiri ad iram; nam bruta, quæ omnino ſunt rationis incapacia, iram propriè habent:

Gratis hic diceretur, bruta inſtinctus quoſdam diuinitus ſibi inditos habere.

quod enim dicitur ex D. Thomâ, ab inſtinctu diuinitus eis indito ea habere ſimiles motus, non poteſt ad præſentem difficultatem applicari; vel enim ea propoſitio ſignificat, bruta verè habere cognitionem rationis, ex diuinâ tamen ratione eis communicatam; & hoc euidenter eſt
27 falſum; quia illa nec naturâ ſuâ, nec ſupernaturaliter, ſeu per cognitionem per ſe infuſam diſcurrunt; vel ſignificat, bruta ſine cognitione ſufficienti habere tamen verum appetitum vindictæ, perinde ac ſi illam cognouiſſent: & hoc etiam ſuſtineri non poteſt, quia tunc illorum appetitus ferretur in incognitum; quod omni appetitui in genere repugnat; *nihil enim volitum, quin præcognitum:* vel denique ſignificatur per ea verba, bruta nec re ipsâ cognoſcere, nec etiam appetere vindictam, nec habere dolorem verum de illato malo, ſed in actione externâ ſe vindicare, perinde ac ſi voluiſſent ſe vindicare: ſicut lapis ſine cognitione vllâ aut volitione tendit ad ſuum centrum, quando eſt expeditus, perinde ac ſi id voluntariè appetiiſſet. In hoc autem ſenſu in primis non ſaluatur verè ira in brutis, aut in appetitu humano, quà dirigitur cognitione materiali, cùm tamen in eo maximè locum habeat ira. Porrò non ſaluari inde patet, quia ira non conſiſtit in actione eâ mortuâ exteriori, ſed in dolore & appetitu ipſo interiori & vitali vindictæ; ergo ſi hos actus non habent bruta, non eſt poſſibile vt habeant propriam iram magis quàm lapis, qui dum percutitur aliquando reſilit in percutientem. Secundò, ille ſenſus eſt manifeſtè falſus, quia certiſſimum eſt, canem dolere & indignari, quando ab alio mordetur, item appetere voluntariè remordere inuadentem; ergo non po-

Et per eos iram in brutis non ſaluatur.

teſt dici ſolùm mortuo modo, & inſtar lapidis ad centrum deſcendentis prodire in eas actiones, 28
alioquin eodem modo negare poſſemus brutis omnem actum appetitus, & etiam cognitionis, ſi diceremus ea exteriùs ea inſtinctu diuino paulò antè explicato perinde ſe gerere ac ſi cognoſcerent & appeterent, interim tamen re ipsâ verè nec cognoſcere nec appetere; quod falſiſſimum eſt: ergo concedendi ſunt tales actus brutis; atqui illi verè conſtituunt iram, ergo hæc non petit rationem eo ſenſu acceptam pro cognitione morali.

Quomodo bruta appetant vindictam.

Reſtat nunc oſtendere, quomodo bruta appetant ſine vllo diſcurſu eam vindictam; diximus enim ad iram neceſſarium eſſe aliquem vindictæ appetitum. Reſpondeo facilè, eo ipſo quòd canis mordetur ab alio, vel percutitur ab homine, apprehendere alterum canem & hominem vt malum & contrarium ſibi, ideoque inſurgere, vt in inimicum ſibi, in illum; ſicut vrſus ſine vllâ præuiâ læſione inſurgit in hominem, quem apprehendit vt inimicum ſibi, & canis in cattum: & in alijs animantibus ſibi inuicem infeſtis idem cernitur ſine vllâ ibi diſcurſus aut rationis apparentiâ, præcisè ex eo, quòd proponantur inuicem vt inimici. Nec poteſt ibi dici, id fieri à brutis ex appetitu famis; ſicut lupus aggreditur ouem; nam in exemplis à me poſitis, poſtquam canis occidit cattum, vel vrſus hominem, non eum comedit, nec eo affectu id facit, ſed ob inimicitiam. Dices, Ergo tunc non erit affectus 29
proprius vindictæ, ſed ſolùm materialiter; ad iram autem requiritur expreſſus vindictæ affectus, ergo non ſolues iram propriam in brutis. Reſpondeo, eum appetitum nocendi alteri, eò quòd ſibi nocuerit, eo ipſo formaliſſimè eſſe affectum vindictæ; neque neceſſariam eſſe aliam comparationem inter quantitatem mali accepti & pœnæ infligendæ.

SVBSECTIO QVARTA.

De connaturalitate & grauitate iræ.

Mens D. Thomæ.

PRIMÒ in præſenti quærimus, vtrùm ira ſit magis naturalis homini quàm concupiſcentia. Reſpondet D. Thomas art. 5. diſtinguendo: Si enim, inquit, loquamur de cauſſis ex parte obiecti, magis naturalis eſt concupiſcentia; quia cibi & res venereæ, quæ per concupiſcentiam appetuntur, ſunt magis connaturales homini quàm vindicta: ſi item conſideretur homo in quantum animal, ſic etiam magis connaturalem eſſe concupiſcentiam, quia magis ex naturâ ſuâ homo propendet in conſeruationem vitæ; ſi verò conſideretur homo vt eſt rationalis, magis eſt ei connaturalis ira, quia hæc petit rationem, concupiſcentia verò non: pro quo citat Philoſophum lib. 4. Ethic. cap. 2. vbi ait, humanius eſſe punire, quod pertinet ad iram, quàm manſuetum eſſe: vnuſquiſque enim inſurgit naturaliter contra nociua & contraria: ſi denique conſideretur complexio propria hominis, ait naturaliorem eſſe iram, quia in homine prædominatur complexio cholerica, ex quâ ira prouenit.

Auctoris.

Rem hanc crediderim poſſe vniuerſaliter decidi vno verbo, ſi dicamus, concupiſcentiam 30
ſimpliciter & abſolutè eſſe magis connaturalem quàm

quàm iram : quod probo efficaciter, & quidem ex eodem D. Thomâ, quia (vt ſuprà vidimus) hac quæſt. art. 1. ad 3. & art. 3. ad 3. docet, iram habere ſemper cauſſas pertinentes ad concupiſcentiam. Quæ doctrina in ſe eſt veriſſima; non enim homo vmquam iraſcitur, niſi quia illud quod amat ei aufertur, aut quod odit ei infligitur : quæ enim penitus nec amo, nec odio habeo, non curo, ſiue ponantur ſiue non, vt ex ſe conſtat; inde argumentor, Ergo numquam excitatur actus iræ, niſi ſimul ſit actus concupiſcentiæ, vel præceſſerit; ergo non poteſt eſſe magis naturalis ira, ſed potiùs minùs, quia concupiſcentia ſemper debet eſſe priùs ſaltem ratione; ſæpè autem hæc eſt ſine irâ, ergo.

Ratio, quâ probat D. Thomas iram eſſe magis connaturalem homini quàm concupiſcentiam, vix ſuſtinetur.

Quod dicit D. Thomas, ideò iram eſſe magis connaturalem homini quà rationalis eſt, quia ira petit iudicium rationis, concupiſcentia verò illud non petit; hoc, inquam, habet difficultatem, iuxta paulò antè dicta; nam oſtendimus, iram ex conceptu ſuo tam benè reperiri in brutis carentibus ratione, quàm in illis reperiatur concupiſcentia. Præterea ſi non recurratur ad rationem à nobis datam, vix videtur poſſe defendi quod dicit de cauſſis concupiſcentiæ & iræ ex parte obiecti, ſcilicet, ideò iram eſſe minùs naturalem, quia magis ſunt connaturalia obiecta concupiſcentiæ, v. g. cibi & venerea, quàm obiecta iræ: hæc, inquam, ratio vix habet locum;
31 nam illa eadem obiecta, ſi auferantur violenter, ſunt cauſſæ iræ; ergo ex parte obiecti non poteſt vna paſſio magis eſſe connaturalis alterâ, cùm vnum idemque obiectum ſit cauſſa vtriuſque: & idem dico de alterâ conſideratione hominis quatenus eſt animal; quo ſenſu, quia magis propendet in conſeruationem vitæ, dicit D. Thomas, ei eſſe connaturaliorem concupiſcentiam: facilè enim eo modo, quo paulò antè vrgeo, eadem conſeruatio vitæ eſt motiuum iræ contra illos, qui ei vitæ nocere volunt; ſemper ergo in omnibus his recurrendum eſt ad rationem à nobis datam, quòd ſcilicet ſemper debeat aliquis amor, qui ad concupiſcentiam pertinet, præcedere affectum iræ, vnde infertur, vniuerſaliter eſſe magis connaturalem affectum concupiſcentiæ quàm iræ; nam *propter quod vnumquodque tale, & illud magis.*

Si ſint diuerſa obiecta, aliqui magis propendent ad iram quàm concupiſcentiam.

Per hoc tamen non nego, ſi de diuerſis obiectis loquamur, aliquos homines eſſe magis propenſos ad motus iræ quàm ad concupiſcentiam aliorum obiectorum; v. g. multos eſſe, qui venerea & cibos vix appetunt, tamen ſi in honore vel in alijs rebus tangantur, vehementer proni ſunt ad iram; comparando ergo affectum illum concupiſcentiæ ad ea diuerſa bona, illis hominibus minùs eſt connaturalis quàm ira: at in illo eodem affectu iræ eſt affectus alius concupiſcentiæ, qui neceſſariò debet eſſe tam naturalis minimùm quàm ipſa ira; ille autem eſt amor erga
32 proprium honorem, aut erga rem illam, quam non patitur quis vllo modo tangi vel violari; vnde ſemper concluſio à nobis ſuprà poſita, quòd abſolutè concupiſcentia ſit connaturalior, veriſſima eſt.

Secunda in præſenti quæſtio eſt, vtrùm ira ſit grauior quàm odium. Reſpondet optimè Diuus Thomas non eſſe grauiorem, ſed leuiorem; quia ira non oritur ex diſplicentiâ in perſonâ, ſed ex diſplicentiâ in actione aliquâ ipſius perſonæ; vnde fit, vt per iram non optemus malum, quà malum eſt alterius, ſed quà eſt punitiuum commiſſæ culpæ, & repulſiuum illati mali; at per odium optatur malum alterius, quà malum eſt illius.

SVBSECTIO QVINTA.

Difficultas contra dicta: vbi, quì differat ira ab odio.

OBIICI poteſt, & quidem grauiter; ſi loquamur de motiuo quaſi vltimo, etiam ille, qui alteri ex odio optat malum, non illud optat, quà malum alterius perſonæ eſt, ſed quà eſt bonum ſibi ipſi; apprehendit enim tunc ille, qui odio habet, tamquam bonum proprium quidquid eſt malum inimici ſeu perſonæ odio habitæ. Eodem planè modo iratus vult malum alteri, quatenus illud iudicat ſibi eſſe bonum; ergo nulla eſt quoad hoc inter iram & odium diuerſitas. Secunda etiam difficultas & grauis contra dicta eſt; nam odium in alium non poteſt eſſe vmquam niſi propter factum aliquod, vel quia me læſit in honore aut diuitijs, vel quia

An ratione motiui ira ab odio differat.

mihi contrarius; nam natura rationalis non eſt 33
materia odij, ſi ſecundùm ſe conſideretur, & independenter à facto aliquo, ratione cuius mihi ſit quis contrarius : atqui hoc ipſum eſt formaliſſimè motiuum iræ; eſt enim diſplicentia in aliquo propter aliquod factum; ergo non aſſignatur ſufficiens diuerſitas inter iram & odium.

Confirmatur, Deus verè odio habet peccatorem; & tamen eius odij motiuum ſolùm eſt actio ipſa peccati contra Deum commiſſi : quòd ſi Deus eſſet capax doloris, illud odium, adiunctâ voluntate, quam de facto habet, puniendi illum hominem propter peccatum, eſſet vera ira; ergo aſſignata differentia iræ ab odio in nobis nulla eſt; vnde vlteriùs infertur, non videri benè à D. Thomâ traditum, quòd odium non habeat menſuram in optandis malis perſonæ odio habitæ, ſic verò ira: etenim in exemplo poſito de Deo apparet & ibi eſſe veriſſimum odium, & tamen Deum per illud non optare homini niſi ea mala, quæ ſunt in iuſtam vindictam ipſius peccati; ergo non eſt benè explicata differentia inter iram & odium per hoc, quod hæc iuſtam vindictam, illud verò malum ſine menſurâ proximo optet.

Pro ſolutione aduerto, hominem aliquando indignari ex facto alterius, ita vt indignatio tranſeat in diſplicentiam erga perſonam; & tunc illa ira erit odium perſonæ : ita contingit ſæpè inter homines, quando grauiſſimâ aliquâ iniuriâ afficiuntur, aut aliter læduntur; ſic ſæpè ob diffa-
mationem, ob intentatam cladem ſimileſque 34
cauſſas generatur odium in perſonam. In hoc autem caſu admitto libenter, quod in obiectione ſecundâ dicitur, ſcilicet odium & iram eſſe ob factum aliquod perſonæ; admitto etiam quod inde infertur, non diſtingui odium illud ab irâ realiter, niſi vt ſummùm ratione noſtrâ, ob dicenda ſtatim. Aliter contingit hominem indignari ob factum aliquod, ita vt diſplicentia non videatur tranſire in ipſam perſonam lædentem, ſed ſolùm in actionem illius : ſic mater iraſcitur filio,

In aliquo caſu ira & odium non differunt:

differunt tamen vt plurimùm.

filio, qui frangit illi caſu vitrum aliquod, aut rem pretioſam; aut qui aliquam aliam culpam commiſit;non enim continuò mater odit filium, licet iraſcatur illi ob actionem aliquam: & hæc eſt propriè ira condiſtincta ab odio,quæque ſolet eſſe in hominibus, quos cholericos & ad iram procliues dicimus; ſtatim enim ob minimum verbum excandeſcunt,& puniunt;non tamen inde odio proſequuntur perſonas,etiamſi ob facta aliqua indignentur. Quòd ſi vlteriùs quæras quaſi rationem à priori huius differentiæ, & vnde proueniat, quòd in vno caſu ſit odium,in altero ſola ea ira. Reſpondeo,id vnicè prouenire ex varietate cauſſæ ſeu facti prouocantis odium vel iram; conducit etiam valdè præuia diſpoſitio ipſius perſonæ; in eam enim perſonam,quam alioquin vehementer amo,non tam facilè inſurgam per motum odij quàm in alterum, quem minùs amabam, vel erga quem habebam poſitiuam auerſionem. Secundò,iuuat

Vnde fiat, quòd in aliquo caſu ſit odium, in alio ſola ira.

35 qualitas ipſius mali: ſi enim malum illud ab altero illatum apprehenditur vt graue admodum & ſtabile, ordinariè ſolet non iram vtcumque, ſed verum odium excitare; & hinc fit vt Deus peccatorem odio habeat; quia & peccatum illud mortale eſt graue Dei malum,licet extrinſecum, & prætereà ex ſe ſtabile, iuxta ea quæ de perſeuerantiâ peccati alibi diximus. Tertiò, ſi cauſſa offenſionis, quæ ab altero hîc & nunc datur,arguat illum eſſe vel fraudulentæ naturæ, vel ingratæ, & infidelis, vel quid ſimile, facillimè ex eâ cauſſâ reſultat odium & inimicitia perpetua; ſi verò è contrario ea offenſa ſit leuis,& non ex malitiâ, neque arguat graue aliquod vitium in offendente,inſurgit tantùm ira ob factum, non verò diſplicentia conſtans & odium ſtabile in eam perſonam. Neque video, quî aliter explicari poſſit meliùs ea differentia inter odium & iram.

Reſpondetur obiectionibus.

Et hinc facilè reſpondebimus obiectionibus ſuprà factis; dico enim ad primam, tam iram quàm odium ferri in malum alterius immediatè quatenus eſt malum alterius, & vltimò quatenus malum illud alterius eſt bonum ipſius irati & odio habentis; quod euidenter ratio dubitandi ibi poſita oſtendit. Nihilominùs addo, meritò dixiſſe D. Thomam, odium reſpicere malum alterius quà tale,iram verò non; quia ira præciſè intendit malum huius non ex diſplicentiâ in perſonâ,ſed,vt dixi,in facto illius,& quatenus illa punitio habet rationem boni moralis, odium autem reſpicit malum formaliter ex diſplicentiâ in perſonâ: vt verò clariùs id percipiatur, poſſumus obiectum quaſi formale & motiuum iræ triplex dicere, odij verò duplex;

Obiectum formale iræ eſt triplex, odij duplex.

36 vltimum quidem & præcipuum eſt meum bonum,quia tam punitionem illam per iram quàm malum inimici per odium amo vt bonum meum, iuxta ſæpè dicta: habent prætereà illi duo actus idem obiectum materiale,nempe malum proximi,quatenus malum eſt; at differentia in hoc conſiſtit,quod per odium reputo malum proximi quà tale immediatè eſſe meum bonum; vnde ex illo malo quà tali & ex meo bono conflatur vnum quaſi obiectum formale *quod* & *cui*, ſicut de fine *qui* & *cui* alibi dixi: ideò magis afficior in eo caſu erga malum proximi,quia magis accedit ſeu coniungitur cum obiecto formali vltimo. At per iram longè aliter ſe res habet; nam malum alterius quà tale non apprehendo vt immediatè mihi bonum, ſed mediatè, quatenus illud malum iudico, vt conducens ad iuſtam ſatisfactionem quam mihi amo, & quæ eſt ratio medians; ideò minùs habet rationem obiecti formalis illud malum quàm in odio; nam in vno caſu quà malum alteri iudicatur immediatè mihi bonum, in altero verò non ita immediatè,ſed quà habet rationem punitionis; & hinc fit, vt, quando illud malum excedit iuſtam punitionem,non ſit iam obiectum iræ.

Ira & odium habent motiuum.

Ad ſecundam obiectionem, quod odium & ira debeant habere motiuum,iam reſpondi paulò antè explicando eam diuerſitatem. Ad confirmationem de Deo reſpondeo,Deum,quia iuſtiſſimus eſt,non optare peccatori,etiam per odium, 37 malum maius quàm mereatur ipſe peccator; vnde ſi alioquin Deus eſſet capax doloris & triſtitiæ, poſſet illud odium dici propria ira; at nego in nobis idem eſſe: eſt enim creatura capaciſſima imperfectionis moralis, qualem in odio habere ſæpè poteſt,ideoque numquam ſatiari ſolet malo inimici; quia,vt dixi,quà tale independenter à iuſto alio titulo reputat illud bonum ſibi; in irâ autem poſſet etiam eſſe exceſſus quâ parte homo iram habens eſt etiam capax defectus;& verò ſæpè ita contigit;at numquam tantus ibi exceſſus quantus in odio; nam cùm ira (vt diximus) reſpiciat rationem vindictæ, quando manifeſtè videt iam eſſe ſufficienter, imò plus quàm mereatur, punitam culpam,neceſſariò ceſſare debet: non enim apprehendit iam in eo obiecto rationem proximam boni: in odio verò non attendit homo vllam compenſationem,ideò nec ſolet facilè ceſſare.

SVBSECTIO SEXTA.

Duæ vltimæ quæſtiunculæ circa iram.

PRIMA eſt de cauſſis iræ: verùm de hac ſuperiùs eſt actum ex parte, dum diſputaui, vtrùm ira neceſſariò requirat malum aliquod iniuſtè illatum, an verò ſufficiat quodcumque, ſiue iuſtè,ſiue iniuſtè; item vbi egi, an poſſit eſſe ira ob malum alterius quà tale, etiamſi non conſideretur vt meum. De cetero vniuerſaliter dico, omnia illa mala, quæ nos contriſtare poſſunt,poſſe eſſe cauſſas iræ,maximè quando proueniunt ab animali in quod poſſumus inſurgere per affectum vindictæ; quomodo autem aliquando in res inanimatas etiam inſurgamus motibus iræ dixi ſuprà. Iam hinc fit, vt excel- 38 lentia perſonæ offenſæ,quia facit vt creſcat inde malum illi illatum, præcipuè ſi malum ſit in puncto honoris, augeat iram, niſi quando tanta eſt ea excellentia, vt iniuriam illam reddat etiam materiam cauſſatiuam odij, iuxta paulò antè dicta. Quod ad cauſſas verò eiuſdem iræ ex parte ipſius perſonæ quaſi phyſicas pertinet, iam dixi ſuprà ex D. Thomâ, humorem cholericum eſſe cauſſatiuum iræ;morbos etiam ſæpè reddere homines valdè pronos ad iram,eſt certo certius.

Quæcumque nos contriſtare poſſunt, poſſunt eſſe cauſſa iræ.

Effectus iræ quatuor ſolent aſſignari.

Vltima difficultas eſſe poteſt circa effectus iræ, quot & qui illi ſint. Primus aſſignatur delectatio; quia enim per iram inſurgit quis, vt ſatisfactionem aliquam accipiat, ideò vel ſpe ſatisfa-

tisfa-

tiſfactionis breuî futuræ, vel certè poſſeſſione actuali illius, vel cogitatione, voluendo eam mente, vehementer ſolet homo delectari, licet ſimul triſtetur de malo illato. Secundus effectus eſt feruor in corde; ſanguis enim vehementiâ appetitus accendi ſolet, & ad cor caputque concurrere, ac turbare hominem; ita vt aliquando mortem repentinam, morbos verò graues perſæpè cauſſet. Et hinc ſequitur tertius effectus, nempe turbare aliquo modo vſum rationis; quia quando caput accenditur redditur minùs capax ad ratiocinandum; imò aliquando tam potens ſolet eſſe ira ob prædominantem choleram, vt etiam omnem omnino vſum rationis & libertatem impediat; vt in multis ſæpè videmus.

39 *Ira non ſemper cauſſat taciturnitatem.* Quarto loco aſſignari ſolet taciturnitas: verùm hîc non eſt vniuerſalis effectus iræ; nam licet in aliquibus ſoleat cauſſari, multi tamen ex irâ redduntur loquaciores; vt patet quando feminæ inter ſe rixantur. Ratio huius differentiæ eſt, quia aliquando loqui, & verbis punire inuadentem, iudicatur tamquam valdè vtile hîc & nunc ad vindictam; aliunde autem ira non eſt tanta, quæ turbet memoriam verborum, & attentionem ad ea quæ dicere quis vult. Aliquando verò, quia homo videtur indicare ſe non poſſe pro dignitate dolorem verbis declarare; vel quia ita turbatur ratio, vt nihil homini ordinatum, quod dicat, occurrat, impediri ſolet loquela. Quòd autem dicat D. Thomas quæſt. 48. artic. 5. ex parte rationis iram cohibere loquelam, quia efficit ratio, vt ſi non cohibet motus internos, cohibeat ſaltem externos; *In verbis* (vt ait Gregorius Magnus in 5. Moralium capite 31.) *aliquando ira perturbato animo quaſi ex iudicio ſilentium indicit*; hoc, inquam, ego non ad iram refero, ſed potiùs ad repreſſionem ſeu mortificationem iræ; quod longè aliud eſt: & Gregorius à Diuo Thomâ citatus non debet ita explicari, vt dicat iram indicere ſilentium ex honeſto fine; id enim planè eſt contra ipſius iræ naturam; neque id intendit D. Gregorius, ſed præcisè iram aliquando imperare ſilentium, vt alium, cui non vult loqui, grauiùs puniat ipſo ſilentio, oſtendendo ſe non illum dignari, nec quidem verbo; quod longè aliud eſt quàm imperare ſilentium, quaſi patientiæ cauſſâ. ſed de paſſionibus hactenus.

Digitized by Google

TRACTATVS
DE
HABITIBVS ET VIRTVTIBVS.

*P*OST *explicatas paſſiones, quæ connaturales ſunt homini, oportet declarare ea quæ accidentaliter illi conueniunt; qualia ſunt habitus & virtutes: hæc enim non ſunt homini ingenita à naturâ, ſed exercitio propriorum actuum acquiſita: & licet priùs agendum eſſet de ipſis actibus virtuoſis & peccaminoſis, vtpote, qui cauſſa ſunt habituum & virtutum, quia tamen faciliora ſunt, quæ de habitibus & virtutibus diſcuti poſſunt, meritò à D. Thomâ præmiſſa ſunt ante diſputationes de ipſis actibus. Nos ergo eamdem methodum tenentes etiam ea præmittemus; quia verò de habitibus fusè egi diſput. 9. de Animâ & alijs locis, in præſenti breuiſſimè inſinuabo quæ tradita ſunt alibi; addam verò nonnulla quæ fortè ibi deſiderantur.*

DISPVTATIO TRIGESIMASECVNDA.

De Habitibus.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit habitus, eiuſque diuiſio.

1 DE varijs acceptionibus vocis *habitus*, & an etiam ſanitati, pulchritudini, &c. conueniat, agunt auctores multi fusè. Mihi res videtur eſſe impertinens pro intento præſenti. Ideò, relictis alijs acceptionibus, diceret quis, habitum hîc vſurpari pro qualitate aliquâ intrinſecâ iuuante potentiam ad operationes. Verùm hæc acceptio adhuc eſt nimis lata; conuenit enim calori ignis v. g. nam ille eſt qualitas intrinſeca iuuans ipſum ignem ad operandum; conuenit item ſpeciei impreſſæ; conuenit denique omnibus qualitatibus, quæ ſe tenent ex parte cauſſæ agentis, intellectui v. g. & voluntati, ſi diſtinguantur; quia illæ iuuant animam (quæ etiam eſt inadæquata potentia) ad operandum. Ideò meliùs quis diceret, habitum eſſe qualitatem non à naturâ productam, ſed poſteà acquiſitam, quæ iuuet agens cognoſcitiuum ad ſuas operationes: per hanc enim definitionem excluduntur in primis omnes potentiæ naturales & paſſiones, etiamſi iuuent ad operandum; excluduntur etiam tamquam habituum incapacia omnia agentia non cognoſcitiua, v. g. elementa, plantæ, &c. & videntur omnes habitus omnino comprehendi. Nihilominùs tamen adhuc eſt valdè vniuerſalis, quia complectitur ſpecies impreſſas; quæ tamen non vocantur propriè habitus: complectitur item cognitionem, quâ iuuamur ad amandum, quia & illa eſt à nobis acquiſita; quæ tamen non eſt vllo modo habitus. Quòd ſi ideò dicas, habitum eſſe qualitatem actibus acquiſitam facilitantem ad actus, ad quos tamen non eſt neceſſaria; iam eo ipſo excludes à ratione
habitus illos, quos Theologi per ſe infuſos vo- 2
cant, qui nec acquiruntur per actus: ſunt enim ad illos ſimpliciter neceſſarij, nec dant facilè poſſe.

Acceptio habitus pro qualitate intrinſecâ iuuante potentiam ad operationes eſt nimis lata.

Acceptio habitus pro qualitate acquiſitâ iuuante agens cognoſcitiuum eſt nimis vniuerſalis.

Crediderim vocem hanc *habitus* propriè non eſſe vniuocam reſpectu habitus ſupernaturalis & acquiſiti, ſed verè & propriè ſolùm conuenire habitibus, de quibus in præſenti agimus, id eſt acquiſitis; illos autem infuſos maiori fortè iure dici poſſe potentias quàm habitus; magis enim cum illis quàm cum his conueniunt; ideò meliùs procedemus, ſi ſeorſim diuerſis definitionibus eos explicemus; & quia de ſupernaturalibus hîc minùs agendum; alibi enim habent ſuum locum; priùs breuiter nos ab illis expediemus.

Vox habitus non eſt vniuoca reſpectu habitus ſupernaturalis & acquiſiti.

Habitus ſupernaturales infuſi ſunt qualitates quædam ſupernaturales à Deo datæ, eleuantes potentiam naturalem ad ſupernaturales actus: eiuſmodi ſunt habitus fidei, ſpei, charitatis cæterarumque virtutum, quos Theologi ferè omnes conſtanter agnoſcunt. Quæri autem ſolet, vtrùm ſit de fide eos dari; ſed hæc difficultas aliò ſpectat; & quo ad morales infrà dicam aliquid agens de virtutibus; nunc dico, eos negari non

Quid, & cuiuſmodi ſint habitus ſupernaturales infuſi: improbabiliter negantur: vtrùm de fide ſit eos dari, alibi tractandum.

per quodlibet mortale amittuntur.

non poſſe, niſi minimùm improbabiliter. Eos omnes (exceptâ fide & ſpe) per quodlibet mortale amitti, ſuppono vt omnino certum; vtrùm autem per oppoſitionem naturalem, an ſolùm demeritoriè, dubium; probabilius videtur in primis, habitum diſparatum cum actu vitioſo, v.g. habitum patientiæ, non opponi immediatè peccato etiam mortali luxuriæ; ergo ſaltem illi habitus, in quorum materiâ non peccatur, non expelluntur immediatè phyſicè. Secundò, neque ipſe habitus caſtitatis videtur vllo modo immediatè opponi actui luxuriæ; nam potentia ad amandum v. g. non opponitur actuali odio; & potentia vt ſit quis caſtus non opponitur actui luxuriæ; ergo cùm illi habitus præciſè ſint, vt dixi, per modum potentiæ, non apparet vnde poſſimus eam phyſicam repugnantiam ponere inter habitum v. g. ſupernaturalem caſtitatis, & actum luxuriæ. Tertiò, videtur longè probabilius mediatè opponi naturaliter, quatenus quodlibet mortale peccatum repugnat naturaliter gratiæ: & hi habitus naturâ ſuâ pendent à gratiâ vt conſeruentur, quæ omnia Tomo ſequenti fuſiùs proſequar diſput. 45. ſect. 2. Eos habitus non intendi phyſicè, ſed meritoriè per actus, ſuppono ex communi ſententiâ, licet, vt loco ſupra citato oſtendi, non adeò ſit improbabile eos phyſicè poſſe per actus intendi, ſicut habitus naturales intenduntur phyſicè per actus, quos etiam phyſicè ipſi producunt.

Non opponuntur eiuſmodi habitus immediatè peccato mortali diſparato:

3 *neque immediatè opponitur peccato directè oppoſito:*

mediatè tantùm naturaliter opponitur mortali, quatenus gratiæ.

Tales habitus meritoriè intenduntur per actus, licet non improbabiliter etiam phyſicè intendi poſſint.

Illud poſſet in dubium verti, vtrùm præter hos ſupernaturales per ſe infuſos acquirantur per actus alij etiam ſupernaturales ſpecie diſtincti, à quibus proueniat ea facilitas, quam ſentire ſolet etiam peccator amiſſâ gratiâ & alijs habitibus per ſe infuſis. De hac quæſtione egi eâ diſputatione 9. à num. 10. dixique, probabilius eſſe illos dari. quod vt probabile defendit Vaſquez hac 1. 2. diſp. 79. cap. 10. & pro eâ refert Petrum Bergomium in Concordantijs D. Thomæ; abſolutè tamen probabiliùs iudicat non dari eos habitus, quia non videtur poſſe dari vnus habitus, qui ſimul ſit determinatiuus potentiæ & habitus ſupernaturalis. Hæc tamen ratio leuis eſt: quid enim myſterij in eâ determinatione reperiri poteſt, vt ob id negetur talis habitus? Diſplicet item quod dicit Vaſquez, ſufficienter eam facilitatem, quam diximus in peccatore manere, explicari per ſpecies naturales de illis obiectis: diſplicet, inquam; nam ſi ſemel id conceditur, omnis omnino præcluditur via ad ponendos habitus naturales diſtinctos; eodem enim modo dicam, experientiam facilitatis, quam in nobis ſentimus, ſaluari per ſpecies: ablata autem eâ experientiâ, quæ, quæſo, reſtat ratio ad probandos naturales habitus?

Dubium, an præter infuſos etiam acquiſiti ſupernaturales dentur.

Sententia Vaſquez opinantis probabilius, non dari habitus ſupernaturales acquiſitos. Refutatur.

4

P. Coninck Tract. de Fide diſp. 7. n. 21. ſententiam negantem defendens, hanc pro illâ rationem adducit, quia habitus non aliter producitur, quàm quatenus ſenſibiliter ſeu perceptibiliter afficit potentiam: cùm ergo potentia per habitum ſupernaturalem non aliter influat quàm per naturalem, non poteſt habere vim producendi alios habitus perfectiores quàm ſint qui per actus naturales producuntur. Hęc tamen ratio valdè debilis eſt, & quæ poteſt retorqueri in contrarium, vt probetur non produci tunc niſi habitus ſupernaturales; quia non aliter tunc efficit naturales quàm ſupernaturales actus, & aliunde habet ſufficiens principium vt producat ſupernaturales; ergo potiùs debet illos producere quàm naturales; quia cauſa neceſſaria agit ſemper optimo modo, quo tunc poteſt. Secundò, deficit argumentum, quia non eſt omnino certum tunc temporis produci duos eos actus, naturalem & ſupernaturalem, fortè ſolus ſupernaturalis producitur; ergo debet produci habitus ſupernaturalis, quia non adeſt principium naturale pro naturali habitu. Tertiò, quia falſum eſt quod ſupponit de modo producendi habitum; non enim maior ſenſibilitas aut perceptibilitas requiritur quàm habet ipſe actus, qui tendit in obiectum: non enim requiritur vlla reflexio ſupra illum; neque item eſt neceſſaria magna intenſio; & licet illa requiratur, tota etiam poteſt reperiri in actu ſupernaturali; ergo poterit ab eo prodire habitus ſupernaturalis non minùs quàm poteſt naturalis: & (vt verum fatear) non video, quid concludatur ad rem præſentem ex eo principio; nam licet, vt valeat habitus produci, debeat actus eſſe ſenſibilis, at productio ipſa habitus non eſt ſenſibilis; quomodo ergo tunc infertur, vnum aut duos, naturalem aut ſupernaturalem, produci? Conſtet ergo maiori cum conſequentia diſcurri, ſi & ſupernaturales conceduntur. Vide quæ eo loci dixi. Sufficiat hæc tetigiſſe de habitibus ſupernaturalibus: de quibus etiam Tomo quinto diſp. 15.

Refutatur P. Coninck negans habitus ſupernaturales acquiſitos.

Meliùs tot dari aſſeritur.

Habitus ergo naturalis definiri ſolet, qualitas acquiſita per actus, & ad eoſdem efficiendos non neceſſaria, ſed facilitans: quæ definitio ex ſe ſatis eſt clara, & nihil admittit ſub ſe, quod non ſit habitus; nullumque ex his, qui habitus dicuntur, excludit.

Definitur habitus naturalis.

Diuidi autem ſolet habitus in habitum intellectualem & habitum voluntatis: ille eſt, qui per actus intellectus acquiritur, & ad eoſdem inclinat; hic, qui ex actibus voluntatis. Alij verò addunt etiam duas alias ſpecies; nam ponunt habitum malum in potentijs ſenſitiuis & appetitiuis, imò alij etiam in locomotiuâ: ego tamen ab hac diuiſione in præſenti abſtrahendum cenſeo, quia tota illa pendet ex difficultate dein diſcutiendâ, vtrùm dentur habitus in intellectu, potentijs ſenſitiuis, & locomotiuâ: ſi enim non dantur, ea diuiſio bona eſt, mala autem, ſi dantur. Meliùs ergo diuidi poſſunt in habitus bonos & malos: quæ diuiſio eſt magis Theologica: iuxta meam autem ſententiam de actibus indifferentibus in indiuiduo addi etiam poteſt tertia ſpecies habitus indifferentis; quæ fortaſſe etiam habet locum in ſententiâ ſolùm admittente indifferentes actus in ſpe: nam cùm maximè inclinet habitus in actus ſecundùm ſpeciem, ſi ſpecies eſt indifferens, etiam erit indifferens habitus. Sed de hoc, dum egi de eâ indifferentiâ.

5 *Diuiſio habitus in intellectualem & voluntatis item in habitum malum in potentijs ſenſitiuis, appetitiuis, & locomotiuâ: quæ diuiſio hic abſtrahitur.*

Meliùs diuiditur in bonum & malum ac indifferentem, quia magis eſt Theologicum.

Habitus bonus eſt ille, qui inclinat ad actus bonos ſeu conformes rectæ rationi; quales ſolent dici virtutes; malus verò, qui ad actus contrarios rationi: dicuntur autem hi habitus alio nomine vitia. De his ſpeciebus in particulari fuſiùs agendum erit nobis infrà; ideò ſuffi-

Quid habitus bonus: quid malus.

ciat breuiter eam diuiſionem hîc inſinuaſſe: omitto etiam diuiſionem in habitus practicos & ſpeculatiuos; quia magis pertinet ad genus ſcientiæ ſeu cognitionis quàm ad nos. Et ſatis de eâ alibi.

SECTIO SECVNDA.

An detur habitus in intellectu & potentijs ad operandum neceſſarijs, item in voluntate.

Antiquorum ſententia aſſerens dari habitus in intellectu. Recentiorum negans.

6 COMMVNIOR antiquorum ſententia ponit habitus in intellectu, quia maximè ibi experimur exercitio actuum nos reddi faciles ad cognitiones, ad quas anteà difficillimi eramus. Aliqui tamen recentiores, nixi etiam quorumdam antiquorum auctoritate, cenſuerunt omnino repugnare habitum in potentiâ, quæ, poſitis omnibus prærequiſitis ad operandum, non poteſt non operari: Nam quomodo, inquiunt, facilitabitur aut inclinabitur ad operandum ea cauſſa, quæ non poteſt non operari? Ego in hac materiâ ſic diſcurri eâ diſputatione 9. de Animâ ſect. 2. vt Primò docerem, non eſſe fundamentum vllum ſufficiens ad ponendos habitus in intellectu: nam quidquid experientia de facto in hoc puncto oſtendit, totum quantum optimè ſaluatur ſine habitu per ſolam maiorem intenſionem ſpecierum præcedentium, vel per acquiſitionem nouarum clariorum, vel, vt dicunt alij, per ordinationem meliorem ſpecierum; quam tamen ordinationem non pono in figurâ aut locali ſitu; nam in intellectu omnes ſunt in eodem indiuiſibili loco; ſed in eo, quòd ſicut ſæpè vna ſpecies non operatur ſine aliâ, ita quando ſunt acquiſitæ omnes illæ, quæ ſe inuicem iuuant, dicere poſſumus eas eſſe iam ſufficienter ordinatas. Poteſt etiam aliter ea ordinatio ſpecierum explicari ex parte ipſius potentiæ ſenſitiuæ materialis, quâ quaſi miniſtra vtitur intellectus; & conſtat eo ipſo, quòd phantaſia turbetur, manentibus etiam ſpeciebus & habitibus omnibus, ſi dentur, turbari iudicium & cognitiones; facilè ergo tunc poteſt dici id prouenire ſiue ex materialibus diſpoſi-
7 tionibus, ſiue ex locali etiam ſitu: nam cùm cerebrũ habeat partes diſtinctas, & probabiliſſimè dicatur, non omnes ſpecies eſſe in eodem ſubiecto indiuiſibili; cur non poterit dici, aliquando ex aliquâ alteratione turbari, &c? Verùm quia hæc turbatio licet ſufficiat ad impediendum habitum iam acquiſitum, non tamen declarat quomodo acquiratur, & intendatur per ordinationem nouam, maximè in his, qui ſemper habent benè diſpoſitum cerebrum; ideò primam explicationem tantùm puto eſſe pro puncto præſenti adæquatam.

Non ſufficienti ex fundamento aſtruitur habitus in intellectu, cùm ſaluari poſſit per ſpecies.

Explicatur quid ſit melior ſpecierum ordinatio.

Explicatur ea ordinatio ex parte ipſius potentiæ ſenſitiuæ materialis.

Sufficiunt ſolæ ſpecies pro maiore eâ facilitate quam experimur.

Porrò eas ſpecies ſolas ſufficere ad maiorem eam facilitatem, quam experimur, patet; quia quando ſpecies ſunt intenſiores, faciliùs excitantur; ſi verò ſunt clariores, haud dubiè clariorem etiam cognitionem homo per eas efficit, & quidem etiam ſuauiùs; nihil autem ampliùs nos circa habitus experimur, ergo. Confirmo ex ipſis aduerſarijs; quidam enim ex illis totam hanc facilitatem, quæ in potentijs materialibus etiam reperitur, explicant per eam intenſionem ſpecierum, ideò negant in illis habitum: alij verò, licet in hominis potentijs materialibus habitum ponant, negant in brutis, vt Vaſquez diſp. 78. c. 4. quia verò etiam noſcitur facilitas in brutis; vt quòd canis benè afficiatur erga hunc vel illum hominem, &c. recurrunt ad eaſdem ſpecies: imò in intellectu hominis reſpe- 8
ctu actuum ſupernaturalium, vt Vaſquez præcedenti ſectione citatus, ad eaſdem ſpecies confugiunt. Hi ergo omnes facillimè inde redarguuntur; nam ſi ſemel in aliquâ potentiâ cognoſcitiuâ ea maior facilitas declaratur per ſpecies, poteſt in omnibus cognoſcitiuis etiam ipſo intellectu per eaſdem declarari, vt conſideranti patebit.

Confirmatio petita ex ſententiâ aduerſariorum.

Qui negant habitus diſtinctos à ſpeciebus in vnâ potentiâ cognoſcitiua, malè illos admittunt in aliâ.

Obiectio contra ordinationem ſpecierum. Refutatur.

Quod verò obijcit Vaſquez, commentitiam eſſe ſpecierum ordinationem; aut ſi ex illâ coaleſcit habitus, tunc eum non futurum in primâ ſpecie qualitatis, nihil omnino vrget: non primum, quia iam ſine commerito explicui ſuprà qualis ſit ea coordinatio: non ſecundum, quia rogo, quæ experientia probat habitum eſſe in primâ ſpecie qualitatis? ergo cùm in præſenti quæramus, an ea facilitas, quæ experientiâ dignoſcitur, probet dari qualitatem diſtinctam à ſpeciebus, non rectè ſupponimus eam dari, & quidem ſimplicem, ſeu pertinentem ad primam ſpeciem qualitatis, vt inde probemus non conſiſtere in eâ coordinatione. Adde, ipſum, vt paulò pòſt dicam, ægerrimè ſaluare eam non compoſitionem; nam ponit vnum habitum ad omnia obiecta ſcientiæ ſe extendentem, ex multis tamen modis extenſionis conflatum: vbi certè non eſt ea indiuiſibilitas quam prima ſpecies qualitatis requirere videtur. Sed de hoc ſatis.

Alia ſoluitur obiectio Vaſquez & Tanneri.

Quod itẽ ipſe Vaſquez ibi & Tannerus diſp. 3. q. 1. dub. 2. docent, in appetitu hominis & in ſenſu eſſe habitus, quia ſubſunt imperio rationis; quæ doctrina fundatur in D. Thomâ q. 50. art. 3. hoc, inquam, habet magnam difficulta-
9 tem; nam ex ipſo imperio potiùs videtur contrarium ſequi: ſi enim poſito imperio neceſſariò illæ potentiæ obediunt, ergo non indigent vllo habitu vt obediant, ſed ſummùm ipſe qui imperat debebit habere habitum vt ſciat imperare illis potentijs.

Dices: Per ipſum imperium rationis frequentatum producitur in eis aliquis habitus. Reſpondeo negando aſſumptum: cùm enim etiam poſt mille præterita imperia non poſſint ſe determinare niſi accedente nouo imperio, hoc autem poſito neceſſariò ſe determinent, & non magis quàm ſi nulla alia anteà præceſſiſſent imperia, non video, cur illa debuerint aliquid permanens relinquere per modum habitus. Addo, Eſto ſe faciliùs determinent, id ipſum rectè explicari per intenſiores ſpecies, vt de intellectu diximus.

Secundò tamen in hac materiâ contra recentiores docui eo loco, licet in potentiâ neceſſitatâ ad operandum non videatur habere locum habitus, quatenus dicit inclinationem ad operandum; quia vbi eſt ſumma determinatio ſeu neceſſitas naturalis, non facilè intelligitur, quomodo poſſit adhuc de nouo inclinatio maior accedere. Nihilominùs tamen, quia habitus duo præ-

Quo pacto potentia neceſſaria ſint capaces habituu.

præſtat, & inclinat quaſi in actu primo, & ſimul facilitare; ita vt potentia operando ſimul cum habitu non tam defatigetur quàm ſi ſola operaretur; hæc autem minor defatigatio poteſt habere locum in potentiâ quantumuis determinatâ ad operandum; nam & illa defatigari poteſt in operatione, vt defatigatur equus trahendo, eſtu non trahat liberè; & defatigatur ſtultus ſtultizando, & ſic de alijs; ideò concluſi eâ
10 diſp. valdè probabile eſſe, intellectum & alias potentias neceſſitatas eſſe capaces habituum; & verò dixi mihi certum eſſe, in ordine ad potentiam abſolutam poſſibiles eſſe tales habitus tum pro noſtro intellectu, tum pro alijs poſſibilibus potentijs intellectiuis & neceſſarijs ſpecie differentibus à noſtris. Addidi denique vltimò, non ideò probari, eos de facto dari, quia (vt paulò antè inſinuaui) commodiſſimè totam eam facilitatem, quam experimur, poſſumus ſpeciebus tribuere; non ſunt autem multiplicandæ entitates de facto ſine neceſſitate; licet in ordine ad potentiam abſolutam, quæ tam anguſtis terminis non coarctatur, non debeant negari eo ſolo titulo, quòd de facto non videantur neceſſarij, vt diximus in multis alijs materijs. Fuſiùs rem hanc explicatam & ſolutiones obiectionum proximè citato loco tradidi. Vide ibi dicta.

Probatur non dari habitus de facto in potentiâ neceſſariâ, etſi dari poſſint.

Dantur de facto habitus in voluntate.

Hæc circa habitus potentiæ cognoſcitiuæ; in voluntate verò neceſſariò illos debere etiam de facto admitti, fuſiùs oſtendi eâ diſp ut. à nu. 43. quia neque per cognitiones vehementiores, neque per ea, quæ ſe tenent ex parte intellectus, rectè explicari poteſt maior voluntatis facilitas & propenſio; cùm ſæpiſſimè ex conſuetudine homo afficiatur erga multa obiecta; quæ tamen verè ab eo homine iudicātur tunc minùs pulchra, minùs bona quàm anteà, & potiùs è contrario magis moleſta, & difficultatibus maioribus obnoxia quàm initio crediderat: ergo ea maior propenſio, quam nunc experitur voluntas, & quâ priùs carebat, non poteſt ex cognitione deſumi. Secundò, quia in Chriſto Domino non fuêre vlli mali habitus, vt omnes Theologi docent; & tamen fuêre in illo intenſiſſimę cognitiones delectabilitatis phyſicæ in obiectis malis repertæ; ergo habitus voluntatis non conſiſtunt in his cognitionibus. Variæ ſolutiones, quæ adduci poſſent pro his argumentis, videri poſſunt ibi reiectæ.

Noua opinio proponitur.

Incidi caſu in quemdam recentiſſimum Philoſophum; qui cùm omnes ferè certas inter auctores opiniones vel negauerit, vel dubias ſaltem reliquerit, vt vel ſic nouam lucem Philoſophiæ ſe attuliſſe gloriaretur, etiam habitus voluntatis tam bonos quàm vitioſos inter ſuę victoriæ prædas captiuos ſe tenere iactat: ait er-
11 go, omnes omnino habitus eliminandos eſſe tam ex intellectu quàm ex volntate. Neque cum P. Lugo & alijs, qui probabiliter diſcurrunt, vult ad cognitionem voluntatis recurrere: ait ergo, actus præcedentes voluntatis, etiamſi de facto iam non exiſtant à multo tempore, eſſe tamen cauſſam formalem nunc de facto voluntatem inclinantem, vt per denominationem extrinſecam eius præteritionis debeat explicari tota ea facilitas, vel difficultas, quam in nobis experimur.

Reiicitur Primò.

In tam abſurdam ſententiam nolo diutiùs agere, quia ipſo lumine naturæ notum eſt, pondus illud, quod heri fuit in bilance, eamq; truſit in vnam partem, ſi iam ſit ablatum hodie, & nihil phyſicum loco ſui reliquit, non poſſe vllo modo iuuare, vt hodie trudat etiam phyſicè eam bilancem. Miror, hunc auctorem non etiam dixiſſe, poſſe me amare hodie obiectum quod cognoui ante annum, & iam nunc per denominationem extrinſecam noſco, etiamſi actu re ipſâ de illo nihil cogitem, ſed vel dormiam, vel alijs diſtractus ſim.

Vrgeo manifeſtè: Homo ante actualem ipſum amorem ſentit ſe ab habitu antiquo inclinari ad illud obiectum amandum, ideoque habet homo difficultatem in reſiſtendo ei inclinationi; rogo, à quo formaliter illa phyſica inclinatio, quæ tunc percipitur, veniat: non ab habitu, quem excludit; non etiam à cognitione maiori obiecti, quia te pudet recurrere ad veritatem, ſi ab alijs ſit tradita; à quo ergo actu præſtatur? à re, quæ fuit ante decem annos? Sanè ſi formalis effectus poteſt phyſicè tribui à re non exiſtente, miror quòd in æſtate non frigeas à frigore hiemis, & in hieme non caleas ab æſtatis ardoribus, aut quòd tuum palatum non ſit in perpetuis conuiuijs, ſemper dulcedinem præcedentium ciborum actu guſtans.

Secundò.

Secundò argumentor efficaciter ad hominem, & ex re ipſâ; etenim certiſſimum eſt, ſine vllis actibus in contrarium minui ſæpiſſimè inclinationem, quam dicimus nos ab habitu prouenire: ille enim qui erga tertiam perſonam aliquam vehementer anteà afficiebatur habitualiter, ſucceſſu temporis per longam abſentiam ſine vllo planè actu contrario odij erga illam perſonam amittit illam inclinationem; vnde ego infero, eam per otium aliquando perire (quod & fatentur hi cum quibus diſputo;) alij verò dicunt multitudine nouorum habituum aduenientium obrui antiquos: quod etſi iudicem minùs verum, eſt tamen abſolutè perceptibile. At, negatis omnino habitibus, quomodo, quæſo, poterit explicari ea diminutio facilitatis in ſententiâ quam impugno? nam denominatio præceſſionis eorum actuum manet tota quanta ſicut anteà, neque ei quidquam ponitur contrarium, per quod poſſit obrui; nam cùm de præſenti nihil omnino ſit, non poteſt vllo modo obrui: nec temporis mora maior quidquam nocet; nam ſi actus ante ſex annos exiſtens, & nec in ſe nec in vllâ re productâ exiſtens, nunc poteſt me hodie facilitare, profectò poterit & cras, & perendie; & non niſi ab intellectu planè auerſante (vt dixi hoc eſſe) claritatem doctrinæ poterit id verti in dubium. Et de impugnatione tam improbabilis doctrinæ ſatis. Videamus an habeat pro ſe aliquod argumentum.

Argumentum oppoſitum ſoluitur.

Dicit, Eſſe ad nauſeam vſque incredibile, qualitatem habitus, quæ eſt quid mortuum, facilitare. Sed contrà, Ergo cum P. Lugo diſcurras probabiliter; & dicas, eam inclinationem prouenire ab intenſiori cognitione; quo enim pacto cognitio bonitatis attrahat, nemo non videt. Contrà Secundò, quia ſi tibi ſine nauſeâ apparet verum, poſſe hodie me inclinari formaliter & phyſicè per rem & mortuam, & non exiſtentem iam à decem v. g. annis, quid ni tota Philoſophorum & Theologorum ſchola ſine nauſeâ dicat, poſſe qualitatem phyſicam actu exiſten-

exiſtentem communicare voluntari eum effectum? nónne admittis paſſim, poſſe eſſe diuiturus vnam qualitatem phyſicam prædeterminantem adeò connexam cum opere, vt licet illa ſit mortua qualitas, ita tamen ex ſuâ naturali connexione determinet voluntatem ad amorem, vt ei tollat omnino libertatem? ſi ergo mortua qualitas poteſt adeò inclinari, vt tollat omnem libertatem, quid, quæſo, miraris, ſi ſchola ferè tota Doctorum dicat, poſſe dari vnam aliam qualitatem mediam inter prædeterminationem & voluntatem noſtram; id eſt, quæ nec tam multum inclinet quàm inclinat prædeterminatio, nec tam parum quàm ipſa voluntas, quæ ex ſe eſt in perfecto æquilibrio, ſed quæ medio quodam modo aliquantulùm voluntatem trahat ad illum actum, cùm primùm eius obiecti amandi excitatur cognitio? ſic etiam prædeterminatio numquam trahit niſi poſitâ cognitione obiecti. Vides quàm delicatus cibus tibi moueat nauſeam: ô quàm vereor, ne certum id ſit ſignum debilis & corrupti in Philoſophiâ ſtomachi.

12 *Replica.* Dices: Poteſt (iuxta id quod aliquoties docuimus) res, quæ actu non exiſtit, iuuare phyſicè ad hoc vt altera operetur; ſic diximus exiſtentiam præcedentem in vicino ſpatio eſſe conditionem, vt quis poſſit ſe in hoc inſtanti mouere localiter ad hoc ſpatium: ergo eodem modo poterunt actus, qui heri fuerunt, eſſe nunc conditiones ad faciliùs operandum. *Solutio.* Reſpondeo, à te ſolùm videri quæri doctrinas difficiliores, eo ipſo quòd non ſint communes, vt videaris ſolus inueniſſe veritatem. Fateor, in motu locali id admitti, ipſâ experientiâ nos ad id docendum cogente, eſto (vt ſuo loco notaui) difficulter id percipiamus: & quidem ea experientia præcisè eſt in ordine ad inſtantia ſibi immediata. Hinc autem quis non videat, à ſe minùs benè transferri eam difficultatem ad alias materias, vbi homo poteſt faciliimè diſcurrere. Prætereà aliud eſt, rem præteritam eſſe conditionem ad operandum, cauſam eſſe talem, quæ ſi non præceſſiſſet, hoc aut illud non operaretur nunc; videtur enim hoc aliquo ſaltem modo intelligi poſſe; at quòd eam nunc facilitet, ita vt ea facilitas cadat ſub experientiam, &, vt ſic dicam, ſub ſenſum; facilitet, inquam, per ſe immediatè ea res quæ fuit ante decem annos, & nihil penitus phyſicum poſt ſe reliquit, neſcio quis poteſt vel cum ſpecie probabilitatis docere. Certè, eſto fortè diuinitus non repugnet, malo id per qualitatem productam ex actibuſque relictam explicare clarè; nec timeo mihi ab vllo ſolidè poſſe obijci quod multiplicem entitates ſine neceſſitate, quaſi clarior explicatio non ſit ſufficiens neceſſitas.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm per omnem primum actum producatur habitus.

Sententia D. Thomæ. Divvs Thomas q. 51. art. 3. diſtinguit inter actus euidentes, & inter opinatiuos; illos docet, cùm primùm exiſtunt, producere habitum, eò quòd perfectiſſimè cognoſcant ſuum obiectum: repetitionem verò actuum in eâ materiâ dicit ſolùm requiri, vt à memoriâ excitentur ſpecies. Exemplum ponit in medicinâ; quæ ſi efficax ſit, vna ſola ſufficit ad cauſſandam ſanitatem: in opinatiuis verò ait, vnum actum quia debilem non ſufficere ad cauſſandum habitum, ſed eſſe diſpoſitionem, vt ſecundus vel tertius actus illum poſteà producat. Hanc vltimam doctrinæ partem reijciunt acriter multi ob duas rationes. *Aliorum rationes contra Diuū Thomam.* Prima eſt, quia ſecundus actus eſt eiuſdem rationis cum primo; ergo ſi primus non poteſt producere habitum, nec poterit ſecundus; vel è contrario, ſi hic poteſt, poterit primus. Secunda ratio eſt, quia ſi ille primus actus nihil phyſicè reliquit in potentiâ, non poteſt intelligi, quomodo poſteà determinet aut iuuet ſecundum vel tertium ad producendum habitum.

Oſtenditur, eas rationes nil euincere contra D. Thomam. Ego tamen hanc doctrinam D. Thomæ ex his capitibus non iudico vllo modo reijciendam. Ad primum enim facilè reſpondetur, ſi ſeorſim conſiderentur illi actus, ſine dubio tam potentem eſſe primum quàm ſecundum, & è contrario; at quia iam extitit vnus ante ſecundum, plus poſſe hunc ex conſortio alterius prioris quàm priorem illum ſolum. 13 Difficilius eſt ſecundum argumentum; nihilominùs dico, videri mihi certiſſimum, ſępè rem, quę actu non eſt, ſed præterijt, eſſe conditionē vt nunc aliqua cauſſa operetur, non operatura alioquin, niſi pręceſſiſſet phyſicè ea conditio, id quod ex motu locali alibi oſtendi; etenim vt in inſtanti A me moueam ad hoc ſpatium, debui in inſtanti præcedenti immediato habuiſſe vbicationem in ſpatio vicino huic, fieri enim non poteſt, vt immediatè ego mihi dem vbicationem diſtantem: atqui in eo inſtanti quo produco nouam illam vbicationem iam non exiſtit antiqua, ergò res non exiſtens poteſt eſſe conditio ad productionem actualem: ergo licet de facto non exiſtat ille actus opinatiuus, quando alter aduenit, poteſt tamen eſſe conditio, vt ſecundus producat habitum, non illum producturus, ſi non præceſſiſſet prior ille.

Obiectio ex P. Vaſquez. Huic doctrinæ fortè quis reſponderet ex P. Vaſquez capite 8. qui ad aliud propoſitum docet, rem, quæ multò antè habuit eſſe, non poſſe iuuare nunc ad operandum; videtur enim ibi admittere ſolam rem, quæ immediatè antè præceſſit, poſſe iuuare; vnde in præſenti dici poſſet, priorem illum actum, quia ſæpè producitur valdè diu ante ſecundum, non poſſe iuuare ad habitus productionem, quidquid ſit de inſtantiâ motus à nobis allatâ, in quâ vbicatio, quæ eſt conditio immediatè ante ipſum motum, debuit exiſtere. *Solutio.* Verùm hæc ſolutio faciliimè reijcitur, quia ſi res, quæ immediatè antè fuit, 14 conducere poteſt per modum conditionis, etiam poterit ea quæ iam pridem. Patet, quia tam nihil de vnâ exiſtit in vno caſu quàm de alterâ, quando operatio fit; ergo tam poterit iuuare vna quàm altera, aut è contrario æquè neutra poterit. hoc autem vltimum euidenter eſt falſum, vt ex dictis de vbicatione patet, ergo.

Ampliùs confirmatur exemplum à D. Thomâ allatum. Ex hac doctrinâ, quam etiam expreſsè tradit D. Thomas 2. 2. q. 24. art. 6. ad 2. vbi ponit exemplum in aquæ guttis, quæ cauant lapidem; eſto prima quaſi indiuiſibilis gutta nihil nocuerit; probaui ego, poſſe admitti motu-

las in agentibus phyſicis, & vt operentur eſſe conditionem ſæpè, quòd fuerint applicata per duo triave inſtantia ſeu per partem proportionalem, etiamſi tunc actu nihil diſtinctum fuerint operata; item eodem modo poſtquam cœperunt operari, debere frequenter per aliquas morulas ceſſare, & eam ceſſationem eſſe conditionem ad hoc vt poſteà operentur. ſed de hoc puncto ſatis hìc, quia fuſiùs alibi.

Diſparitas, quam circa generationem habitus inter actum ſcientificũ & opinionis poſuit Diuus Thomas, impugnatur.

His ergo argumentis omiſſis, faciliùs impugnari poteſt ea diſtinctio inter actum ſcientificum & opinatiuum, quam D. Thomas ponit; quia planè eadem vis videtur eſſe in opinione ad generandam facilitatem opinandi, quæ in demonſtratione ad generandam facilitatem demonſtrandi. Sicut enim actus ſcientificus excedit actum opinatiuum; ita habitus ſcientificus excedit habitum opinatiuum: ergo quantum creſcit de viribus in actu, tantumdem de difficultate in effectu; certum autem videtur, tam poſſe rem perfectam vt quatuor producere

15 perfectam vt quatuor, quàm perfectam vt quinque aliam vt quinque: quia ſicut ſe habent quatuor ad quatuor, ita quinque ad quinque, & ſex ad ſex, &c. ergo tam primus actus opinatiuus relinquet facilitatem opinandi, quàm demonſtratiuus demonſtrandi. Neque video in hoc vllam diſparitatem. Quod verò de medicinâ vnicâ affertur, in primis non ſemper eſt verum; nam vna medicina ſemel data non ſanat, ſed debet ſæpè applicari, etiamſi ſit alioqui efficax.

Argumentum Diui Thomæ à ſimili petitum reijcitur.

Secundò reſpondeo, eſto medicina aliqua talis naturæ ſit, vt ſemel applicata ſtatim ſanet, non ſequi inde, magis id debere conuenire cuilibet actui demonſtratiuo quàm cuilibet opinatiuo, prout intendebat D. Thomas: cur enim vnus demonſtratiuus erit efficax ad ſuum habitum, & vnus etiam opinatiuus non erit efficax ad ſuum? Fateor, ſi eumdem numero habitum deberent illi duo actus producere, meritò poſſe dici, demonſtratiuum eſſe magis efficacem, quia eſt nobilioris virtutis; & tunc haberet fortè vim inſtantia de medicinâ efficaci præ inefficaci. At cùm quantum adimitur de perfectione in actu opinatiuo, tantumdem adimatur etiam in habitu ab illo producendo, non video cur actus perfectus vt quatuor poſſit producere habitum vt quatuor, & non poſſit actus perfectus vt tria producere habitum perfectum vt tria, vt paulò antè dixi: neque ad hoc iuuat quidquam exemplum de medicinâ efficaci.

16 Denique Tertiò reſpondeo ad eam inſtantiam, poſſe habitum eſſe capacem maioris & maioris intenſionis, & conſequenter non eſſe neceſſarium, imò ſæpè nec poſſibile, vt totus producatur per vnum actum; licet ſanitas, quæ conſiſtit quaſi in indiuiſibili in rectâ humorum diſpoſitione, poſſit ſæpè vnâ medicinâ produci, quando illa habet vim omnino expellendi contrarium, quod turbabat rectam humorum temperiem.

Quilibet actus ſtatim vt exiſtit aliquid de habitu producit.

Hæc circa eam doctrinam D. Thomæ diſtinguentis inter opinatiuum & demonſtratiuum; vtrùm autem abſolutè ambo cum primùm exiſtunt producant habitum, an verò non, adhuc indeciſum eſt. Crediderim, probabilius eſſe, quemlibet actum quantumuis remiſſum producere aliquid de habitu, id eſt particulam; licet ea ob remiſſionem non dicatur abſolutè habitus, ſed diſpoſitio ad illum. Concluſio hæc ſic poſita eſt longè communior, & videtur inde efficaciter probari: nam hoc modo faciliùs intelligitur, quomodo actus illi præcedentes iuuent; licet enim abſolutè loquendo intelligi poſſit, quomodo res purè præcedens ſit conditio ad aliquid, quod poſteà de nouo exiſtit, vt paulò antè pro D. Thomâ docui, negari tamen non poteſt, quin longè faciliùs intelligatur ea conducentia, ſi dicamus, aliquid ab actu illo primo productum, quodque poſteà duret; & cùm aliunde non ſit ratio, quæ vllo modo cogat ad negandum primo actui vim productiuam, non video, cur non debeamus illis eam tribuere. Secundò, quia ipſa experientia videtur docere, qualemqualem, ſemper tamen eſſe maiorem aliquam facilitatem in ſecundo opere faciendo quàm in primo; ergo manſit aliqua pars habitus, quæ tunc iuuet; ergo fuit per primum actum aliquid de habitu productum.

Dubium de requiſitâ intenſione actus ad gignendum habitum.

Illud adhuc in dubium verti poteſt, vtrùm certa aliqua intenſio requiratur in actu ad hoc vt poſſit producere habitum; an verò tam remiſſus eſſe poſſit, vt nihil penitus producat. 17 Ratio dubitandi eſt, quia ex vnâ parte experientia videtur oſtendere, quando valdè remiſsè & quaſi inaduertenter ſemel aliquem actum efficimus, nullo modo nos reddi faciliores circa illud obiectum; ſi autem facilitatem tunc non experimur, cur, quæſo, eam ponemus? ex aliâ verò parte, ſi actus ille quantumuis remiſſus ſæpè repeteretur, ſine dubio tandem per illum acquireretur perfecta facilitas & habitus; quia nullus eſt actus quantumuis remiſſus, qui ſæpè repetitus non facilitet: vt enim dici ſolet,

Gutta cauat lapidem non vi, ſed ſæpè cadendo;

ita in præſenti dicere poſſumus,

Sic homo fit facilis non vi, ſed ſæpè operando:

quòd ſi actus etiam aquæ guttæ mollior ſeu remiſſior ſæpè repetitus facilitat; ergo primus actus remiſſus aliquid de habitu produxit, vt paulò antè vniuerſaliter dictum eſt.

Quantumcumque remiſſus actus partem habitus producit.

Reſpondeo, hoc ſecundum videri probabilius propter rationem factam. Ad oppoſitam dico, illum actum, quia, vt ſupponitur, valdè eſt remiſſus, ideò etiam remiſſiſſimam partem habitus producere; quæ vix initio notatur, ſed primùm poſteà, dum per repetitos aliquos actus fit magis perceptibilis; interim tamen ſemper 18 aliquid fuiſſe productum, & licet experientia id non ſuadeat, ſuadet tamen ratio proximè facta.

Obiectio contendens à minimæ intenſionis actu non produci habitum.

Obijcies, Actus numquam producit habitum tam intenſum quàm ipſe in ſe ſit, alioquin ſequeretur, ſi quis ſemel haberet actum intenſiſſimum, producturum eo vnico actu habitum intenſiſſimum; quod planè videtur eſſe contra experientiam. Sequela probatur, quia ſi actus vt vnum poteſt producere habitum vt vnum, ergo actus vt octo producet vt octo: ſicut enim ſe habent octo ad octo, ſic ſe habet vnus ad vnum, & è contrario; ergo non producit actus tot gradus in habitu quot in ſe habet.

Confirmatur obiectio.

Confirmatur ratione ex alijs agentibus deſumptâ; nam (vt oſtendi alibi) ſol v. g. non producit in vicino ſibi ſpatio tantùm lucis quantum habet in ſe, neque ignis in vicino aëre tantum caloris; quod

quod in alijs accidentibus conſtat omnino; ergo neque actus producet tam intenſum habitum quàm ipſe ſit; vnde infero, Ergo ſi actus ſit in intenſione minimâ, quæ poteſt eſſe, non poterit producere habitum: patet, quia non poteſt illi dare tantam intenſionem quantam habet, vt oſtenſum eſt; nec minorem, quia in minori non
19 poteſt eſſe vlla qualitas. Dicere enim, habitum poſſe naturaliter exiſtere in minori intenſione quàm poſſit exiſtere ipſe actus, planè eſt diuinare; ergo non producet tunc ille actus vllum habitum; ergo vniuerſaliter non eſt verùm, in quacumque quantumuis minimâ intenſione ſit actus, producere poſſe habitum.

Reſpondetur obiectioni.

Actus tam intenſum habitum quam ipſe in ſe ſit producit.

Reſpondeo, ob hoc argumentum reddi quidem ſatis probabilem contrariam ſententiam; nihilominùs tamen eo nos non cogi ad noſtram deſerendam. Dico ergo, probabilius videri, actum ſemper producere tam intenſum habitum quàm ipſe in ſe ſit; quod autem vt abſurdum inde inferebatur, actum intenſiſſimum ſemel exercitum poſſe cauſſare perfectiſſimum habitum, libenter à me admittitur; quod tam non iudico abſurdum, vt potiùs credam, experientiam perſuadere de facto contingere: nam quando quis ſe vincit generosè in vnâ actione, manere ſolet valdè facilis ad ſimiles actus. Vbi aduerte, eſto habitus ſit tam intenſus quàm actus, non propterea illum facilitare tam perceptibiliter, quàm fuit perceptibilis intenſio actus: eſt enim, ceteris paribus, magis perceptibilis à nobis actus ipſe quàm habitus.

Reſpondetur ad confirmationem obiectionis.

Ad inſtantiam è ceteris agentibus dixi ſæpè, argumentum hoc non eſſe bonum; quia agentia diuerſa habent diuerſas virtutes. Dico ergo, experientiâ in alijs oſtendi ea non operari tam intensè quàm in ſe ſint; in actibus verò, ob dicta paulò antè, contrarium docet eadem experientia; quid ergo mirum ſi contrario modo
20 diſcurramus in his quàm in illis? Secundò reſponderi poſſet, actum non poſſe eſſe in tam exiguâ intenſione, in quantâ poteſt habitus; vnde licet non producat etiam infimus actus tantum quantum in ſe habet, adhuc tamen poſſe aliquid de habitu producere. Quod verò obijciebatur vltimò, ſcilicet id gratis ſupponi, non vrget: etenim cùm actus à nobis perceptibiliter producatur, non poteſt eſſe tam exiguæ intenſionis quàm habitus, qui imperceptibiliter & ſine vllâ noſtrâ attentione producitur; vnde abſolutè iudico valdè probabile, habitum poſſe connaturaliter exiſtere in minori intenſione quàm ipſe actus: neque enim omnes qualitates eamdem ſibi determinant intenſionem.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm habitus producantur ab actibus efficienter.

Ratio Vaſquez pro parte affirmatiuâ examinatur.

COMMVNIS ſententia affirmat, quam probat Vaſquez ſuprà; quia non poteſt actus ille præcedens eſſe conditio pura ad hoc, vt ipſa potentia producat habitum, ergo debet eſſe cauſſa. Verùm hæc ratio non videtur mihi vllo modo efficax; gratis enim omnino aſſumitur illud antecedens: ſi enim forma ignis v. g. quantumuis contineat adæquatè aliam formam ignis, imò, iuxta probabiliorem ſententiam, ſola ſit cauſſa efficiens, poteſt tamen pendere à diſpoſitionibus vt à conditione in eâ productione; id quod commune eſt ceteris agentibus, quæ pendent ſaltem ab approximatione ad paſſum; cur non pari ratione aliquis dicere proba- 21
biliſſimè poterit, potentiam noſtram, licet ſe ſolâ contineat habitum, nihilominùs talis eſſe naturæ, vt illum non poſſit producere niſi dependenter ab exiſtentiâ actus tamquam à conditione?

Replica.

Replicabis, Si actus eſſet conditio, ergo eo ablato deberet perire habitus. Reſpondeo Primò, hanc rationem magis vrgere, ſi dicamus actum concurrere efficienter, quia ceſſante cauſsâ effectiuâ tam neceſſariò, ſi non magis, debet ceſſare effectus quàm ceſſante conditione, quæ in illum effectum non influit; quia ex ſe maior videtur eſſe dependentia ab ipsâ cauſsâ quàm à conditione; ergo ex eo, quòd habitus perſeueret ceſſante actu non poteſt vllâ probabilitate inferri, potiùs eum actum eſſe cauſſam effectiuam, quàm eſſe puram conditionem.

Solutio.

Reſpondeo Secundò abſolutè, ſæpè aliqua requiri vel per modum cauſſæ, vel per modum conditionis ad primam productionem, quæ ad conſeruationem non ſunt neceſſaria; & eiuſmodi dico eſſe actum in ordine ad habitum; ſiue iam habeat ſe per modum cauſſæ efficientis (vt ait Vaſquez) ſiue per modum conditionis. quod aliunde decidendum eſt.

Producitur habitus ab actibus efficienter.

Dicendum tamen, Eſto ratione omnino efficaci probari nequeat, habitum produci efficienter ab actibus, longè tamen id eſſe probabilius; & hoc do Patri Vaſquez ſuprà. Ratio eſt, quam alibi ſæpè tetigi; nam quotieſcumque aliqua entitas eſt neceſſaria ad productionem alterius, & non habemus fundamentum ad negandum
illi rationem cauſſæ efficientis, debemus dicere 22
eam eſſe cauſſam efficientem, alioquin & ignem diceremus ſolam eſſe conditionem vt Deus producat calorem, & ſolem puram eſſe conditionem vt Deus lucem generet, & ſic in alijs omnibus cauſſis; quod abſurdum valdè eſſet; ergo in præſenti, cùm actus ſit entitas abſoluta & perfecta ac neceſſaria ad productionem habitus, nec habeamus rationem ad dicendum, ſolam ipſam potentiam eſſe adæquatè productiuam habitus, concedendum eſt, actum ipſum eſſe concauſſam habitus.

Confirmatio concluſionis à priori.

Confirmo à priori, quia non videtur ſola potentia continere adæquatè habitum: cùm enim potentia ſit ex ſe indifferens ad multa, & non magis propendeat ad hunc actum quàm ad illum, ad hoc obiectum potiùs quàm ad illud, imò ſæpè acquiratur habitus & propenſio ad obiecta, à quibus alioquin naturâ ſuâ voluntas videbatur abhorrere, non videtur dici poſſe ſola potentia adæquatè continere in ſe facilitatem & inclinationẽ, quam habet habitus ad hunc potiùs actum quàm ad illum; ergo debet actui ipſi tribui ſaltem inadæquatè ea facilitas; ergo debet eſſe concauſſa & non pura conditio. Eſt enim habitus quaſi ſemen relictum ab actu, vt in abſentiâ ſui facilitet potentiam ad efficiendum alios ſimiles actus, quibus trahatur id illud obiectum, vt trahebatur per eum actum; ſicut in viuentibus ſemen ab

ab arbore productum poſteà concurrit ad nouæ arboris productionem.

23 *Obiectio contra confirmationem.*

Dices, Potentia ſola producit adęquatè actum, ergo continet omnia prædicata actus; ergo ex hoc capite etiam continebit eam determinationem ad hoc obiectum potiùs quàm ad illud; ergo & poterit ſola ſine actu illam facilitatem producere. *Reſpondetur obiectioni.* Reſpondeo, illam facilitatem magis determinatè contineri in actu quàm in potentiâ; vnde non poteſt ſola potentia eam producere, ſed indiget conſortio actus: potentia enim naturâ ſuâ non magis propendet ad hoc quàm ad illud obiectum, ergo ſola non continet determinatam eam propenſionem; ita ſæpè multæ cauſſæ, quia magis vniuerſales, non poſſunt aliquos effectus particulares immediatè producere, niſi iuuentur alijs concauſſis magis determinatis à ſe productis; & eiuſmodi eſt potentia quæ magis vniuerſalis eſt quàm actus, ideoque ſola ſine actu non poteſt producere facilitatem quæ in habitu reperitur.

Dubium, ſolúſne actus producat habitum, an etiam potentia.

Hinc tamen in contrarium dubitabis, vtrùm ſolus actus producat habitum; non enim videtur neceſſarius concurſus potentiæ; nam actus continet ſufficienter habitum; vt quid ergo multiplicabimus cauſſas? Reſpondeo, valdè probabile eſſe, ſolum actum eſſe cauſam habitus, vel (vt meliùs dicam) incertum id eſſe, quia ex vnâ parte, ob rationem immediatè datam, videtur ſolus actus ſufficere; aliunde verò valdè eſt durum, negare potentiæ vim cauſſatiuam
24 habituum, maximè cùm eos ſaltem inadæquatè videatur conſeruare efficienter: cur enim recurremus ad ſolum Deum ei tribuendo totam conſeruationem eorum habituum, cùm poſſimus ſaltem partialem tribuere potentiæ? *Quid ſiat incertum: ſupponitur & actum & potentiam ad habitum concurrere.* Video hanc rationem non eſſe admodum efficacem, ſed etiam video alteram pro oppoſitâ parte ſoli quaſi diuinationi inniti; vnde abſolutè vel rem hanc vt dubiam relinquo; vel quia omnes communiter ſupponunt etiam potentiam concurrere, inclinor magis, vt vtrique & actui & potentiæ concurſum tribuam.

SECTIO QVINTA.

Vtrùm per quemlibet actum intendatur habitus.

Sententia P. Vaſquez,

PATER Vaſquez diſp. 80. cap. 1. ait eum intendi etiam per actus ipſo habitu remiſſiores, & vniuerſaliter per omnes remiſſos, niſi valdè admodum remiſſi ſint; quod vltimum probat à ſimili: videmus enim aliquando tam paruam eſſe candelam, vt non valeat intendere lumen productum in aëre à ſole; cur ergo eodem modo non diſcurremus de actibus valdè remiſſis reſpectu habituum? quanta autem debeat eſſe intenſio, quæ ad augendum habitum ſufficiat, dicit nobis eſſe ignotum. *P. Tanneri & aliorum.* Pater verò Tannerus ſuprà dub. 3. ait, quolibet actu quantumuis remiſſo augeri habitum in infinitum ſine termino. Alij è contrario dicunt, Si actus, qui ſecundo loco producitur, non ſit intenſior
25 primo, non poſſe intendere habitum; quia primus produxit quantum potuit, & potuit tantum quantum ſecundus; ergo produxit tantum quantum producere poterat ſecundus; ergo hic nihil inueniet producendum à ſe. Denique alij dicunt, habitum non intendi niſi per actus ipſo habitu intenſiores; quia nullum agens naturale intendit paſſum vltra propriam intenſionem; ergo nullus actus poterit habitum ſe intenſiorem producere.

Idem quod de ſpeciebus dicendum.

Ego in hac quæſtione diſcurrendum cenſeo, iuxta ea quæ diſput. 4. de Animâ à num. 206. dixi de ſpecierum intenſione; nam & has ſolas admitto tamquam habitum in intellectu; ratióque eadem eſt de illis quæ de habitibus voluntatis; videntur autem mihi aliqua certiora in hoc puncto, alia dubia valdè.

SVBSECTIO PRIMA.

Non intenditur habitus ſine termino.

Refutatur P. Tannerus ſumptâ ratione ab experientiâ.

MIHI omnino videtur certum contra Patrem Tannerum, non poſſe habitum in infinitum ſine termino augeri; id quod probatur experientiâ manifeſtâ: etenim ſi quis iam octo, ſex aut etiam paucioribus annis ſingulis diebus roſarium oret, haud dubiè habet tam intenſum habitum circa eam orationem, vt ſequentibus annis, etiamſi eodem modo illud reciter, non augeatur vllo modo ea facilitas & memoria circa eam orationem; ego ſanè in hac & alijs 26
materijs non ſentio vllam maiorem facilitatem his vltimis annis quàm anteà, cùm tamen deberet eſſe incredibiliter maior ob innumeros actus, qui circa ea obiecta per aliquot annos repetuntur: quis v. g. ſi in eadem domo, Monaſterio, Collegio, &c. viuat 40. annis, & id frequenter ſingulis diebus luſtret, experietur in ſe vltimis ſex annis meliorem eius notitiam & intenſiorem quàm habuerit intra primos triginta quatuor annos; aut faciliùs tunc ire poſſit in templum & refectorium quàm tribus diebus ante expletos eos quadraginta annos? ſanè in ſimilibus rebus intra vnum vel alterum annum videtur habitus ita intendi, vt in poſterum iam vix quidquam amplius intendatur. Idem dici de habitibus voluntatis poteſt ſuâ proportione; ergo non intenduntur habitus ſine vllo termino.

Confirmatur Primò à ſimili aliarum qualitatum.

Confirmari hoc idem poteſt Primò ex communi ſententiâ; nam ferè omnes aliæ qualitates naturales videntur habere terminum intenſionis; cur ergo habitibus eumdem non concedemus, quandoquidem nulla penitus eſt ratio, quæ perſuadeat eam intenſionem ſine fine, ſpecialiter præ alijs qualitatibus?

Confirmatur Secundò, quia ſequeretur deſtrui omnem repugnantiam habituum contrariorum.

Confirmo Secundò hoc ipſum & meo iudicio efficaciter admodum: nam ſi potentia eſſet capax intenſionis habitus in infinitum, ſequeretur manifeſtè, non repugnare inter ſe habitus bonos & malos vllo prorſus modo. Conſequens eſt abſurdum, ergo. Probo ſequelam clarè, quia qualitates illæ, quæ ſe compatiuntur mutuo in gradibus remiſſis, quales ſunt habitus contrarij,
neceſſariò habent terminum aliquem, vltra 27
quem quælibet ex illis non poteſt in ſubiecto exiſtere; alioquin ceſſat omnis oppoſitio; vel certè ceſſat ea oppoſitio, quæ poſſit à nobis percipi, & experientiâ probari: quod ſic declaro, Pono me habere intenſum valdè habitum amoris, quem acquiſiui per annos decem integros

idem obiectum amando frequentiſſimè ſingulis diebus vt ſex, certè in omnium ſententia iam talis habitus debet iudicari intenſus ita, vt diminuatur per habitum contrarium, ſi incipiam efficere actus odij circa idem obiectum: atqui id fieri non poteſt, ſi habitus ille in infinitum ſine termino ſit magis & magis intenſibilis; nam ſi fuiſſet aliquis alius homo, qui decem ampliùs annis circa idem obiectum ſe exercuiſſet, habuiſſet habitum tantumdem intenſiorem meo, v.g habuiſſet centum gradus, ego verò 50. atqui ſi ille habens centum efficeret vnum actum contrarium, non expuliſſet tunc primos gradus 50. ſed ad ſummum nonageſimum nonum; ergo noua pars habitus contrarij, quæ acquiſita eſt ab eo hîc, non pugnat cùm quinquaginta gradibus primis, imò nec cum nonaginta amoris; ergo in me, vbi ſolùm erant 50. non habebit cum illis vllam repugnantiam, ergo nul-
28 lam partem illius habitus in me expellet. Quòd autem dico de me reſpectu alterius hominis habentis centum gradus, dico de hoc reſpectu alterius habentis ducentos, & ſic ſine termino; ergo numquam habitus contrarius erit incompoſſibilis cum antiquo, quantumuis intenſos nam ſi fuiſſet tunc temporis ille habitus antiquior nonnihil intenſior, vt reuerà potuit eſſe in ſententiâ quam impugno, non expuliſſet quidquam de illis ducentis gradibus iſte alius, qui de nouo producitur, ergo neque nunc expellet. Patet conſequentia; nam illa expulſio debet eſſe per repugnantiam mutuam in ordine ad idem ſubiectum; atqui tunc eſſent ſimul ſine repugnantiâ, ergo & nunc: nam per hoc, quòd fuerit aut non fuerit vnus gradus ſupra illos ducentos, non redduntur illi ducenti in ſe magis minúſve pugnantes cum hoc nouo gradu odij; ergo æqualem in vtroque caſu debent habere repugnantiam: atqui in vno non habent, vt probatum eſt, ergo neque in altero habebunt.

Obiectio contra ſecundam confirmationem. Dices, hoc argumentum videri nimis multum probans; nam certum eſt, eſto habitus non ſit in gradu intenſo, ſed remiſſo, ſi tamen ego efficiam actus contrarios, deſtruere me illam partem exiguam habitus, quam habebam; eandem autem non deſtruxiſſem, ſi fuiſſet intenſior habitus, quia tunc non deſtruxiſſem niſi illam maiorem intenſionem, non autem hanc minorem, quam nunc deſtruo; hoc autem idem dici poteſt de illa ſummâ intenſione; ergo argumentum eſt commune omni ſententiæ; ergo ob illud non debet reijci doctrina Tanneri.

Reſponſio. Reſpondeo tamen, quando habitus ſunt in eâ intenſione, in quâ alioquin poſſunt ſe in ſubiecto compati; v. g. poſſunt ſimul eſſe habitus
29 virtutis vt duo, & vitij vt duo; in hoc, inquam, caſu, ſi quis habens virtutem vt duo eliciat actum vitij vt duo, & acquirat habitum vitij vt duo, longè probabilius eſt nihil de alio habitu virtutis vt duo deſtrui, ſed vtrumque ſimul in ſubiecto manere, vt dicam infrà ſectione ſeptimâ in fine, licet tunc non maneat homo inclinatus ad obiectum contrarium, quia per nouam in oppoſitum inclinationem ponitur iam quaſi in bilance æquali habente æquale in vtramque partem pondus: porrò tunc non deperditam antiquam partem habitus inde videtur probari, quia ille talis, qui anteà habuit eam inclinationem, non manet poſt iſtum primum actum tam propenſus in obiectum nouum quàm maneret vnus alius, qui non habens vllum habitum contrarium, effeciſſet iſtum actum; ergo ſignum eſt in eo adhuc manſiſſe habitum antiquum; alioquin eo expulſo cùm tantumdem acquiſiuiſſet de habitu nouo, quàm qui anteà non habuit vllum contrarium habitum, certè tam propenſus maneret in illud obiectum quàm alter; quod tamen eſt contra experientiam.

Replica. Replicabis, Si dicatur tunc temporis manere ſimul eos duos habitus, ergo pari ratione poterimus dicere, ſemper manere, licet non ſentiatur antiquus propter nouum per ſecundos actus productum: hoc autem eſt abſurdum, ergo.

Reſponſio. Reſpondeo negando ſequelam, quia quando multiplicantur actus circa nouum obiectum, intenditur vehementer habitus ille, & tunc om- 30
nino pellitur antiquus; quia quando eſt valdè intenſus vnus pellit omnem oppoſitum ex ſubiecto; ſicut calor valdè intenſus pellit totum frigus, & è contrario; id quod intelligi non poteſt, niſi dicamus eos habere terminum intenſionis, vt contra Tannerum oſtendi, quando verò ſunt in gradibus remiſſis non habent inter ſe repugnantiam: vnde autem hoc proueniat, & obiectionem grauem contra hanc doctrinam, vide infrà diſp. 40. ſect. 3.

SVBSECTIO SECVNDA.

Habitus augetur per multos actus, etiamſi remiſſiſſimi ſint.

Probatur Primò. IVNICO, eſto actus non ſint intenſiores præcedentibus, adhuc augeri per illos habitus; nam experientia oſtendit, etiamſi quis remiſſe ſemper eandem orationem Angelicam oret, acquirere tamen ſucceſſu temporis longè maiorem in eâ facilitatem quàm anteà habuerit. Idem eſt in voluntate; nam & ſæpè, remiſſe licet, amando idem obiectum augetur tandem vehementer inclinatio in illud obiectum; ergo non requiritur maior intenſio in ſequentibus actibus quàm fuerit in præcedentibus. Neque ratio in contrarium ſuprà poſita nos premit; etenim agens, quod eſt diuerſum in ſpecie, & nobilius quàm effectus, benè poteſt intendere paſſum ſupra ſuam intenſionem.

Secundò. Secundò, licet ſecundus & tertius actus non ſint fortiores primo, non proptereà ſequitur eos non poſſe operari tantum quantum primus produxit, ſed præcisè infertur non poſſe plus; producat ergo ſecundus duos gradus, ſicut primus produxit duos, iam in habitu erunt quatuor; nam in meâ ſententiâ conſtituente gradus
homogeneos res hæc facillimè intelligitur, nec 35
tamen inde infertur, omnia alia agentia eodem modo poſſe intendere paſſum ſupra ſe, maximè quando ſunt vniuoca; tum quia in vniuocis omnimoda ſimilitudo cum paſſo impedit eam productionem; at actus non eſt omni modo ſimilis habitui, etiamſi ſint ambo æquè intenſi; tum quia (vt ſæpè fusè oſtendi in Philoſophiâ) non eſt bonum argumentum in ſimilibus rebus ab vno agente ad alia omnia agentia, aut ex duobus tribúſve ad alia tria diuerſa, quia experientia oſtendit, variam eſſe naturam agentium,

&c

& vnum in operando pendere ab vnâ conditione, à quâ aliud non pendet: ergo cùm in aliquibus agentibus experiamur non fieri talem intenſionem ſupra eorum intenſionem, in habitu verò contrarium videamur experiri, non eſt, cur ex vno ad alia cogamur eodem modo diſcurrere. Hoc mihi videtur in hoc puncto certum.

Habitus quamdiu poteſt creſcere, per quemcumque actum etiam remiſſiſſimum augetur.

Illud magis dubium, vtrùm quamdiu habitus eſt in ſtatu, quo poſſit creſcere, augeantur tunc per quoſcumque actus quantumuis remiſſos, an verò multi actus tunc ob remiſſionem nimiam nihil penitus efficiant in habitibus illis, vt docet Vaſquez. Crediderim probabilius eſſe augeri per omnes; nam ratio quâ probaui, produci habitum per quemlibet actum quantumuis remiſſum, probat etiam per illum intendi; dixi enim, experientiâ compertum eſſe, etiamſi homo remiſſiſſimos circa aliquod obiectum repetat actus, nihilominùs poſt longum exercitium ſentire magnam facilitatem in ſe; ergo illi actus auxerunt habitum, alioquin eorum repetitio ad facilitatem poſteà ſecutam fuiſſet planè impertinens.

32 *Diſſimilitudo inter candelam illuminantem & actum augentem habitum.*

Neque contra hoc obijci quidquam poteſt, niſi inſtantia illa de candelâ in ſole; quæ tamen ob multa non vrget. Primò, quia (vt dixi paulò antè) in his rebus non valet argumentum ab vno agente ad aliud. Secundò, quia dubium valdè eſt, vtrùm non illa candela in aëre ſibi vicino aliquid augeat de luce: & certè ſi non auget, non poteſt id reduci in defectum intenſionis, de quâ ſolâ hìc loquimur; nam in ſe flamma parua tam intenſa videtur eſſe quàm magna; ſicut particula ignis tam calida eſt intenſiuè quàm magnus ignis; ergo cùm actus voluntatis & intellectus non intendant habitus ratione extenſionis, ſed ratione intenſionis, non rectè affertur inſtantia, vbi ſola extenſio eſt impedimentum. Vnde obiter reijcio quod docet P. Vaſquez diſp. 81. cap. 3. ſcilicet habitus augmentum non fieri in primo inſtanti quo exiſtit habitus, eò quòd actus leuiter citoque tranſiens non generet habitum. Reijcitur, inquam; nam licet, quando datur habitus contrarius reſiſtens, non fiat augmentum noui in primo inſtanti actus, eò quòd tunc non poſſit expelli antiquus, vt eo loco de Animâ oſtendi; at ratio hæc de leui permanentiâ non eſt ſufficiens; quia, ſicut dixi actum remiſſiſſimum intendere habitum, ita dico de leui eâ ratione: & certè cùm numquam in nobis vnico ſolo inſtanti, ſed multis duret quilibet actus, non ſcio vnde habuerit Pater Vaſquez experientiam, quòd actus vnico inſtanti durans non producat habitum: quòd ſi experientia aliquid diceret, certè non ſolùm non in primo, ſed nec in centeſimo deberemus admittere produci habitum; quia nullus eſt actus, qui non duret per morulam, in quâ ſint vltra centum inſtantia; ergo vel non producitur habitus ante centeſimum inſtans, ſi experientia attenditur; vel poteſt produci etiam in primo. quod vltimum abſolutè probabilius iudico.

P. Vaſquez reijcitur.

SECTIO SEXTA.

De diuiſibilitate habitus, & quomodo concurrat.

Dvplex poteſt eſſe ſenſus primæ partis quæſtionis: vnus, ſi de totâ vnâ ſcientiâ agamus, aut de habitu voluntatis inclinante ad diuerſa obiecta ſeu formalia ſeu materialia: alter, ſi de habitu ad vnum tantùm ſpecie obiectum inclinante. Et quidem circa primum fusè contra Thomiſtas egi in prooemialibus Logicæ, oſtendique, neceſſariò eam ſcientiam debere eſſe compoſitam; eò quòd indiuiſibilis qualitas acquiſita per actum, circa definitionem v. g. non poteſt inclinare ad actus circa demonſtrationem, niſi aliud recipiat incrementum; quod debere neceſſariò eſſe alium partialem habitum ibidem oſtendi, ideò in hoc puncto nihil noui addendum cenſeo. 33

Duplex quæſtionis ſenſus.

Scientia totalis non eſt indiuiſibilis qualitas.

Solùm ergo cum Patre Vaſquez tantillum hærendum erit; cùm enim conuictus argumento inſinuato iudicet, neceſſariò debere aliquid addi habitui, opinatur illud ſolum eſſe modalem aliquam entitatem, quæ per ſeipſam habitui vniatur ſine intermedio vinculo: quam doctrinam maximè tradit diſp. 80. cap. 3. ratione obiectorum diuerſorum ſpecie ſub eadem ratione formali; cap. autem 5. fusè conatur explicare, cur, quando obiecta materialia ſunt diſparata, vna potiùs inclinatio ad vnum quàm altera ad aliud ſit dicenda modus; & cur non ambæ ſint res: pro quo ponit exemplum in virtute Religionis, in quâ ait eius vnitatem deſumendam eſſe ex eo, quòd omnes actus tendunt in cultum Dei ſiue per hunc ſiue per illum modum, ideóque commodiùs vnum habitum poni quàm duos; nihil autem aliud addit ad declarationem eius difficultatis.

P. Vaſquez opinans habitû ſcientia augeri per entitatem modalem.

Ego autem non dubito hanc ſententiam veram non eſſe; & in primis non habet pro ſe vllam aliam rationem quàm, ne dicatur ſcientia eſſe multæ qualitatis, ſeu, vt explicetur, quomodo habitus ſit vna ſimplex qualitas: hæc autem ratio nullius eſt momenti; nam ſi loquamur de totali ſcientiâ, ibi dicimus eſſe vnum habitum non omnino rigorosè, ſed vnitate ordinis, ad modum quo multæ partes aquæ dicuntur vna aqua. Dico *ad modum*; nam in partibus aquæ intercedit vera vnio, in habitibus autem fortè non; de quo ſtatim: ſi verò loquamur de alijs habitibus in particulari, dabimus illis maiorem vnitatem quàm ipſe Vaſquez, quia negabimus illis modum realiter ſuperadditum. hæc quoad argumentum. 34

Refellitur ipſius ratio.

Iam verò poſitiuè illum reijcio, & pono exemplum in habitu temperantiæ; vbi (vt ipſe benè fatetur) poteſt quis eſſe facilis ad abſtinendum à cibo, non verò à potu, & è contrario: argumentor ergo ſic; Incipiat Petrus à facilitate ad abſtinentiam à potu, Ioannes à cibo, ecce facilitates hæ duæ debent eſſe entitates reales abſolutæ, non modales, quia ambæ per ſe exiſtunt & ſolæ; ergo tam facilitas ad abſtinentiam à cibo eſt res quàm altera; ergo, eò quòd ego priùs acquiſiuerim ad cibum, non propter-

Oſtenditur, ſcientiâ non augeri per modos ſuperadditos.

eà

eâ altera ad potum fiet entitas modalis. Patet euidenter conſequentia; quia ea facilitas ad abſtinendum à cibo eiuſdem omnino rationis erit,
35 ſiue fuerit primo ſiue ſecundo loco acquiſita: atqui modus à re abſolutâ differt non ſolùm ſpecie, ſed etiam genere; ergo non poteſt probabiliter dici ea facilitas ſecunda conuerſa in modum prioris, eò quòd ſecundo loco ſit acquiſita, ſed debet eſſe tam abſoluta res quàm prior.

Confirmatur Primò.

Confirmo Primò euidenter; nam eodem planè modo ego dicerem, omnes ſcientias diſparatas, item omnes virtutes etiam diſparatas, eſſe vnicum habitum, & illam tantùm, per quam primò de facto incœpi, eſſe rem, alias verò ſequentes, etiamſi potuiſſent eſſe res, ſi ab eis ſumptum fuiſſet exordium, nihilominùs de facto non eſſe niſi ſolum modum prioris habitus; hoc autem ab omnibus meritò vt abſurdum reputatur: eâdem autem conſequentiâ defendi id poteſt, quâ Pater Vaſquez tradit ſuam doctrinam, vt cuilibet rem mediocriter conſideranti patebit.

Secundò.

Oſtendo Secundò fortiùs, quia demus me incœpiſſe per eam abſtinentiam à cibo, & ſecundam fuiſſe à potu, ſic argumentor: Ea ſecunda poteſt manere deſtructâ priori; ergo non eſt modus illius, ſed res abſoluta. Patet conſequentia; nam modus nec per potentiam abſolutam poteſt manere ſine eâ re, cuius eſt modus. Antecedens euidenter probo, quia etiam, poſtquam prædicto modo acquiſiui eam temperantiam, poſſum poſteà ob varias cauſſas amittere temperantiam, quam primò loco acquiſiui circa cibum, retentâ adhuc temperantiâ ſecundâ erga potum: ſicut enim poſſum vnam ſine alterâ acquirere, ita & amittere; ergo hæc ſecunda non erat modus prioris.

36 *Obiectio.*

Dices fortè, tunc amitti quidem eam facilitatem quæ erat modus, manere autem aliam quæ ſit res.

Confutatur.

Sed contrà euidenter, quia nulla erat anteà talis, ergo non potuit manere; de nouo autem produci non potuit, quia nulla eſt cauſſa data, quæ eam produceret; ergo vel debet antiqua manere ſola; vnde euidenter infertur, eam non eſſe modum, ſed rem: vel certè, qui habet habitum ad vtrumque illud obiectum materiale, non poterit illum amittere circa primum, quin circa aliud. quod & experientiæ & ipſimet P. Vaſquez repugnat manifeſtè.

Tam pro ſcientiâ totali quàm pro obiectis materialibus difficultatis diſparata ponendi diſtincti habitus.

Dicendum ergò, tam in ſcientiâ totali quàm intra vnum obiectum formale, ſi tamen in ipſis materialibus ſit difficultas diſparata in vno præ alio, ponendos eſſe veros & realiter inter ſe diſtinctos habitus, ſeu duas partes abſolutas habitus, quæ inter ſe independentes ſint tam in fieri quàm in conſeruari; id quod eâ diſput. Logicæ fusè oſtendi; nec neceſſarium eſt diutius hîc in eâ veritate hærere.

Non repugnat eos habitus vniri inter ſe

Vtrùm autem duo illi habitus inter ſe vniantur, dixi alibi rem eſſe dubiam; quia non video cur non poſſit eſſe talis vnio ſaltem diuinitus.

Obiectio.

Dices: Ea vnio non poſſet magis inclinare ad hoc obiectum quàm ad illud, cùm æquè afficiat vtrumque.

Reſponſio.

Benè oſtendit Vaſquez ſuprà, hoc argumentum leue eſſe, quia ea vnio non eſt inclinatio, ſed nexus partium inclinantium; ſicut vnio continuatiua albedinis non eſt viſibilis, aut diſgregatiua viſus, ſed connectit partes diſgregantes; ergo nihil eſt quod eam vnionem probet eſſe repugnantem: aliunde autem è contrario nihil eſt quod oſtendat eius neceſſitatem; ideò abſolutè propendeo vt negem, eos inter ſe verè & propriè vniri; cuius contrarium docet Tannerus diſpur. 3. dub. 3. non tamen id vllâ ratione probat, ideò, nec quid ei reſpondeam habeo; deberet enim oſtendi neceſſitas multiplicandi eas vniones. 37

Habitus reſpiciens vnicum ſpecie obiectum eſt indiuiſibilis extenſiuè.

Circa ſecundum ſenſum quæſtionis de vno habitu reſpiciente vnicum obiectum determinatum in ſpecie minor eſt difficultas; nam illum eſſe indiuiſibilem extenſiuè omnes admittunt; & ratio ſuadet, quia nihil eſt ibi quod petat extenſionem.

Obiectioni ſatisfit.

Dices, Etiam ille extenditur ad hoc & illud indiuiduum. Reſpondeo, habitum per eamdem indiuiſibilem entitatem, per quam extenditur ad vnum indiuiduum, extendi ad aliud in caſu poſito; nam difficultas eſt quaſi eadem numero, v. g. in abſtinendo ab hac numero aquâ, vel ab illâ omnino ei ſimili; diuerſitas autem illa numerica planè eſt per accidens in ordine ad illum habitum.

Diuiſibilis eſt habitus intenſiuè.

Secundò, circa eumdem habitum ex dictis conſtat, illum eſſe intenſiuè capacem compoſitionis; quia oſtendimus ſectione præcedente exercitio actuum eos habitus augeri & intendi; neque in hoc puncto video aliquid maiori ponderatione dignum.

Habitus non concurrit per modum à ſubſtantiâ actus diſtinctum.

Circa modum, quo habitus concurrit, dixi ſatis ſuo loco; & oſtendi contra Vaſquez, non rectè eum concurſum explicari per modum aliquem à ſubſtantiâ actus diſtinctum, quique ſolus producatur ab habitu; nam tunc eodem modo circa actum laboraret potentia quo anteà, & tam difficulter actum eliceret. Ratio verò quæ Patrem Vaſquez mouit, quòd ſcilicet nulla formalitas ſit in actu quæ reſpondeat habitui, ſæpè eſt à me & reiecta & ſoluta; 38 oſtendi enim non eſſe neceſſariam talem nouam formalitatem: obſeruo autem, illum inſtantiæ communi contra ſe de duobus hominibus portantibus eumdem lapidem, vbi non ſunt in effectu diuerſæ formalitates, ſed quidquid efficit vnus, efficit alter, reſpondere, eos homines non eſſe ſubordinatos inter ſe, ideoque poſſe ſe iuuare ſine diſtinctis formalitatibus; habitum verò non poſſe iuuare potentiam ad faciliùs operandum, niſi ei reſpondeat propria formalitas in actu, quia habitus ſubordinatus eſt potentiæ; ea autem, quæ ſunt hoc modo ſubordinata, non poſſunt ſe iuuare.

Reijcitur ratio in contrarium P. Vaſquez.

Quam ſolutionem reijcio efficaciter; non enim poteſt apparenter reddi ratio, cur ſubordinatio impediat talem modum iuuandi ſine nouâ formalitate; imò cùm ſubordinatio dicat connexionem, & vbi eſt connexio magis per ſe concurratur, quia virtus vnita fortior eſt, potiùs dicendum cenſeò, per hanc ſubordinationem reddi faciliorem eum modum ſe inuicem iuuandi etiam ſine formilitatibus ſuperadditis. ſed de hoc ſatis nunc.

SECTIO

SECTIO SEPTIMA.

De corruptione habituum.

39 *Habitus probabiliter pereunt etiam otio.*

HAc de re egi in libris de Animâ occaſione ſpecierum, dixique valdè probabile eſſe, eas perire etiam otio; oſtendi enim fusè, poſſe eſſe aliquam qualitatem, quæ naturâ ſuâ petat durare ad mediam horam v.g. & non ampliùs, eſto eodem modo ſint applicatæ omnes cauſſæ illius conſeruatiuæ: id quod maximè oſtendi in ſpeciebus auditus; nam etiam poſtquam perijt ictus, qui fuit cauſſa ſoni, manet vel ipſe ſonus, vel ſpecies illius aliquamdiu à Deo ſolo conſeruata, & tamen ſine vllo contrario ſtatim perit, ergo. Idem in impetu eodem loco fuſiùs deduxi; nunc ſolùm aduerto, Patrem Vaſquez contrarium ſentire diſput. 81. cap. 2. vbi pro ſe vtitur argumento communi, quòd ſcilicet cauſſis eodem modo ſtantibus non poſſit eſſe ratio, cur iam effectus pereat, non verò citiùs;

Soluitur argumentum Vaſquez. Obiectio eiuſdem Secunda.

huic tamen ſæpè reſpondi, id in naturam ipſius rei durantis reducendum; illa enim petit durare per mediam horam, & non amplius. Obijcit Secundò ſpecialiter in habitibus: nam ſi hi ſunt naturâ ſuâ corruptibiles, ergo adueniente tempore, vltra quod durare non petunt, peribunt neceſſariò; eſto repetantur noui actus. Patet conſequentia, quia actus noui aduenientes non conſeruabunt antiquum habitum, ergo hic peribit eodem modo ac ſi actus non aduenissent; conſtat autem experientiâ contrarium; certum enim eſt, ſi continuentur actus, non amitti antiquum habitum, ergo habitus non ſunt fluxæ naturæ.

Reſponſio Prima.

Reſpondeo tamen Primò, poſſe dici etiam, quando frequenter repetuntur actus, aliquid amitti de antiquis gradibus; quia tamen per nouos actus nouæ partes habitus producuntur, reſtaurari totum illud detrimentum, ideoque nihil tunc notari, eo planè modo quo homo, licet ſingulis diebus vi caloris natiui amittat aliquas partes, quia tamen

40 *Secunda. Habitus ſolà ceſſatione periturus adueniente nouâ parte habitus exigit diutiùs durare.*

per nutritionem alias recipit, poteſt manere diu in eadem quantitate. Secundò reſpondeo, valdè eſſe probabile, habitum illum ita exigere durare ad certum tantùm tempus; vt tamen, ſi noua adueniat pars habitus, diutiùs cum illâ exigat durare; vt in impetu videtur contingere; nam cùm res aliqua eſt in motu, v. g. campana aut res alia, quæ pendens huc illúcve mouetur, faciliùs, longè minimo adhibito impulſu, per morulas continuabitur motus ille, quàm ſi omnino campana quieuiſſet; iam enim difficiliùs mouebitur; ergo impetus ille primus faciliùs perijſſet, ni fuiſſet additus aliquis alius nouus impetus; non enim dici poteſt nunc durare ſolum illum nouum quem imprimit, qui ſecundò mouet; oſtendi enim iam hunc ſecundum impetum eſſe debilem nimis, nec ſufficientem ad tam vehementem campanæ motum cauſſandum; ergo neceſſariò durat etiam antiquus impetus; neque nouum videri debet, ſi antiquus ille, vt non deſtruatur, pendeat tamquam à conditione ab exiſtentiâ alterius nouæ comparis, ita vt quò frequentiùs nouæ adduntur partes, eò tardiùs deſtruatur. ad hanc enim ſolutionem omnes ferè recurrere debent: nam certum eſt, quomodocumque id fiat, ſiue quia ſopiuntur ſpecies, ſiue quia obruuntur, ſiue quia in potentiâ ſenſitiuâ memoria perit; certum, inquam, ſæpè ſine vllo habitu contrario perire habitus; vt in ſcientijs maximè conſtat, in artibus etiam 41

Productio habitus noui eſt conditio neceſſariò requiſita, ne antiquus pereat.

tam ſcribendi quàm pingendi, &c. Sicut ergo omnes debent ibi dicere, exercitium actuum nouorum eſſe non ſolùm cauſſam, vt nouæ partes habitus producantur, ſed multò maximè, ne antiquus habitus ſopiatur ſeu obruatur, ne memoria in potentiâ ſentiente pereat; ita ego dico, eam nouam productionem eſſe conditionem ex naturâ rei requiſitam, ne antiquus etiam habitus tam facilè pereat. Vides ergo, argumentum contra me factum eſſe ferè omnibus commune.

Exemplum pro hac ſententiâ à ſpeciebus viſus allatum reijcitur.

Obijcit vbi ſuprà P. Vaſquez contra ſe & pro noſtrâ ſententiâ: Species viſus manent ſæpè in oculo aliquamdiu ablato obiecto, & tamen poſteà pereunt; ergo poteſt aliqua res conſeruari ad breue tempus, & poſteà perire non mutatis cauſſis. Huic inſtantiæ reſpondet, eam perſeuerantiam fieri ex læſione oculi & ex vi luminis: hæc tamen reſponſio non ſatisfacit; nam vix poteſt intelligi, quomodo læſio oculi & lumen ſolùm producat ſpecies coloris viridis, flaui, &c. prout fuerat ille qui immediatè anteà viſus eſt. Ego hac inſtantiâ non vtor quoad ſpecies, quia planè iudico in viſu eas neque per momentum conſeruari abſente obiecto, ideò ego ſolùm vim facio in ſpeciebus auditus, vt dixi ſuprà.

Ad inſtantiam de viſu reſponderi poteſt, ibi nullas eſſe ſpecies obiecti, ſed ex vehementi apprehenſione phantaſiæ prouenire illam quaſi-viſionem, quam intra oculos experimur. Dixi me non vti eâ quoad ſpecies, quia ex eâ ipsâ vehementi apprehenſione poſſet confirmari mea ſententia; ea enim quaſi-viſio, quæ maximè ex 42
aſpectu vehementi ſolis aliúſve luminoſi intenſi prouenire ſolet, fit ex phantaſiæ vehementiâ; atqui illa durat per Pater & Aue, v. g. ablato ſole, & poſteà non poteſt durare, manentibus tamen eiſdem cauſſis, quæ per illud Pater & Aue fuêre; ergo poteſt aliqua res perire ſine contrario, & ſine cauſſæ defectu. Nihilominùs, neque hoc modo ſuffultam eam inſtantiam vſurpo pro me; quia tunc ea apprehenſio prouenit ex ſpiritibus confluentibus ad cerebrum; hi autem ablato obiecto non ſemper manent, ideò non poteſt dici, quòd, cauſſis eodem modo manentibus, non permaneat idem effectus, ſcilicet eadem viſio.

Argumentum ab impetu ſine contrario pereunte aptum.

Meliùs ergo argumentor pro me, quia quando graue aliquid cadit cum impetu in terram, aliquamdiu manet impetus, qui ſine contrario deinde ibi perit; ergo ſtantibus eiſdem cauſſis, &c. poteſt aliquid perire. Reſpondet Pater Vaſquez ſuprà, tunc totam terram moueri in vnam & alteram partem, donec ille impetus ceſſet.

Refutatur P. Vaſquez.

Verùm hunc motum terræ reieci in Philoſophiâ, & nunc ad intentum noſtrum eumdem reijcio; nam eamdem doctrinam applicat hic auctor non ſolùm impulſui impreſſo terræ, ſed parieti, ſeu cuilibet muro: at ibi manifeſtè apparet falſitas eius ſententiæ; nam ſi duo conuenimus, & vnus ex vnâ parte, alter ex contrariâ impulſum ei muro imprimamus, certè tunc in neutrum poterit moueri; & tamen tunc impulſus, quem ego imprimo, tantus eſt, quantus, ſi

alter

alter ex oppoſitâ non impreſſiſſet: nam licet ille
retardet motum, non tamen impulſum; ſicut,
eò quòd ego v. g. reſiſtam Petro me fortiſſimè
impellenti, aut quòd illi cedam, & permittam
me moueri, nullo modo redditur impulſus il-
lius in ratione impulſus maior aut minor; ergo
43 tunc cùm imprimatur tam fortis impetus, &
paries non moueatur, ideoque impulſus ille
non habeat contrarium (non enim Vaſquez ad-
mittit contrarium impulſui, quando corpus ſtat
in ſuo loco) non video certè, quomodo ipſe ex-
plicare poſſit deſtructionem illius impetus niſi
recurrendo ad meam doctrinam, quòd aliqua
res perire poſſit cauſſis eodem modo applicatis:
& licet ego omnino iudicem eſſe etiam tunc
aliquod contrarium eius impulſus; nihilominùs
eo non obſtante argumentum inde ſumptum
augeri pro nobis poſſe, oſtendi eo loco Phi-
loſophiæ.

Solutio P. Tanneri.

Videamus quid huic argumento reſpondeat
P. Tannerus ſuprà dubio 5. ait ergo impetum
(addit etiam ſonum) ideò perire, quia naturâ
ſuâ non ſunt durabiles; at habitus naturâ ſuâ
durabiles eſſe, ideoque eos non poſſe ſolo otio

Non ſatiſ-facit.

perire. Verùm in hac ſolutione nobis dat totum
intentum; iam enim admittit aliquam qualita-
tem poſſe perire ſine contrario, & cauſſis eodem
modo durantibus, dummodò illa non ſit natu-
râ ſuâ durabilis; id quod maximè ego intendo;
nam ſine dubio talem rem, quæ periret cauſſis
eodem modo manentibus, debemus dicere na-
turâ ſua non eſſe perpetuò durabilem, ſed vel
per Pater & Aue vel minùs plúſve, iuxta diuer-
ſam illius naturam. Secundò, in hac ſolutione
petitur principium; ego enim contendo, habi-
tum non eſſe perpetuò durabilem, quia habeo
experientiam pro me, quòd ſæpè ſine contrario
44 pereat; quod faciliùs explico, ſi dicam illum et-
iam otio perire poſſe, quàm recurrendo ad alias
ignotas cauſſas; quòd autem aliquanto diutiùs
duret habitus quàm ſonus & impulſus, non
probat vllo modo in habitibus perpetuitatem,
ſed ſolùm longiorem durationem quàm in illis
duobus inſtantijs; nam etiam illa ſunt durabilia
aliquantulùm. Conſtet ergo probabiliſſimè di-
ci, eos poſſe ſolo otio perire, quia ſi ſemel poſ-
ſumus ponere rem, quæ ſine contrario pereat
medio quadrante poſtquam incœpit, poſſumus
ponere aliam, quæ pereat vnâ horâ, & tertiam,
quæ medio anno pòſt, &c.

Explicatur, quomodo poſſit habitus nouus habitui præcedenti contrarius introduci.

Circa corruptionem autem, interueniente con-
trario habitu, duplex poteſt moueri difficultas:
vna, quomodo, cùm in eodem inſtanti, quo quis
operatur de nouo actum virtutis, ſentiat ſe à
contrario habitu in oppoſitum impelli, & con-
ſequenter pro eo priori naturæ adhuc videatur
ille habitus exiſtere; poſſit tamen in eodem in-
ſtanti produci vlla pars alterius habitus contra-
ria habitui præcedenti ac cum illo repugnans;
nam duo contraria vt talia non poſſunt ſimul
eſſe nec per vnicum inſtans. Hanc tamen dif-
ficultatem moui in libris de Animâ eâ diſput.
de habitibus; & refutatis varijs ſolutionibus,
quæ afferri poſſunt, eam vt probabiliorem tra-
didi; quæ dicit, actum omnem ſemper durare
vltra vnum inſtans: quod & probaui etiam ſu-
prà agens de libertate voluntatis; vnde ſic intu-
li, Suppoſita exiſtentia actus in primo inſtanti
non poteſt non eſſe in ſecundo & tertio, ergo in
eis iam ampliùs non reſiſtit habitus contrarius
antiquus; & conſequenter nun eſt, cur ille præ-
intelligatur in priori vllo naturæ ante actum op-
poſitum; ergo nec erit vlla difficultas, quò mi-
nùs tunc in eo ſecundo inſtanti expellatur, & 45
eius loco ſuccedat noua pars habitus oppoſiti.
Quam ſolutionem ex parte videtur defendere
Pater Vaſquez ſuprà, quia, vt vidimus, ait nul-
lum actum producere habitum in primo ſuæ
exiſtentiæ inſtanti, licet non det eam rationem
quam nos, ſed quam paulò antè reiecimus,
ſcilicet, actum leuiter durantem non producere
habitum; ex quo capite reiecimus eam doctri-
nam vniuerſaliter datam: nam quando non eſt
habitus contrarius qui reſiſtat, non eſt cur actus
non producat habitum etiam in primo ſuo in-
ſtanti; videtur enim planè impertinens tunc ea
maior duratio, cùm nihil ſit quod impediat
agens, quò minùs in primo operetur.

Verùm habitus contrarius deſtruatur ſecundùm gradus cõpoſſibiles ab actu oppoſito. Sententia affirmatiua Tanneri refutatur.

Illud hic vltimò diſquiri poteſt, an habitus
contrarius, etiamſi non ſit in gradu intenſo, ſed
in tali, in quo potuiſſet cohærere cum alio op-
poſito habitu, etiam deſtruatur ex parte per actus
contrarios. Hanc difficultatem obiter tetigi
ſuprà ſect. 5. ſubſectione primâ. Affirmat Pater
Tannerus ſuprà dubio 5. atque id eſſe ſpeciale
in habitibus: fundamentum autem illius vide-
tur eſſe ſola experientia; nam ſi quis habeat duos
tantùm gradus v. g. habitus virtutis, facillimè
illos expellit per actus oppoſitos; conſtat nam-
que in tali perire omnino eam inclinationem ad
oppoſitum. Ego hanc doctrinam non puto ve-
ram, quia (vt Tannerus ipſe & omnes alij do-
cent) habitus non deſtruitur immediatè per
actus, quia eis immediatè non opponitur, ſed
per habitum productum; actus enim immedia- 46
tè opponitur actui, & habitus habitui; atqui in
eo caſu nihil de habitu producitur quod repu-
gnet habitui priori; ſupponimus enim homi-
nem eſſe capacem octo graduum habituum,
quatuor ex vno & quatuor ex alio; ergo quan-
do ſolùm habet quatuor ex vitioſo, vnus alius
gradus ex virtuoſo veniens non eſt contrarius
illis quatuor, ergo nihil ex eis deſtruet, quia
iam ſupponimus ſolùm poſſe perire per con-
trarium habitum; ergo cùm tunc nullum ſit
contrarium, non poterit quidquam perire.

Oſtenditur, experientiâ, quam affert Pater Tannerus, nil euincere.

Quam pro ſe affert experientiam facilè ex-
plico Primò, vt dicamus, ibi adhuc manere eam
particulam habitus; ſed quia per oppoſitum
fortiorem homo inclinatur ad actus contrarios,
non ſentiri eum habitum: vt enim ſententia
communis, quæ negat, habitus perire otio, do-
cet, licet videatur perijſſe, quando diu non eſt
ad actum reductus, nihilominùs tamen non
perijſſe, ſed vel obliteratum, vel ſepultum, vel
obrutum, ita vt non magis ſentiatur quàm ſi
non exiſteret; ita eodem modo dicere debuiſſet
Pater Tannerus in caſu ſuæ experientiæ, non
perire quidquam ex habitu oppoſito, quia pars
acquiſita ex alio habitu non erat in gradu con-
trario, ſed ita obrutum eum habitum, vt non
ſentiatur; quia ſi obrui poteſt otio ſine vllo actu
contrario, à fortiori id contingere poteſt exi-
ſtentibus actibus contrarijs. Secundò ei expe-
rientiæ reſpondeo, in meis principijs tunc de-
ſtrui eam partem, non ob contrarietatem noui

habitus, quam nullam eſſe iam oſtendi, ſed paulatim otio: quò enim debilior eſt habitus, eò faciliùs perit otio, vt dixi ſuprà. Et de corruptione ſatis.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm detur habitus ad prima principia, & ad bonum vt ſic.

47 Hac de re fusè diſputatur à nonnullis. & diuerſiſſimæ ſunt ſententiæ: quidam enim ponunt vnum habitum à naturâ nobis inditum, quemque non diſtinguunt ab ipſo intellectu. Pro hac opinione refertur Durandus in 3. diſt. 33. quæſt. 1. de eadem fusè agit Vaſquez diſput. 79. cap. 2. & 3. ego tamen illam non iudico dignam tanto examine; nam cùm realiter non ponat habitum diſtinctum ab intellectu, in quo ferè omnes conueniunt quòd poſteà in eodem intellectu diſtinguat ratione noſtrâ vnum reſpectum ad prima principia, alium ad alios actus, non eſt res magni momenti, & quæ facilè poteſt probabiliter ſuſtineri; ſolumque reducitur ad quæſtionem de voce, vtrùm ſcilicet ea vis intellectiua ratione noſtrâ comparata ad prima principia vocanda ſit habitus nec ne.

Secunda ſententia eſt Patris Tanneri dubio 2. & aliorum Thomiſtarum, quos ſuppreſſo nomine Vaſquez citat eo cap. 2. qui putant etiam ad omnia prima principia in nobis dari poſſe habitus vſu & exercitatione acquiſitos; ait enim Tannerus hominem habere difficultatem etiam in primis principijs, maximè in eis applican-
48 dis ad particulares materias: v.g. ſcit quis, *Omnis ignis eſt calidus*; non tamen ideò inquit habebit facilitatem applicandi eam propoſitionem ad ignem Babylonicum. Secundò addit, etiam per accidens ſæpè haberi difficultatem in aſſenſu primorum principiorum, ideoque neceſſarium eſſe habitum pro illis; & hinc aſſignat differentiam inter intellectum in ordine ad prima principia & voluntatem in ordine ad bonum vt ſic, ad quod eam putat non indigere habitu; non quia præcisè in illud bonum propendeat; nam etiam intellectus propendet in verum vt ſic, & tamen ei conceditur habitus; ſed quia voluntas ita eſt determinata ad bonum vt ſic, vt nullam in eo ſentiat difficultatem, neque in contrarium poſſet ferri, intellectus verò non ita propendeat in verum vt ſic.

P. Vaſquez dua ſuppoſitiones.

Pater Vaſquez eo cap. 3. vt ſuam declaret ſententiam ſupponit Primò, non dari habitum niſi in ordine ad eos actus, ad quos homo ſentit ſe facilitari ſeu inclinari exercitio actuum. Quæ doctrina omnino vera eſt, nec alio indiget examine. Pro ſecundâ ſuppoſitione diſputat fusè, in quo conſiſtat formaliter iudicium; & reiectis aliorum ſententijs concludit, illud, ſi affirmatiuum ſit, nihil aliud eſſe quàm cognitionem conuenientiæ prædicati cum ſubiecto; vel è contrario, ſi negatiuum, eſſe cognitionem diſconuenientiæ. Ego de hac ſuppoſitione non iudico diſcutiendum nunc; egi enim de illâ fusè in libris de Animâ, vbi hanc ſententiam Vaſquez reieci, licet non ſub his terminis, ſed di-
49 uerſis: quod enim Vaſquez dicit conuenientiam, alij dicunt identitatem prædicati cum ſubiecto: neque enim video quid aliud eſſe poſſit ex parte obiecti ea conuenientia quàm identitas ipſa, & è contrario diſconuenientia, quàm ipſa negatio identitatis. Atqui certiſſimum eſt, etiam per apprehenſionem cognoſci eam identitatem; nam antequam quis iudicet identitatem, eam apprehendit, imò etiam ille qui eam negat; eam tamen apprehendit & cognoſcit; id enim quod negat cognoſcit; ergo non poteſt iudicium in ſolâ cognitione conuenientiæ conſiſtere. Ideò dixi, iudicium & apprehenſionem non differre vllo modo ex parte rei cognitæ, ſicut neque etiam aſſenſus & diſſenſus; nam eidem omnino obiecto, cui vnus homo aſſentitur, alter diſſentitur; differunt ergo illi actus ex modo ſuo intrinſeco tangendi illud obiectum: apprehenſio enim ita rem totam cognoſcit, vt non propendeat magis in hanc quàm in illam partem, iudicium verò quaſi adhæret vni tantùm parti, alteram verò reſpuit; neque poſſumus nos alijs terminis clarioribus rem explicare; ipsâ enim experientiâ nobis notum eſt, quid illi ſignificent. & de hac ſuppoſitione nunc ſatis; fuſiùs eo loco de Animâ.

Suppoſitiones P. Vaſquez. nil faciunt ad ſoluendam difficultatem.

Hoc nunc addo, eam quæſtionem in præſenti videri omnino impertinentem: ſiue enim iudicium conſiſtat in extremorum conuenientiæ cognitione, ſiue in alio actu diuerſo, eadem eſt pro puncto præſenti de habitibus difficultas; nam in iudicio experimur nos ſæpè difficultatem, quocumque modo illud explicetur: vel certè ſi de eo aſſenſu Vaſquez nolit loqui, ſal- 50
tem quæſtio erit de actibus illis primis, quibus ad iudicium diſponimur, an requiratur habitus pro eis, an non, quomodocumque poſteà explicetur iudicium. Poſt has ſuppoſitiones docet Pater Vaſquez, ad principia mathematica, quæ explicatis terminis ſtatim apparent euidentia, non eſſe neceſſarium habitum, ſic verò ad alia philoſophica principia, niſi fortè aliqua ſint, quæ explicatis terminis non poſſent negari; quæ autem illa ſint, non determinat ibi.

Pro principijs, quæ explicatis terminis ſunt nota, non requiritur habitus.

Ego omnino iudico, ad ea principia, quæ explicatis terminis homini proponuntur, non eſſe neceſſarium habitum, ob rationem datam; addo tamen, non poſſe in hoc puncto regulam generalem aſſignari ad dignoſcendum, quæ principia ſint terminis nota, quæ non: nam idem omnino principium, quod pro vno intellectu acutiore explicatis terminis eſt per ſe notum, alteri minori ingenio erit aliquantulùm difficilius, tertio verò rudiori vix poſt longum laborem erit perceptibile; & idem dico, ſiue illa principia ſint mathematica, ſiue philoſophica, quia in omnibus habet locum ea diuerſitas ingeniorum, à quâ prouenit ſumma differentia in apprehendendis eis veritatibus, & in eorum aſſenſu; vnde quoad punctum præſens ea differentia de mathematicis & philoſophicis videtur otioſa.

Non omnibus omnia eodem modo ſunt euidentia.

Secundò dico, neque ad hæc neque ad alia principia minùs nota neceſſarium eſſe ſimpliciter habitum; nam habitus acquiſitus, de quo hîc agimus, non dat ſimpliciter, ſed facilè poſſe; ergo independenter ab eo poteſt quis aſſentiri; & verò ſemper primus aſſenſus neceſſariò debet eſſe ſine habitu; ſola ergo debet eſſe hîc 51

Neque ad magis, neque ad minùs nota principia ſimpliciter eſt neceſſarius habitus.

difficultas, vtrùm actus ille, qui aſſentitur primis principijs, poſſit producere habitum: in quâ quæſtione

Poſſunt dari habitus circa principia etiam facillima.

PRIMÒ DICENDVM eſt, omnino poſſe eos admitti etiam circa prima principia facillima (loquor caſu quo ad alia obiecta dentur in intellectu habitus diſtincti à ſpeciebus.) Ratio eſt manifeſta, quia eſto illa principia explicatis terminis facillima ſint; vt tamen faciliùs excitentur ipſi termini; vt item eis excitatis ſine tanto conatu intellectus efficiat actum circa illud obiectum, habere poterit habitum; nam alibi oſtendi, habitum ita iuuare potentiam, vt homo vi habitus poſſet faciliùs ad alia etiam obiecta attendere, ad quæ non poſſet, ſi careret habitu.

Obiectio.

Dices: Habitus non eſt, vt excitentur ipſi termini, ſeu explicatio illorum; id enim debet fieri per ipſas ſpecies; ergo malè dicitur habitus habere locum in ordine ad hanc excitationem.

Reſponſio.

Reſpondeo, in meâ ſententiâ non diſtinguente habitus intellectus ab eis ſpeciebus nullam eſſe difficultatem; nam ſpecies illæ intenſiores iuuant, vt faciliùs excitetur cognitio de illo obiecto.

Secunda reſponſio.

SECVNDÒ DICO: Si detur habitus diſtinctus à ſpeciebus circa alia obiecta, poſſe tunc habere locum habitum circa prima principia, quia tunc iuuabit, ſi non vt excitentur ſpecies
52 (id enim concedo libenter nunc obiectioni) ſaltem vt eis excitatis intellectus deinde cum minori attentione eliciat actum circa eam veritatem ſicut circa alias veritates, quæ non ſunt prima principia; nam certum eſt, ſi ſemel quis apprehendit verum eſſe, v. g. vbicationem eſſe diſtinctam, eò quòd argumento efficaci ad id conuictus eſt, & poſteà excitatur ei ſpecies eiuſdem rationis cum eâ, quæ anteà eum mouit, vel certè eadem ipſa numero; certum, inquam, eſt non poſſe intellectum non aſſentiri; & tamen omnes ferè auctores in ſimilibus veritatibus admittunt habitus; rogo ergo iam, quid tunc temporis efficiant ibi tales habitus; non excitare ſpecies, quia hoc impugnat præſens obiectio; non determinare intellectum ad illam veritatem, quia excitatio ſpecierum determinat medio eo argumento efficaci quod proponitur: ergo ſi nolint dicere otioſum eſſe eum habitum, debent admittere illum iuuare, vt cum maiori facilitate, id eſt, ſine tanto conatu aſſentiatur quis ei veritati; hoc autem ipſum dico ego de eo habitu primorum principiorum, quantumuis ſit de veritate ex terminis notâ. Ratio verò

Ratio à priori.

à priori, cur etiam ſimiles actus producant ſpeciem ſui, ea eſt, quia omnis actus intellectus, qui non manet conſtanter in perpetuum, relinquere poteſt quaſi ſemen ſui ſeu qualitatem, quæ potentiam magis facilitet ad frequentiùs eliciendos actus ſimiles; quam facilitatem ego tribuo de facto ſpeciei impreſſæ; quia nullum alium admitto habitum in intellectu, vt ſuprà inſinuaui; qui verò à ſpeciebus id non poſſe fieri iudicant, ideoque habitum diſtinctum admittunt,
53 certè eodem modo debent talem habitum ponere pro veritatibus per ſe notis, quo pro alijs; quia intellectus non eſt ex ſe determinatus ad cognoſcendas ſemper etiam eas veritates per ſe notas; & poteſt per habitum clariùs intenſiùs cum minore attentione noſcere quàm ſine illo, ſicut & ceteras alias, ergo & habere habitum circa illas.

Reijcitur ratio Tanneri, quia falſum ſupponit.

Hæc videtur mihi eſſe efficacior huius neceſſitatis probatio; quod enim Tannerus dicebat ſuprà, maiorem eſſe difficultatem aliquando in applicatione propoſitionis vniuerſalis ad particularem materiam, vt in igne Babylonico, nec videtur mihi admodum verum, neque eſſe pro quæſtione quam iam tractamus. Non verum, quia dicere, omnem hominem eſſe rationalem, idem eſt formaliſſimè ac dicere, hunc & illum & illum hominem eſſe rationalem, & repugnat in terminis aliquem eſſe certum de veritate eâ vniuerſali, & non eo ipſo de aliâ particulari ſub eiſdem terminis expreſsè contentâ in vniuerſali. Quòd ſi quis incipiat dubitare de particulari, dubitabit etiam de vniuerſali. Ad illud de igne Babylonico dico, hominem ſolùm iudicare, omnem ignem naturaliter ſine miraculo calefacere; vnde quando audit, illum non calefeciſſe, agnoſcit ſtatim ibi miraculum. Sicut certi ſumus, nullum cœcum poſſe videre, hoc eſt naturaliter; quando autem videmus 54
alicui reſtitui viſum, tunc nihil obijcitur contra propoſitionem eam priorem vniuerſalem eo modo quo iudicabatur, ſed dicimus hîc eſſe factum miraculum: quis enim ſibi perſuadere poterit, ſi dicam, *Hi centum homines omnes omnino Religioſi ſunt*, adhuc tamen eo dato aſſenſu poſſe eſſe dubium, vtrùm decem ex illis ſint Religioſi. Ego ſanè non capio, quomodo illud dubium poſſet habere locum in intellectu humano; ergo ea doctrina de applicatione non eſt abſolutè vera. Dixi præstereà non eſſe vtilem pro præſenti quæſtione; nam iam oſtendi, eſto veritas ſit clara explicatis terminis, poſſe tamen admitti pro illâ habitum, ſi ſemel admittantur ad alias veritates. Hæc circa habitus primorum principiorum in intellectu.

Reijcitur eadem ratio, quia inutilis.

Circa habitus verò voluntatis in ordine ad bonum vt ſic minorem adhuc inuenio difficultatem; qualis autem ea ſit, iam eſt à me tacta contra Patrem Vaſquez ſuprà diſput. 14. ſect. 6. per totam, dum diſputaui, vtrùm actus amans bonum morale vt ſic generare poſſit habitum inclinantem ad actus ei ſimiles. Dixi enim omnino id poſſe fieri; quod idem dico de bono vt ſic prout abſtrahente à morali, & Phyſico honeſto & delectabili. Pro quo aduerte, etiamſi verum ſit quod ſuprà Tannerus dicebat, bonum vt ſic non poſſe odio haberi, nihilominùs certiſſimum eſſe, non eſſe nos determinatos quoad exercitium ad actus amoris circa tale 55
bonum; imò addiderim, rarò voluntatem in eiuſmodi actus prorumpere; quia cogitatio illa abſtracta ab omni materiâ particulari boni exiguam efficaciam habere ſolet ad mouendam voluntatem; tunc ergo, maximè quando proponitur vel honor, vel voluptas, vel honeſtas, prodit voluntas in actum; ergo capax & capaciſſima eſt voluntas alicuius habitus, per quem magis determinetur quoad exercitium in actus amoris eius boni vt ſic, eſto illud non poſſit reſpuere; vnde ſecundo Tomo dixi, Angelos eſſe capaces habituum in voluntate ad omnes omnino actus, ad quos non ſunt determinati quoad exercitium, eſto in ſpecie non poſſint con-

Actus amans bonum vt ſic poteſt habitum producere.

trarios

trarios elicere; & ratio à me facta id ſatis euidenter demonſtrat; ſufficiantque quæ hîc de habitibus tetigimus breuiter, ne quidquam deeſſet huic Tomo. Qui fuſiùs res has deductas videre velit, philoſophicam diſputationem legat.

DISPVTATIO TRIGESIMATERTIA.

De virtutibus in communi.

1 *Virtus hîc accipitur pro habitu quo homo benè diſponitur ad operandum.*

VARIAS virtutis acceptiones pro intento noſtro inutiles omitto; nunc ſolùm intelligimus nomine virtutis habitum quo homo diſponitur ad benè operandum; quo ſenſu videtur ſic eam definiiſſe Auguſtinus lib. 2. de Libero arbitrio cap. 18. & 19. quem D. Thomas hîc quæſt. 55. art 4. citat, *Virtus eſt bona qualitas mentis, quâ rectè viuitur, & quâ nullus malè vtitur, quam operatur Deus in nobis ſine nobis.* Verùm definitio hæc comprehendit ſolas virtutes per ſe infuſas; nam aliæ nobis cooperantibus acquiruntur. Ideò D. Thomas ibi dicit debere tolli vltimam illam particulam, vt ſic comprehendat virtutes acquiſitas; vt verò comprehendantur virtutes intellectuales, per quas non videmur propriè rectè viuere, poteſt ita explicari *τὸ rectè viuitur* tam in genere moris quàm in genere phyſico; quia hoc ipſum, quod eſt eſſe doctum, ſapientem, eſt magna hominis bonitas & perfectio.

Quod verò in eâ definitione dicitur, *Virtute nemo malè vtitur*, intelligendum eſt quaſi effectiuè; de quo tamen ſtatim nobis redibit ſermo: nam quaſi obiectiuè haud dubiè poteſt quis virtutem deſpicere, contemnere, &c. verùm id propriè non eſt vti virtute: ſicut qui odio habet Deum, non poteſt dici malè vti Deo; & qui Regi detrahit, non dicitur malè vti Rege. Quidquid verò de hoc ſit, quod ad modum loquendi ſpectat, declaratum eſt iam, quid per eam partem definitionis intendatur.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm virtus ſit ſpecies habitus, ſeu, an habitui, qui eſt virtus, ſit eſſentialis ea ratio virtutis, & poſſit aliquando in actum malum influere.

2 *Explicatur quæſtio.*

VNO verbo quæſtionis ſenſum ſic explico, vt quæramus, vtrùm idem numero habitus, qui eſt virtus, ſit indifferens; vt aliquando ſit vitium, aut ſaltem producat aliquos actus malos; vel, an è contrario eſſentiale ſit habitui ea denominatio virtutis: ſi enim hoc ſit, ratio virtutis erit differentia eſſentialis habitus; ſi verò primum, tunc ratio virtutis erit accidens habitus. Aduerto autem, dupliciter poſſe nos accipere vocem *virtus* in præſenti, vel prout dicit actum non ſolùm qui verſetur circa obiectum honeſtum, ſed etiam qui factus ſit cum libertate, vel prout denotat præcisè actum ex ſe bonum hîc & nunc, ſiue liber ſit ſiue neceſſarius; eodem modo quo amor Dei ſuper omnia in patriâ eſto non ſit liber, dicitur tamen virtus voluntatis.

Vox virtus duplicem hic ſenſum habet.

In primo ergo ſenſu non quærimus in præſenti, vtrùm habitus ſit eſſentialiter virtus; nam ſuppono vt longè probabilius, habitum, qui inclinat ad actus liberos, inclinare etiam ad neceſſarios, quando ſunt ambo intra idem obiectum formale & materiale; de quo alibi fusè egi: quæſtio ergo eſt in ſecundo ſenſu, ſcilicet, vtrùm habitus eſſentialiter inclinet ad actum virtutis, prout actus virtutis abſtrahit ab actu libero & neceſſario.

Habitus, qui inclinat ad actus liberos, inclinat & ad neceſſarios circa idem obiectum verſantes.

SVBSECTIO PRIMA.

Proponuntur duæ oppoſitæ ſententiæ.

PATER Vaſquez diſput. 84. cap. 1. tacitè videtur innuere, Scotum non benè intellectum à Patre Suario in puncto præſenti; ipſe autem fusè illius mentem ibidem declarat: ego tamen Primò arbitror, parum intereſſe, quid ille in præſenti dixerit: Secundò, idem omnino à Patre Suario diſput. 3. de virtutibus ſect. 1. quod à Vaſquez tribui Scoto; ergo vno verbo, prima ſententia ſit Scoti docentis, eumdem numero habitum eſſe indifferentem ad eliciendum actum virtutis & actum vitij; quia cùm actus ipſi ſint indifferentes vt è bonis fiant mali, & è contrario, habitus autem non poſſit eſſe magis limitatus quàm ſint actus, quos elicit, neceſſum eſt inquit vt habitus habeat eam indifferentiam: quod vlteriùs ſic declarari poteſt, Habitus inclinat ad actum hunc in ſpecie; ſed hic in ſpecie iam eſt bonus, iam eſt malus; ergo habitus iam inclinat ad actum bonum, iam ad malum; ergo non eſt eſſentiale illi habitui inclinare ad ſolos actus bonos. Hanc ſententiam adeò probabilem reputat Vaſquez cap. 2. vt ferè in eam propendeat; & verò (vt infrà oſtendam) nullatenus ſatisfacit argumento huic pro Scoto poſito: pro illâ citat Pater Tannerus Maiorem in 3. diſt. 36. q. 3. & in 1 diſt. 17. q. 8. art. 1. & Durandum in 3. diſt. 33. q. 2. num. 8. Quid de hac ſententiâ ſentiendum ſit dicam ſubſect. 2. 3

Secunda ergo extremè præcedenti contraria communis eſt in ſcholis; quam defendunt Suarez, Vaſquez & Tannerus citati: hic autem prætereà pro eâ refert Capreolum, Gabrielem, Ockamum, Caietanum, Conradum, Medinam, Valentiam, Conimbricenſes, Altiſiodorenſem; atque eam à D. Thomâ defendi quæſt. 55. art. 1. & 3. Verùm ibi nihil aliud docet ſanctus Doctor, quàm quòd virtus ſit habitus; id quod non negat Scotus. Sicut ſi quis diceret, Muſicus eſt homo; & inferret inde, Ergo eſſentiale eſt homini eſſe muſicum: aliud enim eſt, omnem virtutem eſſe habitum; ſicut omne meritum eſt actus; aliud verò, eſſe habitui eſſentialem 4

Communis ſententia.

S. Thomas non benè citatur à P. Tannero pro hac ſententiâ.

Google

tialem rationem virtutis & actui rationem meriti: & hinc eodem modo oſtenditur, Ariſtotelem haud benè citari pro eâ ſententiâ; ſolùm enim docet, virtutem eſſe habitum. quod (vt dixi) à nemine negatur. Meliùs D. Thomas citari debuiſſet art. 4. vbi ait, babitum eſſe genus proximum ad rationem virtutis; ideoque docet, conuenientiùs definiendam virtutem, ſi loco qualitatis, quæ eſt genus remotum, poneretur habitus: atqui iam dixi paulò antè, Eo ipſo quòd ratio habitus ſit genus, rationem virtutis fore differentiam; ergo ea ratio virtutis erit eſſentialis habitui, quia differentia eſſentialiter vnitur rationi genericæ; nihilominùs dico, poſ-

D. Thomas explicatur.

ſe facilè explicari D. Thomam, vt non ſit locutus in toto eo rigore: vt enim dum de actuali merito ſolet dici, Meritum eſt actus bonus, &c. & de peccato è contrario poteſt dici, Eſt actus quo quis tranſgreditur, &c. & ibi communiter loquendo dicere ſolemus, actum eſſe genus ad bonum & malum, cùm tamen probabilior longè opinio doceat, eumdem actum ex indifferenti in malum, imò etiam ex bono in malum, prout ſuprà oſtendimus, poſſe tranſire; ſic etiam in præſenti de habitibus dici poſſet, ſolo attento modo eo loquendi Diui Thomæ; quia tamen eodem articulo dicit, virtutem eſſe habitum, qui ſemper ſe habet ad bonum, & quo nemo malè vtitur, crediderim omnino illum in ſententiâ Scoto contrariâ fuiſſe.

5
Ratio Patris Tãneri refutatur.

Quidquid verò de auctoritate ſit, à ratione ſic pro communi ſententiâ argumentatur Pater Tannerus ſuprà: Multorum actuum obiecta ſunt intrinſecè bona, ergo habitus inclinantes ad actus circa ea obiecta erunt etiam eſſentialiter boni. Hoc argumentum non perſuadet intentum. Primò, quia licet conſequentia bona ſit quoad aliquos actus; quod fortè etiam non negar Scotus; inde tamen non poteſt de omnibus vniuerſaliter quidquam inferri. Secundò, quia etiam illi actus circa talia obiecta non ſunt intrinſecè ita boni, vt non poſſint reddi mali; nam ſi prohiberentur reflexè, eo ipſo eſſent mali, vt dixi fusè ſuprà: nam etiam ipſum amorem Dei poteſt Deus titulo dominij mihi hìc & nunc prohibere dicendo, *Impero, vt non elicias talem actum amoris*; per quod (vt eo loci oſtendi) non auferretur ab obiecto actus bonitas honeſta, licet ipſe actus in ſe bonus non eſſet hìc & nunc, & licet tunc ſtante prohibitione non poſſet amor Dei produci, quia hic pugnat cum omni peccato mortali: at alij actus honeſti, qui eam repugnantiam phyſicam non habent cum peccato, poſſent tunc fieri, eſſentque ex obiecto ſuo boni, & conſequenter poſſent retinere totam rationem motiuam ex parte obiecti, licet aliunde ſimpliciter eſſent mali; ergo tunc habitus, qui illos actus producit, inclinaret eodem modo ac anteà, quia habitus ſolùm inclinat ad actum ratione illorum quæ actus appetit ex parte obiecti (non loquor iam de infuſis, qui fortè ex alio capite non poſſunt elicere actum malum;) ergo ex hoc argumento potiùs confirmatur, & quidem valdè efficaciter, ſententia Scoti.

6
Alia eiuſdem argumenta ſoluuntur.

Ex hac vltimâ doctrinâ ſoluuntur cetera argumenta quæ Pater Tannerus ponit; omnia eum videntur inde vim habere, quòd habitus debeat inclinare per ſe ad honeſtatem quæ eſt in obiecto; vnde infert, ablatâ eâ honeſtate non poſſe habitum inclinare, ergo nec tranſire in malum. Reſpondetur, inquam, conceſsâ primâ & negatâ vltimâ conſequentiâ; nam iam dixi, manente in obiecto totâ eius honeſtate, & conſequenter manente totâ ratione motiuâ habitus, poſſe actum fieri malum; tunc autem habitus tranſiret etiam è bono in malum. Idem dicendum eſt ad aliud argumentum deſumptum ex eo quòd habitus dentur, ob difficultatem, quæ eſt in obiecto, id eſt in honeſtate morali; ergo ad hanc maximè inclinat habitus; ergo ceſſante honeſtate non inclinat habitus. Reſpondetur ex doctrinâ datâ, manente honeſtate obiecti, ideoque & difficultate, ob quam ponitur habitus, poſſe actum reddi malum. Addo autem circa hoc argumentum, non poni ſemper habitus ob difficultatem in obiecto, ſed ob indifferentiam voluntatis; vt agens de Angelis fuſiùs oſtendi, & ſuprà tetigi.

Suppoſitio P. Vaſquez.

Pater Vaſquez ſuprà cap. a. quem Tannerus loco citato ſequitur, eamdem ſententiam probat ex Ariſtotele; ſed iam diximus ex illo non multum ſuaderi: vt verò à ratione eam confirmet, ſupponit eam doctrinam, quam nos reiecimus ſuprà, ſcilicet poſſe omnes actus etiam ex parte obiecti tranſire ex bonis in malos, & è contrario: v. g. vult quis celebrare ob honeſtatem in celebratione repertam, & poſteà incipit
vincibiliter dubitare, an ſit interdictum Sacrum, 7
& conſequenter, vtrùm liceat celebrare; in eo caſu, inquit, manet idem motiuum, nempe eadem honeſtas in celebratione ſaltem apprehenſa; ergo poteſt eadem volitio celebrandi habens pro motiuo eam honeſtatem permanere; quia, vt quis amet aliquod obiectum tamquam bonum, ſufficit, ſi in eo apprehendat rationem boni, eſto non iudicet eam ibi eſſe: ergo cùm etiam, ſtante eâ dubitatione de interdicto Sacro, locum habeat apprehenſio honeſtatis prioris, poterit ob eam amari. Aliunde autem, eo ipſo quòd probabiliter dubitat, an ſit prohibitum Sacrum, iam illud ex parte obiecti redditur malum; ergo tunc eadem volitio celebrandi amans honeſtatem obiecti tranſit è bonâ in malam etiam ex parte obiecti, ſeu etiam cognitâ malitiâ obiecti. Dixi à me hanc doctrinam refutatam;

Confutatur.

nam cùm primùm quis dubitat, an ſit prohibita illa celebratio Miſſæ, iam eo ipſo non poteſt iudicare illam eſſe honeſtam; vt autem velit quis rem aliquam tamquam honeſtam, debet iudicare ſaltem probabiliter eſſe honeſtam: nam ſola apprehenſio honeſtatis non ſufficit, niſi quando tam eſt efficax & clara, vt excludat contrarium iudicium; hoc autem nullo modo habet, eo ipſo quòd dubitet de eâ honeſtate, alioquin eâdem conſequentiâ diceret quis, poſſe quemlibet amare ebrietatem vt honeſtam, etiamſi clarè cognoſcat eam eſſe inhoneſtam; hoc autem eſt abſurdum, ergo. Sequela verò probatur, quia quantumuis iudicem, *Ea res non eſt honeſta*, locum habet apprehenſio honeſtatis in eâ re; nam, vt dixi diſputatione præcedenti contra Patrem Vaſquez, etiam quando
nego per iudicium identitatem alicuius prædi- 8
cati cum ſubiecto, datur priùs naturâ apprehenſio ſimplex eius identitatis. Sed de hac re nunc

Opinio einſdem circa punctum præſens.

nunc ſatis. Videamus quid ille in præſenti magis ad rem noſtram doceat; ait ergo, Licet omnis actus bonus poſſit in malum tranſire, habitum tamen tunc non concurrere ad eum actum; nam ille actus iam non fit cum ſuauitate & facilitate ob nouum ſcrupulum ſubortum; cumque habitus in ſententiâ ipſius non concurrat niſi ad ſolam facilitatem, non poteſt eâ facilitate ceſſante concurrere; additque, ſe non videre, quî poſſit ſententia Scoti negari ab his qui dicunt, habitum concurrere ad actus ſubſtantiam.

Refellitur.

Verùm neque hoc argumentum dixerim eſſe efficax; & potiori iure omnes alij auctores, qui eam facilitatem diſtinctam negant in actu, dicere poſſunt, ſe non videre ſpecialem difficultatem in communi eâ opinione, quæ non ſit in eâ ſingulari Patris Vaſquez.

Pro quo rogo, an experiamur in tali caſu nos facere actum illum cum maiori inclinatione, ratione habitus boni præcedentis, quàm faceremus, ſi non fuiſſet talis habitus, an id nullo omnino modo experiamur. Quidquid ſit de concurſu habitus ad eam facilitatem diſtinctam, vel ad totam ſubſtantiam actus; nam experientia eius facilitatis non pendet à diuerſitate ſententiarum inter Patrem Vaſquez & ceteros auctores, vt ex terminis patet: eſt enim prior experientia quàm varietas opinionum circa mo-

9 dum, in quo illa conſiſtat: rogo, inquam, an eo caſu experiamur facilitatem, an non: ſi non experimur, ergo nec ipſe nec alij cogentur dicere tunc habitum influere, cùm etiam ſine habitu in omnium ſententiâ detur potentia ſufficiens, quæ actum efficiat; cui tunc temporis tribuetur etiam ſubſtantia; licet alioquin, quando actus facilè fit, habitus concurrat etiam ad eam ſubſtantiam: ſi verò dicat Vaſquez, nos tunc temporis experiri eam maiorem facilitatem, neceſſum eſt vt admittat, etiam habitum antiquum concurrere ad eum modum facilitatis, cùm ipſe iudicet, non poſſe nos reddi promptiores in ordine ad actus per habitum, niſi hic concurrat ad eum modum facilitatis ſuperadditum: ergo cùm tunc ſit facilitas, erit & concurſus habitus ad eam. Vides igitur, difficultatem hanc non minùs ei eſſe communem quàm ceteris omnibus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur quæſtio.

Admittitur vt probabilior ſententia Scoti.

Ex his colliges, debilibus valdè argumentis niti ſecundam & communem opinionem; ideò, omnibus penſatis, puto ſententiam Scoti eſſe probabiliorem; quam ſatis videor argumento pro ipſo ſuprà poſito, & his, quæ inter reſpondendum argumentis Patris Tanneri dicta ſunt, confirmaſſe; eam tamen vlteriùs ſic perſuadeo.

Confirmatur Primò.

Primò, quia qui aſſueuit orationi & meditationi etiam ſanctè & laudabiliter, ſine dubio, etiam poſtquam ei talis oratio ob alias

10 cauſſas prohibetur, eò quòd deberet ad alia attendere, vehementem ſentit in ſe inclinationem ad eam orationem; & ſanè certiſſimum eſt ipſâ experientiâ, eum, qui ex vnâ Religione, vbi ſe occupauit in oratione, tranſit ad aliam, vbi non licet ita vacare orationi, quia debet alia officia exercere, difficilem admodum eſſe vt ſe applicet eis alijs occupationibus, negligatque orationem; & idem dico in alijs exercitijs oppoſitis; inde ſolet haberi ex hoc capite magna conſideratio in talibus admittendis: & fortè ob hanc cauſſam Sanctus Pater noſter Ignatius noluit admittere ad Societatem eos qui in aliquâ aliâ Religione fuêre. Sed neque neceſſum eſt ad diſtinctam Religionem recurrere; idem intra eamdem in diuerſis tamen exercitijs contingit: qui enim aſſueuit audire confeſſiones, difficiliùs, etiam poſtquam à Superiore in alio officio ponitur, ab eis abſtrahitur, quàm ſi non haberet eum habitum; quem ſuppono bonum alioquin fuiſſe; ergo habitus ille, etiam poſtquam actus audiendi confeſſiones non eſt licitus, inclinat in illum: ſi enim non inclinaret, non magis obeſſet ea conſuetudo antiqua, quàm ſi non fuiſſet; ſi autem inclinat etiam poſtquam res eſt prohibita; ergo etiam tunc poteſt ille habitus elicere talem actum ſimul cum potentiâ; non enim inclinat ad actum, quem non poteſt elicere; vel certè iam eo ipſo habeo intentum, nempe inclinare poſteà ad actum malum eum habitum, qui anteà inclinabat ad bonum.

Secundò.

Vt id Secundò oſtendam, ſuppono, ſaltem in habitibus vitioſis, doctrinam, quam ſubiungam, ab omnibus admitti; ex eâ autem ſequi euidenter intentum meum, dicam ſtatim. In 11

vitioſis ergo habitibus omnes admittunt, eum, qui conſueuit v. g. diu furari propter luxuriam, etiam ceſſante poſteà eo fine, manere facilem & propenſum ad furtum; & qui luſui aſſueuit ſine pecuniâ, poſteà poſitâ pecuniâ, & cum grauiſſimo damno familiæ, ludere; & qui affectum inhoneſtum erga feminam acquiſiuit ob pulchritudinem, etiam poſteà, pulchritudine maiori ex parte ceſſante, etiam in ſenectute eum affectum retinere: ſimiles experientias infinitas habemus, ex quibus ego hanc doctrinam generalem meo iudicio claram infero, omnem habitum acquiſitum ita facilitare erga obiectum formale actus, vt ſimul facilitet erga obiectum materiale, quod ille actus reſpicit; & quidem ita erga materiale, vt promptior ſit voluntas ad illud obiectum materiale, etiam ſub aliâ ratione formali, quàm ſi talem habitum non acquiſiuiſſet.

A priori ratio. Habitus inclinat etiam ad obiectum materiale ſecluſo formali.

Cuius ratio à priori ea poteſt eſſe, quòd licet actus non vltimò, verè tamen afficitur erga obiectum materiale; ergo habitus ex eo actu relictus benè afficit hominem tam circa obiectum formale quàm materiale; ergo etiam, quando materiale eſt ſine hoc formali, inclinat habitus ille ad materiale. Sic qui aſſueuit ſtudijs in ſæculo propter vanam gloriam, mutato fine vanæ gloriæ in alium honeſtum & bonum, ſine dubio propenſior erit in Religione ad ſtudia, quàm ſi nullum habitum habuiſſet ſtudendi: ergo habitus facilitat ad obiectum materiale, etiam ceſſante obiecto formali, ſub quo amari incœpit tale obiectum materiale.

Altera probatio concluſionis.

Hinc probo concluſionem manifeſtè; nam ſi etiam mutato obiecto formali facilitat habitus ad idem obiectum materiale, & quodammodò in hoc ſenſu etiam facilitat ad actus di- 12

uerſos in ſpecie inadæquatè; ergo habitus virtutis, qui anteà inclinabat ad rem ſub motiuo bono, poteſt poſteà inclinare ad eamdem ceſ-

ſante eo motiuo, & conſequenter quando res illa eſt mala.

Tertia.

Tertiò probo hoc ipſum, quia (vt dixi reſpondendo argumentis Patris Tanneri) etiam non mutatâ honeſtate ex parte obiecti, ſed præciſè ex reflexâ prohibitione poteſt aliquis actus è bono tranſire in malum: v. g. habet quis conſuetudinem eliciendi deſiderium beatitudinis ob honeſtatem in beatitudine, diceret tamen illi Deus, Mando tibi, ne eos actus hodie elicias, certè non ideò aufertur beatitudini ſua honeſtas, eò quòd ego non poſſim illam nunc amare; ergo ex hoc capite adhuc habet habitus ille quidquid amabat anteà per ſuum actum; ergo tunc poterit inclinare ad illum actum: atqui ille actus tunc eſt malus; ergo poteſt habitus, qui anteà ad bonum, nunc ad malum inclinare.

Obiectio Prima.

Dices: Omnis actus virtutis fit ex dictamine prudentiæ; ergo omnis habitus virtutis includit prudentiam: atqui quando eſt peccatum, non poteſt eſſe prudentia; ergo neque tunc poteſt operari ille antiquus habitus.

Reſponſio.

Reſpondeo diſtinguendo primum conſequens: Omnis habitus virtutis quà talis ſeu quà virtuoſus includit prudentiam, concedo; quà talis entitatis phyſicæ eſt, nego, ob rationes iam datas.

13 *Obiectio Secunda.*

Dices Secundò: Ergo ſi habitus virtutis poteſt fieri vitioſus, etiam è contrario vitioſus poterit fieri virtutis; ergo poterit quis per actus vitioſos acquirere habitum intenſiſſimum virtutis, & plenus eſſe virtutibus maximus peccator, qui totâ ſuâ vitâ nec vnicum actum virtutis elicuit, ſed innumeros malos; hoc autem eſt planè abſurdum, ergo. Ita obijcit Tannerus ſuprà dub. 2. tractans quæſtionem aliam præſenti planè affinem, vel, vt ſtatim dicam, ferè eamdem cum hac.

Solutio. Habitus malus, etſi inclinet ad obiectum materiale actus boni, non poteſt dici bonus.

Reſpondeo tamen facilè, in eo caſu eiuſmodi habitus non eſſe virtutes; quia licet inclinent ad obiectum materiale, quod poteſt amari ſub bono fine, & conſequenter poſteà poſſint iuuare ex eâ parte ad virtutem, vt dixi de eo qui aſſueuit ſtudijs ob vanam gloriam; quamdiu tamen non habet homo illam inclinationem ad virtutem, ſed potiùs ad motiua mala, non habet virtutem. Et quidem hoc argumentum poteſt retorqueri ad hominem in ipſis actibus; nam in illis ſaltem admittit Tannerus & maior pars Theologorum extrinſecam eſſe denominationem boni, ideóque eumdem actum, qui eſt malus, potuiſſe eſſe bonum; per hoc tamen quis, quæſo, ſic diſcurret, *Iſte peccator eſt pleniſſimus actibus, qui ſunt ex ſe capaces, vt ſint boni, ergo eſt pleniſſimus actibus bonis?* certè argumentum, quia fieret à potentiâ ad actum affirmatiuè, nullum eſſet: idem planè dico in habitibus; vt enim habitus ſimpliciter dicatur virtutis, requirit Primò carentiam omnis inclinationis ad malum: Secundò, ne actus ipſe hîc & nunc ex alio capite ſit malus. Hæc autem

14 omnia, quia ſunt extrinſeca habitui, poſſunt ab illo abeſſe, & de facto ſupponimus, in eo caſu illum eis carere. Quid ergo mirum, ſi tunc nullus ex illis dicatur virtus?

SVBSECTIO TERTIA.

Altera quæſtio præcedenti affinis.

VINXAMVS iam ſecundam quæſtionem, quæ hîc moueri poteſt; & quomodo à præcedenti differat. Ait ergo Pater Tannerus dub. 2. aliud eſſe quærere, vtrùm habitus, qui eſt virtus, ſit eſſentialiter & intrinſecè virtus; aliud verò quærere, vtrùm per accidens in aliquo caſu inclinare poſſit ad actum malum: ideò ille etiam oſtensâ contra Scotum eâ eſſentiali identificatione virtutis cum habitu, ſecundò in præſenti quærit, vtrùm in aliquo caſu poſſit habitus virtutis elicere actum malum; & hoc dicit etiam repugnare tam in intellectu quàm in voluntate. rationem ſtatim videbimus.

Quid ſit ſentiendum.

Putarem tamen ego, in præſenti vix illa duo poſſe diſtingui; nam eo ipſo quòd in vno caſu habitus eliciat actum malum, euidenter inde infertur, Ergo illi non eſt eſſentiale ſolùm elicere actus bonos, & conſequenter non erit illi eſſentialis ratio virtutis; nam virtus definitur in ordine ad eliciendos actus bonos: ſicut licet oratio connaturaliter ex ſe ſit bona, non tamen dicitur eſſentialiter bona; eo ipſo quòd vno caſu poſſit eſſe mala. Et ſanè Vaſquez, Suarez & alij ferè omnes tractando primam quæſtionem contra Scotum in hoc eodem ſenſu loquebantur; vnde etiam fit, vt argumenta, quæ ipſe Tannerus pro hac ſecundâ quæſtione ponit, eodem modo fiant contra primam; quia vix diſtinguuntur. 15 Fateor, in hoc ſenſu poſſe eas duas quæſtiones ita diſtingui, vt in primâ, dum eſſentiale dicit eſſe habitui elicere actus virtutis, loquatur non in eo ſummo rigore, quem verbum illud *eſſentiale* denotat, ſed perinde ac ſi dicat, magis connaturale, magis intrinſecum, &c. in hoc enim ſenſu non eſt idem, poſſe per accidens inclinare ad malum, & ex ſuâ naturâ & per ſe ad illud inclinare; in hoc tamen ſenſu arbitror neque Scotum negaſſe aliquos habitus eſſe eſſentialiter virtutes; nam actus orationis per ſe & ordinariè eſt bonus: item actus fidei, actus eleëmoſynæ, & conſequenter habitus ad eiuſmodi actus inclinantes per ſe etiam erunt virtutes, licet per accidens oratio poſſit eſſe mala, ſi ob eam homo negligat infirmum; & eleëmoſyna, ſi inde familiæ neceſſaria ſubtrahantur, &c.

Scotus explicatur.

Solùm ergo voluit Scotus, habitum non ita eſſe virtutem, quin poſſit aliquando ſiue per ſe ſiue per accidens inclinare ad actum malum, & tunc amittere eam denominationem virtutis; & in hoc ſolo ſenſu nos aſſentimur Scoto: nam etiam in illis caſibus, de quibus in ſecundo argumento præcedentis ſubſectionis, vbi diximus, habitum etiam inclinare ad obiectum materiale; quod tamen ex naturâ ſuâ non eſt ſemper coniunctum cum eo fine, ob quem hîc & nunc amatur; in eis, inquam, caſibus habitus per ſe magis inclinat ad vtrumque, ſcilicet ad materiale ſimul cum formali, quàm ad ſolum materiale; vnde etiam eis habitibus eſt quaſi accidentarium poſteà inclinare 16 ad illud materiale, quando habet alium finem non bonum, & magis eſt connaturale ad bonum inducere.

Aduer-

Abſtrahitur hic ab habitibus ſupernaturalibus.

Aduerte, me hîc non agere de habitibus ſupernaturalibus, quia, vel dicimus poſſe eſſe actus aliquos ſupernaturales malos ex aliquâ circumſtantiâ, vel id negamus: ſi negamus, ergo habitus, qui non ſunt productiui niſi eorum actuum ſupernaturalium, non poterunt vnquam efficere actum malum; ſi verò affirmemus primum, ſcilicet poſſe eſſe aliquem actum ſupernaturalem malum, tunc neceſſariò debebit ille fieri ab habitu: nam tales habitus ſunt ſimpliciter requiſiti; non enim ſunt ſicut naturales ſolùm dantes facilitatem: vel certè deberet per auxilium extrinſecum ſuppleri concurſus ille; in eo autem auxilio tanta eſt difficultas, quanta in ipſo habitu: vtrùm autem actus ſupernaturales poſſint eſſe ex aliquâ circumſtantiâ mali, non pertinet ad hunc locum; ideò ab hac quæſtione abſtineo.

Ab aliquibus habitibus determinatis ad actus bonos nequit fieri argumentum vniuerſale.

Secundò etiam in præſenti non diſputo, vtrùm aliqui habitus ex bonis ſint omnino ita determinati ad bonos actus, vt non poſſint vmquam malum actum efficere; nam de charitate, de habitu inclinante ad volendum non peccare, &c. non dubium, non poſſe in malum inclinare: & per hoc ſoluuntur multa ex argumentis, quæ in hac ſecundâ difficultate Tannerus adducit; quæ deſumuntur ex vno aut altero particulari habitu. Conſtat enim, non poſſe inde de omnibus vniuerſaliter concludi.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid de habitu intellectus ad verum.

17 ILLVD hîc pro complemento diſputari poſſet, vtrùm idem de habitibus intellectualibus dicendum ſit; an ſcilicet poſſet aliquis habitus verus aliquando inclinare ad actum falſum. Supponi videtur communiter, id non poſſe fieri; imò inde multi ſic argumentantur pro habitibus voluntatis: Habitus intellectus verus numquam poteſt inclinare ad actum falſum; ergo etiam habitus voluntatis bonus numquam ad actum malum. Ego tamen crediderim, longè clariùs apparere, quo pacto habitus intellectus verus inclinet ad actum falſum aliquando per accidens, quàm, quomodo habitus voluntatis bonus inclinet aliquando ad actum malum: etenim habitus intellectualis, quo quis propendet vt iudicet, accidens non conſeruari ſine ſubiecto, inducit hominem vt iudicet, *Hæc particularia accidentia panis habent ſubiectum*, ſeu, *Ibi eſt ſubſtantia panis*; quod tamen iudicium ſæpè eſt falſum, quandocumque ſcilicet materia illa eſt conſecrata, ergo. Neque ſufficit reſpondere, illud iudicium falſum oriri ex aliquo principio alio falſo, quòd ſcilicet non ſint conſecrata ea accidentia: hoc, inquam, non ſufficit; nam ego non contendo iam, ſolùm illum habitum elicere ſeu inclinare ad eum aſſenſum falſum, ſed illum inclinare, eſto ſimul debeat aliquis alius habitus aut principium concurrere; ſicut verè dicimus, habitum eleëmoſynæ inclinare ad dandum eleëmoſynam huic homini, eſto debeat eſſe ſimul iudicium, quòd

Potest habitus verus inclinare ad actum falſum.

Occurritur opinioni diuerſæ.

18 ille ſit pauper. Idem ſuo modo eſt in omnibus alijs habitibus, qui non inclinant niſi ſubſumptâ aliquâ quaſi minori propoſitione, vel conditione; ergo ex hoc capite non debet negari, illum habitum ex ſe ad veritatem propendentem eo caſu inclinare per accidens ad actum falſum. Similis inſtantia deſumi poſſet ex alijs caſibus; vbi diuinitus à Deo poteſt impediri id, quod naturaliter euenire debebat; tunc enim habitus naturalis inclinat per accidens ad aſſenſum falſum.

Reſpondebis: Ille habitus, ſi verus ſit, ſolùm debet inclinare ad hunc aſſenſum, *Accidens v.g. naturaliter non poteſt eſſe ſine ſubiecto*: atqui hic aſſenſus ſemper eſt verus, etiam quando actu accidentia miraculosè ſunt ſine ſubiecto; ergo ille habitus numquam inclinat ad falſum. Sed contrà, ille habitus non ſolùm inclinat ad eum aſſenſum quaſi in abſtracto, ſed etiam ad iudicandum inde in particulari de omnibus accidentibus, quòd ſint actu in ſubiecto abſolutè: ſicut qui habet ex experientiâ notitiam de efficaciâ alicuius veneni, & illud propinat alteri, non ſolùm ex vi illius habitus iudicat, Venenum hoc naturâ ſuâ eſt efficax, ſed etiam abſolutè indicat, *Nocebit huic homini*, eſto poſteà per accidens, Deo miraculosè impediente eius vim, nihil de facto efficiat; & conſequenter, eſto iudicium illud dicens *Nocebit* ſit falſum hîc & nunc.

Reſponſio contraria ſententia refutatur.

Secundò idem intentum probo, quia (vt nemo non ſcit) in ſyllogiſmo euenire frequenter ſolet, vt ponantur ſæpè duæ præmiſſæ, vna vera, altera falſa, & tunc inferatur conſequens falſum; ad illud autem non ſolùm inclinat habitus vnius præmiſſæ, ſed vtriuſque; nam con- 19
ſequens ſequitur non ex vnâ ſolâ, ſed ex duabus præmiſſis. Dico *inclinat habitum*; licet enim non eliciat immediatè concluſionis illius aſſenſum, de quo nunc non diſputo, talem mediante ipsâ præmisſâ, quam producit, inclinat; quòd ſi mediante actu habitus ille poteſt inclinare, ergo etiam immediatè elicere poteſt actum falſum; non enim eſt maior indecentia in hac efficientiâ quàm in illâ inclinatione. Adde, multos iudicare haud improbabiliter, etiam immediatè concurrere habitum præmiſſarum ad concluſionem.

Confirmatur.

Pater Tannerus, qui contrarium eo loco ſentit, obijcit ſibi illum ſyllogiſmum, qui communiter fieri ſolet ad probandum, prudentiam poſſe ſpeculatiuè habere iudicium falſum; v. g. *Accedere ad ſuam licitum eſt, ſed hæc eſt mea* (ſuppono inuincibiliter ita reputari, cùm tamen reuerà non ſit;) *ergo accedere ad hanc mihi eſt licitum.* Ecce conſequens ſpeculatiuè falſum, & prudentialiter verum: ergo prudentia poteſt habere iudicium ſpeculatiuè falſum. Reſpondet huic argumento, prudentiam non verſari tunc circa minorem propoſitionem, quæ falſa eſt, ſed circa concluſionem, quæ vera. Hæc ſolutio in duobus diſplicet. Primò, quia etiam ipſa concluſio eſt ſpeculatiuè falſa; nam reuerà non eſt honeſtum ad hanc accedere, licet iudicetur ita eſſe, & ignorantia inuincibilis excuſet.

P. Tanneri obiectio.

Solutio.

Refellitur Primò.

Secundò diſplicet, quia non poteſt non aſſenſus concluſionis tangere vtramque præmiſſam, vt ſuppono ex Logicâ; vbi probaui vniuerſaliter, per aſſenſum concluſionis attingi obiectum vtriuſque præmiſſæ; ſpecialiter autem contra eumdem Patrem Tannerum oſten-

Secundò.

di, non poſſe intellectum eſſe certiorem de con-
20 cluſione quàm ſit de vtraque præmiſsâ; ergo prudentia non poteſt certiùs credere, eſſe licitum ad hanc accedere, quàm credat, hanc eſſe ſuam: idem eſt in alijs materijs; non enim poſſum magis certus eſſe, Petrum in originali eſſe conceptum, quàm certus ſim, illum abſolutè eſſe conceptum; licet ea concluſio ſequatur ex duabus præmiſſis, vnâ vniuerſali de fide, *Omnis homo conceptus viâ naturali contrahit originale*, & ex alterâ, *Hic eſt conceptus viâ naturali*: de quo punctò egi etiam in primo Tomo diſputatione 1. à n. 70. ergo ea ſolutio non ſatisfacit. Nihilominùs tamen ego non vtor argumento illo, quia ſuprà dixi, prudentiam non formare tunc temporis ita illum ſyllogiſmum, ſed etiam ſpeculatiuè verè concludere hoc modo, *Accedere ad prudenter iudicatum ſuam honeſtam eſt; ſed hic & nunc hac iudicatur prudenter mea, ergo hic & nunc accedere ad eam mihi licitum eſt*. Ecce omnes hæ propoſitiones ſunt ſpeculatiuè veræ, vt ex ſe patet: ergo tunc habitus ille nullo modo inclinat ad aſſenſum falſum. Sed de hoc ſatis.

SECTIO SECVNDA.

De ſubiecto virtutum.

CVM dixerimus, omnem virtutem eſſe habitum, præſens difficultas de ſubiecto virtutum ferè coincidet cum philoſophicâ de ſubiecto habituum: à quâ nos, qui potentias ab
21 animâ diſtinctas negamus, facilè expedimur; dicimus enim eas immediatè in animâ recipi; quia tamen probabile eſt, potentias diſtingui, & ex ſpeciali conceptu virtutis videntur poſſe moueri aliquæ difficultates, ideò nonnihil nobis hærendum erit in præſenti.

SVBSECTIO PRIMA.

Tres primæ quæſtiones ſolutæ.

Vtrùm virtutes collocandæ in potentijs diſtinctis. Communis opinio affirmatiua.

INTER quas prima ſit, an, caſu quo potentiæ diſtinguerentur, eſſent in eis virtutes collocandæ; an verò immediatè in ipsâ ſubſtantiâ animæ. Communiter poni ſolent in potentijs ipſis, ob tres rationes. Prima eſt, quia virtus ex ſuâ ratione eſt perfectio potentiæ; omnis autem perfectio eſt in eo, cuius eſt perfectio. Secunda, quia anima non eſt operatiua per ſuam eſſentiam immediatè, ergo per potentiam; ergo in hac debent collocari virtutes. Tertia, quia quidquid diſponit ad optimum debet eſſe in potentiâ, quæ per operationem conſequitur illud optimum; ſed virtus diſponit ad optimum, ergo debet eſſe in potentiâ.

Contrarium decidimur.

Pro huius dubij deciſione aduertendum eſt, Licet ſit probabile, potentias eſſe diſtinctas ab animâ, videri tamen omnino certum, ipſam animam immediatè concurrere debere ad actus intellectus, eos recipiendo, ad voluntatis verò liberos, eos etiam cauſſando immediatè; alioquin (vt fusè oſtendi diſput. 3. de Animâ ſect. 1.) nec præmio nec pœnâ digna eſſet ipſa animæ ſubſtantia. Vide eo loco rem hanc efficaciter deductam. Hoc ergo immediato influxu ſuppoſito, dico, Eſto potentiæ diſtinguantur, videri longè probabilius, habitus & virtutes immediatè in ipsâ ſubſtantiâ animæ recipi, non in potentijs. quod probatur ſatis efficaciter. Primò,

Habitus & virtutes in ipsa animæ ſubſtantiâ collocantur.

quia (vt ſoluendo argumenta oppoſita oſtendam) nulla eſt ratio ad dandum eis potentijs 22
accidentalibus vim ſuſtentandi alia accidentia,

Ratio Prima.

animæ verò è contrario, quia ſubſtantia per ſe eſt ſubiectum accidentium, meritò tribuitur talis ſuſtentatio; ſimili ratione ductus ſum ad probandum, accidentia communia non ſubiectari in quantitate, ſi diſtinguatur, ſed in materiâ primâ; de quo diſput. 5. Phyſicæ à num. 36. ergo idem hîc de habitibus dicemus, eos ſcilicet in ſolâ ſubſtantiâ animæ ſubiectandos. Secundò

Secunda.

idem probo, quia cùm anima immediatè etiam concurrat non minùs quàm ipſæ potentiæ, imò anima determinet potentias ad exercitium, non è contrario potentiæ animam, commodius longè eſt, vt ipſa immediatè habeat ſibi vnitum vtrumque inſtrumentum, vt cum vtroque immediatè operetur, quàm ſi ponamus, inſtrumentum eſſe ſupra alterum inſtrumentum. Tertiò

Tertia.

retorquendo duo argumenta oppoſita ſic idem probo; nam virtus perfectio eſt animæ; hæc enim per virtutes redditur Deo grata, aut certè magis prona ad bonum, vt ſecum determinet ad operandum voluntatem diſtinctam: item anima eſt, quæ diſponitur ad optimum; ea enim eſt, quæ immediatè Deum videt, poſſidet, amat, &c. nam intellectus diſtinctus nec poſſidet Deum, nec voluntas illum propriè amat; ergo ſi diſpoſitio ad optimum debet ſubiectari in eo, quòd diſponitur, & perfectio in eo, quòd perficitur, vt duo argumenta dicebant, certè virtus debebit in animâ immediatè recipi, non verò in potentijs.

Ad argumenta oppoſita reſponſio. Ad primū.

Iam ad oppoſita argumenta reſpondeo. Ad primum dico, virtutem eſſe quamdam perfectionem potentiæ, prout potentia dicit id quod immediatè agit: in quo ſenſu oſtendi, etiam animam eſſe potentiam, id eſt immediatè agere; 23
eſto debeat habere ſimul aliud comprincipium diſtinctum. Ad ſecundum reſpondeo, in eo ſup-

Ad ſecundum.

poni falſum, ſcilicet, ſi potentiæ diſtinguantur, animam non operari immediatè; videtur enim contrarium omnino certum, vt eo loco de Animâ oſtendi. Ad tertium quòd virtus ſit diſpo-

Ad tertium.

ſitio ad optimum, paulò antè reſponſum eſt, dum illud pro me retorſi, eò quòd ſola anima eſt quæ aſſequitur illud optimum, non potentiæ, licet diſtinguantur; vnde meliùs ego concludo, eas virtutes, etiam datâ potentiarum diſtinctione, debere in animâ recipi.

Vtrùm eadem virtus eſſe poſſit in duabus potentijs.

Secunda ergo quæſtio ſit, vtrùm eadem virtus eſſe poſſit in duabus potentijs. Quæ difficultas licet videatur pendere à diſtinctione potentiarum, re tamen ipsâ non pendet: nam eſto potentiæ non ſint diſtinctæ, dantur tamen actus quidam diuerſi, qui dicuntur intellectus, alij verò qui dicuntur voluntatis: datur enim cognitio & volitio diſtincta; & de illis poteſt eſſe tota quæſtio præſens, vtrùm ſcilicet vnus idemque habitus virtutis queat inclinare per ſe & immediatè ad actus eos diuerſos cognitionis & amoris. Communiter dicitur id repugnare: cuius reſolutionis alia non redditur ratio, quàm ipſa eorum actuum diuerſitas; hæc enim petit vt

principia

Non repugnat, eumdem habitum facilitare ad duos actus diuerſos, intellectus, & voluntatis.

principia etiam ſint diuerſa. Nihilominùs tamen ego primùm cenſeo, non repugnare abſolutè, vnam eamdemque qualitatem eſſe habitum facilitantem ad duos actus diuerſos intellectus & voluntatis; quia non ſequuntur duo contradictoria ex eo, quòd vnum idemque principium propendeat in actus ſpecie diuerſos, quia vis producendi diuerſa non repugnat eidem indiuiſibili

24 principio; de facto enim vna eademque indiuiſibilis potentia voluntatis, ſi diſtinguatur, eſt virtus ad odium & amorem: qui actus ſunt inter ſe non ſolùm ſpecie diuerſi, ſed etiam oppoſiti; ergo poterit eſſe vna qualitas naturâ ſuâ inclinans animam ad eliciendam cognitionem de Deo, & ad ipſum amandum. Quòd enim illi duo actus non ſint intra idem genus appetitionis, ſed vnus ſit cognitio, alter amor, parum obeſt in præſenti; nam & inter ſe ſunt compatibiles; & eorum continentia non arguit infinitam vim in cauſsâ, neque vllam aliunde repugnantiam, ergo.

Obiectio Prima. Dices Primò: Habitus facilitans producitur ab actibus; ergo non poteſt vna qualitas facilitare ad eos actus diuerſos; quia non poteſt explicari, quomodo ab illis duobus producatur.

Reſponſio. Reſpondeo negando conſequentiam. Ad probationem dico, facillimè intelligi eam productionem, ſi duo illi actus ſimul exiſtant in animâ, vt exiſtit cognitio & amor eiuſdem obiecti; ex quo capite, quia ad exiſtendum magis ſunt connexi iſti duo actus, quàm duo alij diſparati eiuſdem voluntatis, faciliùs poſſunt habere habitum eumdem quàm duo diſparati pertinentes ad genus volitionis, aut duo alij pertinentes ad genus cognitionis.

Obiectio Secunda. Dices Secundò: Ille habitus deberet recipi in duabus potentijs diſtinctis; quod repugnat.

Reſponſio. Reſpondeo Primò, ſi potentiæ non diſtinguantur, nullam eſſe difficultatem; nam tunc in ſolâ

25 animâ recipietur. Secundò reſpondeo, ſæpè à me alibi traditum, nullo modo repugnare, aliquod accidens immediatè recipi in duobus ſubiectis, eo modo quo Thomiſtæ dicunt, accidentia communia recipi in toto compoſito.

De facto idem habitus non inclinat ad diuerſarum potentiarum actus. Ratio Prima.

Secundò tamen cenſeo, quidquid ſit de eâ non repugnantiâ, de facto tamen probabilius longè eſſe, non dari talem virtutem indiuiſibilem ad eos duos actus inclinantem. Ratio eſt, quia experimur de facto acquiri vnam ſine alterâ; ergo non eſt vna indiuiſibilis, ſed duplex. Conſequentia eſt bona. Antecedens probatur, quia ſi quis ſe diu exerceat in cognitionibus de Deo, de honeſtate morali, &c. eſto nullum exerceat actum bonum voluntatis circa ea obiecta; nihilominùs acquiret facilitatem in intellectu ad actus illos, qui dicuntur virtus intellectus, non autem ad virtutes voluntatis.

Secunda. Secundò, è contrario ſi aliquis idiota ſolâ ſimplici cognitione de Deo permotus ſe exerceat in actibus amoris Dei & alijs ſupernaturalibus, procul dubio acquiret virtutes voluntatis, licet non intellectus; ergo duæ illæ ſunt inter ſe ſeparabiles de facto, ergo etiam diſtinctæ.

Nec poteſt reſponderi, quando fiunt illi actus ſeorſim vnus ſine altero, tunc etiam generari diſtinctas virtutes, vt argumentum à me factum conuincit; at, quando ſimul fiunt, vnam tantùm

26 produci: hoc, inquam, dici non poteſt; nam gratis de facto multiplicaremus eas virtutes ad quoſlibet actus; vnam ſcilicet pro ſolis actibus intellectus, aliam ad ſolos actus voluntatis, & tertiam, quæ ad vtroſque ſimul concurreret. Secundò argumentor, quia eſto de facto acquiſitæ ſint ſimul illæ facilitates, conſtat tamen experientiâ, vnam amitti alterâ remanente; nam ſi quis poſteà fiat vitioſus, non propterea amittit virtutes intellectuales; aut ſi è contrario obliuiſcatur earum veritatum intellectualium, diminutâ in eo ſcientiâ non continuò ex parte voluntatis amittet virtutes; ergo hæ de facto omnino ſunt diſtinctæ ab illis: & id do communi ſententiæ, quæ tamen non ex repugnantiâ eius indiuiſibilis inclinationis ad vtrumque, ſed ex prædictâ experientiâ probanda eſt.

Vtrùm in membris, ſenſu interno, &c. admittendæ ſint virtutes.

Tertia quæſtio eſt, vtrùm in potentijs materialibus, in membris, ſenſu interno & intellectu admittendæ ſint virtutes acquiſitæ. Hæc tamen difficultas relabitur in eam, quam agentes de habitibus tetigimus; quæ ſcilicet potentiæ ſint capaces habituum: cùm enim omnis virtus ſit neceſſariò habitus, omnes illæ potentiæ, quæ habituum incapaces ſunt, eo etiam ipſo incapaces erunt virtutum acquiſitarum.

Non datur in his vlla virtus, vt eſt habitus.

Vnde Dico Primò: Nec membra nec ſenſus externi vllam habent virtutem, quia nec vllum habent habitum, iuxta ea quæ ſuprà diximus.

Si tamen habitus in ijs darentur, lis de nomine eſſet, an virtutes dicendi.

Dico Secundò: Si aliqui habitus in eis 27 ponerentur, fortè poſſent vocari virtutes; quia licet immediatè non concurrerent ad actus honeſtos & bonos moraliter, efficerent tamen actus, qui eſſent magna homini perfectio, ſaltem phyſica; ex quo capite vocari poſſent virtutes. Verùm id ad quæſtionem de nomine ſpectat.

P. Tanneri & aliorum doctrina.

Obſeruo, quoſdam, inter quos Pater Tannerus ſuprà, qui admittunt in membris, in ſenſibus externis & appetitu habitus, valdè ſolicitos eſſe, vt oſtendant, quare habitus in appetitu ſint veræ virtutes, illi autem alij in membris non ſint dicendi virtutes; aſſignant autem eam differentiam, quòd actus appetitus mouetur & regitur ab appetitu rationali, vnde virtus voluntatis quaſi conſummatur in appetitu, ideò huius actus dicitur virtus: at actus potentiarum externarum ſolùm deſeruiunt pro cognitione intellectiuâ, intellectio verò non ordinatur ad actus ſenſuum externorum; ergo hi non poſſunt dici virtutes.

Reijcitur. Verùm hæc doctrina, licet ad quæſtionem de nomine magna ex parte pertineat, nullo modo ſatisfacit: ſicut enim appetitus poteſt ſubeſſe rationi, & imperari à voluntate, ita etiam actus externi poſſunt imperari; nam & voluntas poteſt manibus modeſtiam, oculis demiſſionem imperare; ergo ex eo capite, ſi ſemel in his potentijs ponuntur habitus, non eſt cur debeant 28 excludi à ratione virtutis: & verò ſanè non video, cur modeſtia in oculis, vt imperata à voluntate, non ſit dicenda virtus, ſicut actus appetitus, vt refrenatus à voluntate, dicitur virtus: ergo non eſt in hoc puncto quærenda diſparitas, quia reuerà nulla eſt, ſed diſcurrendum æqualiter de vtraque, & negandæ re & nomine virtutes in eis ſenſibus; quia nulli in eis debent habitus admitti; quid autem de appetitu ſtatim conſtabit.

Dico

Habitus, ſi in intellectu dentur, ſunt virtutes tantùm radicaliter & mediatè.

DICO TERTIÒ: Circa virtutes ponendas in intellectu diſcurrendum eſt dependenter à doctrinâ de eius habitibus; ſi enim hi admittantur, dicendum eſt, eos quidem eſſe virtutes morales non formaliter & immediatè; nam (vt ſuppono aliunde) actus ipſi intellectus non ſunt formaliter bona opera, aut mala, ſed mediatè & radicaliter, quatenus inclinant mediâ cognitione ad actus formaliter bonos; item denominatiuè, quatenus ipſi actus intellectus imperantur ab actibus voluntatis bonis: inde habitus intellectuales inclinantes ad eos actus imperatos à voluntate dici poſſunt virtutes morales denominatiuè: ſub quâ acceptione etiam in alijs ſenſibus dari poſſe virtutes, ſi ſemel in eis admittantur habitus, paulò antè diximus.

Sunt & virtutes latiùs accepta immediatè.

29 Quòd ſi nomen virtutis latiùs accipiatur pro principio inclinante ad actum; qui ſiue in genere phyſico ſiue in morali ſit ſubiecti perfectio, abſolutè loquendo, ſine dubio habitus intellectuales dici poſſunt formaliter & immediatè virtutes.

Idem eſto iudicium de ſpeciebus intellectus.

Quod dico de habitibus intellectus, ſi diſtincti admittantur in ordine ad denominationem virtutis; idem dicendum eſt de ipſis ſpeciebus, quibus ego de facto tribuo munus habituum; & quibus etiam conuenit, & ad actus bonos voluntatis dirigere, & ab illis ſæpè imperari; ſunt ergo virtutes & radicaliter & denominatiuè modo explicato.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid communiter dicatur circa quartam quæſtionem, de motiuo ponendi virtutes in voluntate.

DVM explicamus quæ & quales virtutes ſint ponendæ in voluntate, ſimul reddemus rationem, vnde virtutum neceſſitas deſumatur, & propoſitæ quartæ quæſtioni ſatisfaciemus. Pro cuius enodatione diſtinguenda ſunt tria genera virtutum: quædam enim verſantur purè circa bonum proprium, aliæ circa bonum proximi, tertiæ circa bonum Dei. Ex primis eſt ſpes, quæ ſibi beatitudinem amat, caſtitas, temperantia, & ſimiles; quæ, non attendendo bonum alienum, reſpiciunt bonum honeſtum ipſius operantis: aliæ ſimul attendunt ex parte obiecti bonum alterius, vt iuſtitia, miſericordia, charitas erga proximos, &c. ex tertijs erga Deum, charitas, religio, fides. Hoc ſuppoſito, dubitari in præſenti poteſt, vtrùm ex his omnibus generibus ponendi ſint in voluntate habitus virtutis; & quales illi. Quod non meliùs decidi poteſt quàm explicando motiuum ad ponendas virtutes in voluntate inducens; an autem pro actibus imperantibus ſint ponendæ aliæ virtutes, dixi

Diſtinctio virtutum in tria genera.

An ex omnibus generibus hi ponendi in voluntate habitus.

30 diſp. 3. ſect. 2. D. Thomas q. 56. art. 6. ſatis difficulter loquitur; ait enim circa eos ſolos actus debere poni habitus, qui ſint virtutes; vbi non ſufficit propria ratio potentiæ; vnde infert, cùm obiectum voluntatis ſit bonum honeſtum voluntati maximè proportionatum, eam non indigere in ordine ad hoc obiectum vllo habitu, niſi bonum illud excedat proportionem voluntatis; inſinuat autem, eam proportionem à nullo excedi bono, niſi illud ſit Deus, vel bonum alterius indiuidui, proximi v. g. quibus tacitè innuit in ordine ad amanda ſibi bona non indigere voluntatem vllâ virtute, ideoque ex tribus virtutibus paulò antè explicatis non eſſe pro primis neceſſariam virtutem diſtinctam, ſed ſolùm pro ſecundis & tertijs, ſcilicet, vt Deum & proximum amet. Ad primum verò videtur rem magis declarare deſignando fortitudinem, temperantiam & alias virtutes circa ſe; in quibus concedit argumentum primum habere vires; illud autem contendebat probare, non dandam vllam virtutem diſtinctam in voluntate.

Doctrina D. Thomæ difficilis. Primò.

Dixi difficilem eſſe hanc doctrinam. Primò, quia videtur inſinuare, virtutem eſſe ex ſe neceſſariam ſimpliciter, dum ait, ad id, ad quod potentia ſufficit, non eſſe neceſſarium habitum; at conſtat, virtutes, de quibus agimus, quia ſunt 31 habitus acquiſiti, non dare ſimpliciter, ſed ſolùm faciliter poſſe; ergo tam ad bonum proximi & Dei quàm ad proprium ſufficit ratio potentiæ; ergo ex hoc capite non eſt diſparitas, ſi de rigoroſâ neceſſitate virtutis diſtinctæ ſermo ſit. Quòd ſi ideò reſpondeatur, *τὸ ſufficit* idem eſſe ac id, *ad quod ex ſe eſt voluntas facilis*, tunc ea propoſitio fortè videretur facere ſenſum identicum, id eſt, ad eos actus, ad quos voluntas ſine habitu non ſufficit, vt eos producat eâ facilitate quâ cum habitu, indiget habitu: quod principium vt nimis verum, ita nihil videtur declarare.

Secundò.

Quidquid verò de hac identicâ propoſitione ſit, quæ fortè in bonum ſenſum poſſet explicari, certè D. Thomas non reddit ibi vllam rationem, cur voluntas ſit facilis ad actus virtutum, quæ propriam perſonam reſpiciunt, non verò ad actus qui reſpiciunt diſtinctam. Secundò, quando vlteriùs dicit, obiectum voluntatis eſſe bonum honeſtum ipſi voluntati proportionatum, vel loquitur excluſiuè, ita vt alia bona non ſint obiectum voluntatis; & in hoc ſenſu propoſitio eſt falſa, quia obiectum voluntatis eſt omne honeſtum, ſiue honeſtum in ſe, ſiue reſpectiuè ad voluntatem: voluntas enim poteſt honeſtum amare amore non ſolùm concupiſcentiæ, ſed etiam amicitiæ, ſiſtendo in alienâ bonitate; ſiue ea ſit proximi, ſiue Dei: ſi verò dicat, omne bonum honeſtum eſſe voluntatis obiectum, tunc 32 inferre deberet, ad nullum ex eis bonis, ſiue diuinum ſit, ſiue proximi, voluntatem indigere habitu, quia ad omnia ea ſe extendit; & aliunde non indiget habitu ad vllum obiectum, ad quod ſe extendit, ergo.

Non debet virtus à voluntate excludi, aut poni inde, quòd obiectum ſit pro ipſo operante vel pro altero.

Ideò ego abſolutè longè probabilius iudicarem, per ſe loquendo, non debere reijci aut poni virtutes, ex eo quòd obiectum ſit pro ipſo operante vel pro altero. Pro quo aduerte, etiam quando exerceo actum iuſtitiæ vel miſericordiæ, & aliarum virtutum moralium, excepto amore amicitiæ erga proximum & Deum, me amare eam honeſtatem quâ mihi bonam: amo enim ſubleuationem miſeriæ pauperis quà honeſta eſt mihi, non quà honeſta eſt pauperi; nam pauper accipiendo eleëmoſynam non exercet actum honeſtum: item, quando reſtituo honorem aut pecuniam alteri, amo honeſtatem quæ in eâ reſtitutione reperitur, non quà honeſta eſt illi homini cui reſtituo; qui certè tunc nihil de[illegible]â re

nec

nec quidem ſcit; multò minùs tunc operatur formaliter benè moraliter per eam reſtitutionem pecuniæ: ergo ea reſtitutio mihi ſoli eſt honeſta moraliter; ergo quando amo illam, amo eam quà bonum honeſtum mihi conueniens; eodem planè modo, quo, dum volo eſſe temperans, amo eam actionem externam temperantiæ quà mihi honeſtam: tam enim in actu temperantiæ quàm in actu eleëmoſynæ, & tam in hoc quàm in illo eſt actio aliqua mea; in vnâ v. g. priuatio cibi ſuperflui, in aliâ datio eleëmoſynæ; & in vtraque actione tota honeſtas eſt pro me
33 ſolo, licet phyſica commoditas ſeu bonitas in eleëmoſynâ ſit pro paupere, in temperantiâ autem nulla phyſica vtilitas tranſeat in aliam tertiam perſonam; at hoc totum, ſi res benè conſideretur, impertinens eſt quoad motiuum vtilitatis moralis. Excepi ſuprà amorem amicitiæ; nam in eo ſine dubio motiuum eſt honeſtas, non quà mea, ſed quà alteri: v. g amo alterum propter ſe, quia in ſe honeſtus eſt, ſine dubio tunc aliena honeſtas eſt vltima ratio formalis motiua eius amoris: amo illi item ſanctitatem quà illi bonam, tunc etiam motiuum eſt ſola aliena honeſtas; idem dico de amore Dei ſuper omnia. In hac ergo virtute amoris, beneuolentiæ ſeu amicitiæ libenter admitto, motiuum formale non eſſe propriam honeſtatem; at hæc vna tantùm eſt virtus, vel ſummùm duæ; vna erga Deum, alia erga proximum. Diuus autem Thomas cæterique, dum de virtutibus ad alium loquuntur, non tam de his duabus quàm de prioribus loquũtur, de iuſtitiâ, miſericordiâ, liberalitate, &c. in quibus iam oſtendi euidenter, motiuum formale eſſe honeſtatem quatenus ipſi amanti bonam. Quod principium cum valdè verum ſit, & neceſſarium ad multas materias, pauci illud conſiderant.

Magis dicta confirmantur. Ex eo infero euidenter meam concluſionem, ſcilicet, non poſſe virtutum neceſſitatem inde præcisè deſumi, quòd honeſtas amata ſit pro alio aut pro ipſo amante; nam iuſtitiam, miſericordiam, liberalitatem omnes dicunt eſſe virtu-
34 tes, quæ requirunt habitum diſtinctum; & tamen amant honeſtatem quà ipſi voluntati amanti bonam moraliter, non quà alijs; ergo ex hoc capite non minùs quàm pro alijs neceſſarius erit habitus virtutis pro temperantiâ, fortitudine, &c. vbi tamen à D. Thomâ negantur virtutes diſtinctæ, eò quòd bona illa ſint ipſi voluntati conuenientia.

Obiectio. Fortaſſe diceret aliquis, ideò iuſtitiam, miſericordiam, &c. requirere habitus diſtinctos quia licet ament obiecta quà honeſta ipſi volenti, non tamen inueniunt in eis obiectis vllam bonitatem phyſicam gratam ipſi volenti, ratione cuius poſſit voluntas propendere, aut eſſe facilis
Reſponſio. circa ea obiecta. Sed contrà manifeſtè, quia in hoc ſenſu, neque etiam in eis obiectis quæ pertinent ad virtutes reſpicientes proprium ſubiectum, vlla inuenitur talis bonitas phyſica ſeu delectabilis: etenim in hoc, quod eſt abſtinere à vindictâ, à cibo delectabili, quando prohibitus eſt in hoc, quod eſt frenare motus carnis, & ſic de alijs virtutibus, nulla omnino eſt delectabilitas phyſica, imò maxima difficultas; ergo tam quoad bonitatem phyſicam quàm quoad mora-
Replica. lem eſt eadem de vtriſque ratio. Fortè reſpondebis cum Tannero, neceſſarios etiam in nobis eſſe habitus pro virtutibus quæ reſpiciunt bonum proprium, id tamen prouenire ex occurrentibus difficultatibus & carnis rebellione; caro enim appetit delectabilia, quæ ſæpè ſunt moraliter mala, & refugit aſpera, quæ ſunt ſæpè moraliter bona; per ſe autem ablatis his difficultatibus neceſſarium non eſſe habitum, quia voluntas benè afficitur erga bonum morale pro- 35
Satisfit. prium. Sed contrà, quia hoc totum dici poteſt de virtutibus reſpicientibus bonum proximi, v. g. de miſericordiâ, iuſtitiâ; etenim, ablatâ omni difficultate, etiam homo compatitur naturaliter miſeriæ pauperum, & ſi ſine detrimento ſui peculij poſſet illi ſubuenire, ſine dubio id præſtaret; vnde concludo, in hoc puncto nullo modo poſſe differentiam eam, quæ communiter aſſignatur inter virtutes reſpicientes bonum proprium, & inter reſpicientes alienum, probabiliter ſuſtineri, ideoque quærendam aliam ſolutionem difficultatis.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in præſenti probabilius.

Diuerſitas inter virtutem reſpicientem bonum alterius & reſpicientem bonum ipſius operantis. HANC crediderim poſſe diuerſitatem aſſignari, vt nomine virtutis reſpicientis bonum alterius intelligamus eam præcisè, quæ habet pro motiuo formali bonum alienum quà tale, ibi ſiſtendo; quæ virtus vnica videtur eſſe amicitia ſeu beneuolentia, vt ſe extendit tam ad Deum quàm ad alios homines & ad Angelos; virtutes verò, quæ reſpiciunt bonum morale ipſius operantis, etiamſi verſentur circa bonum phyſicum alienum, dicantur virtutes ad ſe; & tales ſunt reliquæ omnes, etiam miſericordia, iuſtitia, reuerentia, ſeu religio; quia etiam in his omnibus, vt paulò antè dixi, homo appetit illud obiectum quatenus eſt ſibi moraliter bonum: etenim erga hoſtem poterit quis propriam iuſtitiam exercere ſine vllo amore amicitiæ erga illum; & miſericordiæ actum exercere quis poteſt etiam circa hoſtes, item reuerentiam erga 36
Regem; cui tamen quis meritò eſt offenſus.

Voluntas per ſe non eget habitu pro actu reſpiciente bonum operantis. Hac ergo aſſignatâ virtutum diſtinctione, dici poſſet, per ſe loquendo, voluntatem non indigere habitu acquiſito pro his ſecundis virtutibus, ſeu vt facilè amet talia obiecta ſibi moraliter bona. Ratio eſt, quia experientiâ videmur doceri, cùm primum aliquid vt bonum nobis apprehendimus, ſtatim nos appetere illud pro nobis, idque quaſi ex neceſſitate quadam naturali. Ratio autem à priori ea eſſe poteſt, quòd homo ex ſe naturaliter propendet in bonum proprium; ergo non videtur neceſſarius habitus ad talia obiecta amanda, quæ mouent vt bonum proprium. Dixi *per ſe non eſſe neceſſarium*; nam ſi ſit adiuncta aliqua difficultas in acquirendo illo obiecto honeſto, aut in omittendo contrario moraliter malo, tunc ratione eius difficultatis ſpecialis poterit poni habitus, qui ad eos actus virtutis faciliter: pro virtutibus verò, quæ ad bonum proximi ſeu alienum quà tale amandum inclinant, meritò poſſe poni, etiam per ſe loquendo, habitus diſtinctos; nam independenter ab omni difficultate extrinſecâ voluntas non videtur inclinata in bonum alienum eo modo quo *Pro virtutibus, quæ reſpiciunt bonum proximi, videntur aſſignandi habitus.*

in

in bonum proprium : licet enim amabile ſit omne bonum, maximè tamen eſt amabile pro-
37 prium; ergo ex hoc capite citiùs indigere poterit voluntas habitu vt inclinetur in amorem alieni boni, quàm indigeat, vt inclinetur in bonum proprium; quia ad hoc à naturâ habet inclinationem, non verò ad illud. Et iuxta hanc diſparitatem debet explicari doctrina communis, vt probabilis ſit, & vt aſſignare cenſeatur differentiam de re ipsâ, quæ non ſolis vocibus nitatur.

Imò, abſolutè loquendo, etiam admittendi habitus ſunt in voluntate erga bonum proprium.

Nihilominùs tamen, abſolutè loquendo, putarem, etiam erga bonum proprium quâ tale poſſe meritò admitti habitus in voluntate, etiam per ſe loquendo, & independenter ab omni extrinſecâ obiecti difficultate: & in primis id videntur ſentire quotquot ponunt habitus in Angelis; ibi enim maiori ex parte per ſe ceſſant difficultates, quæ in nobis plerumque ex corpore inſurgunt; ſolæ autem videntur manere, quæ in tolerantiâ iniuriarum & humilitate conſiſtunt: hæc enim obiecta ſunt purè ſpiritualia, ideoque difficultates, quas nos in eis experimur, poſſunt habere locum etiam per ſe in Angelis; communiter tamen non ſolùm pro his obiectis, ſed etiam pro alijs, vbi ſimiles difficultates non ſunt, ponuntur habitus in illis.

Ratio.

Rationem huius rei reddidimus etiam eo in loco; nam, licet nulla ſit ſpecialis difficultas in obiecto; quia tamen voluntas eſt ex naturâ ſuâ libera ſeu indifferens ad amandum & non amandum illud, poteſt ſine dubio accipere qualitatem aliquam exercitio actuum comparatam, quâ inclinetur ſpecialiter in illud obiectum; ita vt difficiliùs poſt illum habitum ſe cohibeat ab amore eius obiecti quàm
38 anteà: id quod experientia in nobis manifeſtè oſtendit; nam etiam in ipſis obiectis naturæ, & homini delectabilibus; & ad quæ videbatur homo etiam ante omnem habitum valdè propenſus; nihilominùs, poſt frequentes actus amoris circa tale obiectum, experitur in ſe longè maiorem propenſionem quàm initio; ea autem haud dubiè procedit ab habitu: longè enim maiorem inclinationem ſentit in delectatione hauſtus & ciborum ille qui aſſueuit perpetuo hauſtui & cibis, quàm qui ſemper fuit abſtinens; ſic in eamdem pulchritudinem magis attrahitur ille, qui eam frequenter & vehementiùs amauit quàm in initio, eſto etiam initio ante omnem habitum tantam in obiecto nouerit bonitatem pulchram, quæ ſe inclinaret ad eum amorem; & licet eaſdem delectationes in cibo & potu agnouerit, cùm primùm comedit & bibit: ergo ſi non obſtante eâ inclinatione primâ ad ea obiecta habet locum nouus habitus, qui valdè augeat eam propenſionem, non eſt cur non dicamus, per ſe loquendo, tam ad amanda bona honeſta aliena quà talia, quàm ad amanda etiam honeſta ſibi propria poſſe habitum locum habere. Sola enim ea naturalis propenſio ad bonum proprium poterat eſſe ratio, ob quam negaremus, per ſe loquendo, habitus diſtinctos circa ea obiecta; ergo ſi ea ratio non impedit, debebunt concedi

Declaratur ampliùs ratio concluſionis.

39 abſolutè; tales autem ſunt virtutes; ergo debent concedi virtutes ad omnia ea obiecta bona.

Obiectio. Fortè reſpondebis, allatam à me inſtantiam de delectationibus nihil concludere; nam bona honeſta vehementiùs attrahunt quàm delectabilia; ideoque mirum non eſſe, ſi pro delectabilibus poſſit eſſe habitus, quo voluntas inclinetur magis in illa; pro honeſtis verò, quia ex ſe eſt voluntas vehementer in illa inclinata, non ſit neceſſarius habitus ſuperadditus. Sed contrà; *Reſponſio.*
nam, vt ſæpè dixi, non minùs, ſaltem in nobis, attrahunt obiecta delectabilia quàm honeſta, imò, ſi experientiæ fideli magiſtræ credendum eſt, etiam longè plus. Contrà Secundò quia eſto aliquantulùm magis attraheret bonum honeſtum, vnde, quæſo, conſtat, eam attractionem eſſe tantò maiorem, vt ſufficiat ad impediendum omnino habitum diſtinctum in voluntate? Certè id non poteſt niſi gratis omnino aſſeri, ideò facilè ab alijs negabitur. De habitibus circa actus virtutum reflexos egi ſuprà diſput. 3. ſect. 2. ſine.

SVBSECTIO QVARTA.

Quæſtio quinta, vtrùm in appetitu ſenſitiuo ſint virtutes.

QVÆRIMVS, vtrùm caſu quo in intellectu (eſto ſit potentia neceſſaria) admittantur habitus, debeant poni in appetitu ſenſitiuo virtutes. Affirmant multi, tum quia ad frenandas paſſiones, quæ ſunt in eodem appetitu, valdè vtiles ſunt eiuſmodi virtutes; tum quia in appetitu ſunt actus humani, quatenus appetitus à ratione dirigitur; ergo ad illos faciliùs eliciendos deſeruient habitus: tum denique, quia actus 40
voluntatis & appetitus inter ſe ſunt ſubordinati, & per modum proſecutionis circa idem obiectum; ergo vt perfectus ſit homo ſimpliciter in eo genere amandi obiectum honeſtum, oportet vt vtraque potentia ſit in actu primo benè affecta erga illud. Ego verò pro eiuſdem opinionis confirmatione ſic argumentor: Negari non poteſt, experientiâ compertū eſſe, exercitio actuum bonorum paſſiones etiam ipſas valdè componi; id autem non poteſt tribui habitibus voluntatis; quia voluntas immediatè non dirigit appetitum, imò in motibus primò primis appetitus præuenit: quæ præuentio, quia prior ipſo voluntatis exercitio libero, non poteſt per illud frenari, ergo neceſſariò dicendum erit, productum eſſe in appetitu ipſo aliquem habitum, qui eumdem appetitum inclinet in bonum; ille autem eo ipſo erit virtus, licet non in omni rigore, ſaltem ad eumdem modum, quo motus contrarij eiuſdem appetitus in malum dici ſolent peccatum, & malè moraliter.

Sententia affirmans. *Confirmatio.*

In hac quæſtione duo poſſunt in dubium verti: vnum de re, an debeant poni habitus in appetitu; alterum de nomine, vtrùm illi dicendi ſint virtutes. Ab hoc ſecundo incipiendo, dico, Caſu quo ponantur, poſſunt dici modo explicato virtutes; & in hoc ſenſu loquuntur multi: neque in hac re diutiùs hærendum, quia eſt parui momenti; & paulò antè in ſenſibus & intellectu diſcuſſa.

Si in ſenſitiuo appetitu ponantur habitus, poſſunt dici aliquo modo virtutes.

Quoad primum DICO PRIMÒ, ob rationes allatas, maximè ob vltimam, probabile valdè eſſe, tales habitus dari in appetitu. Quæ eſt ſententia D. Thomæ q. 56. art. 4. vbi & temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu: eamdem tenet Vaſquez, cum limitatione tamen quoad ſolam temperantiam; de fortitudine enim negat,

41 *Probabile eſt, tales in appetitu habitus dari.*

negat, ob rationem paulò pòſt diſcutiendam: eamdem abſolutè & ſine diſtinctione defendit Tannerus qu. 3. dub. 1. vbi alios pro eâ refert. Quòd ſi contra eam obijcias; Appetitus eſt potentia determinata ad vnum, ergo non eſt capax habituum; quia habitus ſunt ad facilitandam potentiam, quæ poſitis omnibus prærequiſitis eſt indifferens; reſpondebunt, obiectionem nullam eſſe, quia pro hac difficultate ſupponimus dari poſſe habitus in intellectu, etiamſi ſit potentia neceſſitata. hæc ergo ratio non impugnat ſpecialiter eos habitus in appetitu.

Probabilius eſt, eos non dari.

Secundo tamen dico, longè probabilius eſſe, non dari in appetitu tales habitus virtutis. Hanc ſententiam inde fortè aliquis probaret, quia tota ea facilitas, quam experimur in appetitu poſt exercitium actuum, poteſt ſufficienter refundi in intenſiorem cognitionem bo-
42 nitatis eius obiecti; vel quia generatur conſuetudine aliqua diſpoſitio, aut certè temperamentum ipſum diuerſum redditur: quo vltimo modo explicat Vaſquez, quî fiat, vt appetitus ſine vllo nouo habitu reddatur facilior ad toleranda pericula poſt longum exercitium actuum. Verùm hæc probatio noſtræ ſententiæ apud me non habet vim: non quidem quoad intenſiorem cognitionem; nam agens de voluntatis habitibus, oſtendi ſæpè creſcere inclinationem voluntatis, etiamſi nouæ & nouæ difficultates in obiecto appareant; quod idem ad appetitum iudico transferendum: vnde ſicut in voluntate dixi non poſſe facilitatem illam declarari per ſolam cognitionem, ita dico nunc de appetitu: & certè ſi ea ratio excluderet habitus ab appetitu, etiam à voluntate excluderet.

Ratio prima non admittitur.

P. Vaſquez reijcitur Primò.

Secundum verò quod Vaſquez docet de diſpoſitione etiam non vrget; & in primis non videtur cohærere benè ea ſolutio cum ipſius doctrinâ, quia eodem modo debuiſſet dicere, ſine vllo temperantiæ habitu in appetitu producto ſaluari eam maiorem facilitatem, quam in nobis
43 experimur ab actibus repetitis: cur enim vna experientia ſufficienter explicabitur per eam diſpoſitionem ſeu mutationem temperamenti, non verò altera? Ad ponendos autem habitus non habemus aliud fundamentum quàm experientiam ipſam; ergo ſi hæc ſine habitibus vbique ſaluari poteſt, vbique illi negandi erunt.

Secundò.

Secundò reijcio eam doctrinam, quia recurrere ad temperamenti aut qualitatum mutationem occultam eſt valdè durum, quando facilè & clarè oſtendere poſſumus, in quo conſiſtat ea facilitas, vt oſtenditur ab aduerſarijs admittendo habitus. Confirmo: Explicari non poteſt, quale temperamentum mutetur per exercitium actuum fortitudinis: quomodo enim frigus in calorem mutabitur ex hoc, quòd audacter ſubeam pericula, maximè ſi in eis experiar difficultates graues? Hoc igitur argumento omiſſo, meliùs ſuaderi noſtra ſententia poteſt. Primò, quia (vt benè idem P. Vaſquez diſcurrit negans habitum fortitudinis in appetitu, licet minùs benè non aduerterit eamdem rationem eſſe de habitu temperantiæ) fortitudo reſpicit bonum arduum ſeu pericula; ibi autem non poteſt appetitus inuenire ſuam formalem rationem motiuam, nempe obiectum delectabile; ergo non poteſt acquirere habitum fortitudinis. Idem dico ego de temperantiâ: nam habitus virtutis temperantiæ non conſiſtit in proſecutione obiecti delectabilis quà eſt proſecutio, ſed in carentiâ ſuperfluæ delectationis, ob motiuum aliud honeſtum; at in 44 carentiâ ipsâ vt tali non poteſt inuenire rationem delectabilis, quin potiùs inuenit contrariam difficultatem & moleſtiam in eâ negatione vlterioris delectabilitatis; ergo non poteſt appetitus habere habitum, quo facilitetur ad eam carentiam amandam; quia ea vt talis eſt extra obiectum ipſius appetitus. Reſpondebis, Saltem poterit habitum acquirere, ne ita propendeat in proſecutionem eius vlterioris ſeu ſuperfluæ delectationis. Sed contrà, quia habitus non datur ad negationem actus, ſed ad actus poſitiuos; ergo ſi per actum poſitiuum non poteſt ferri appetitus in illam carentiam, non acquiret habitum vllum temperantiæ.

Probatur ſententia noſtra aliter.

Dixi de habitu temperantiæ & fortitudinis, quia per illos comprehendo omnes habitus qui in appetitu eſſe poſſunt: nam ſub temperantiâ includitur habitus erga cibum, potum, delectationes carnis & delectationem ſenſuum, circa quæ verſatur appetitus; neque eſt alia virtus pro quâ poſſint habitus in appetitu poni: ergo ſi ſemel in his excluditur habitus, in omnibus excludetur.

Magis explicatur.

Confirmo hoc idem ad hominem ex doctrinâ, quam meritò tradit Pater Tannerus ſuprà diſput. 3. q. 3. dub. 3. ſcilicet non dari in appetitu virtutes circa bonum proximi aut Dei quà talis; quia eiuſmodi bona quà talia non cadunt ſub obiectum appetitus, qui ſolùm verſatur circa bonum proprium, & quidem ſenſitiuum. Quòd ſi aliquando bonum alienum iudicat vt 45 proprium, tunc non eſt, inquit, neceſſarius habitus in appetitu, vt illud amet; ſed ſuppoſito amore ſui facilis erit ad illud amandum. hæc ille benè eo loco; inde autem clarè ſuadetur noſtra concluſio; nam etiam ea negatio cibi vlterioris ſapidi vt talis non eſt obiectum appetitus, ſed hanc formaliter amat temperantia, vt dixi; ergo non poteſt eſſe habitus in appetitu reſpondens temperantiæ.

Confirmatur.

SVBSECTIO SEXTA.

Reſpondetur obiectionibus.

Obiectio Prima.

Prima ſit: Virtus temperantiæ non ſolùm dicit abſtinere à ſuperfluis cibis, ſed ipſummet poſitiuum velle comedere temperatè tantum, quantum neceſſarium eſt ad vitam tutandam; cùm enim ſit actus virtutis, debet ad temperantiam pertinere; vnde è contrario, nolle comedere & permittere mortem ſui, peccatum eſt, ergo poterit eſſe vnus habitus qui appetitum ſaltem inclinet ad hoc, vt velit comedere, & non permittat ſe fame enecari, licet ad negationem vlterioris cibi non inclinet appetitum. Reſpondeo Primò, non pertinere propriè ad virtutem temperantiæ eam voluntatem comedendi; quod neceſſarium eſt ad vitam; nam etiamſi fame moriatur quis, non ideò erit guloſus & intemperans; pertinet ergo ad amorem erga ſe illa volitio: quia verò pro præſenti quæſtione parum intereſt, ad quam virtutem ille actus pertineat, 46 dummodò virtuoſus ſit; inde enim inferretur ſaltem

Reſponſio Prima.

ſaltem pro virtute charitatis erga ſe, poſſe poni habitum in appetitu, cùm tamen nos omnes omnino illi negemus; ideò aliter Secundò reſpondeo, appetitum non indigere facilitate nouâ ad volendum comedere, quando famet; ad id enim nimio plus ex ſe propenſus eſt, & quaſi determinatus: ergo ſecundùm id poſitiuum quod actus ille dicit, & quod ad appetitum pertinet, non debet poni virtus diſtincta: ſicut in oculo ad videndum poſitâ ſpecie & luce non poteſt eſſe habitus facilitans ob eius potentiæ ſummam iâ viſionem determinationem.

Secunda, & melior.

Replica.

Replicabis: Aliquando infirmus horret cibum, etiam quando periclitatur de vitâ ob inediam; ergo poterit ſaltem tunc locum habere habitus inclinans appetitum ad comedendum.

Reſponſio Prima.

Reſpondeo Primò, nos non loqui de illis caſibus quaſi extraordinarijs morbi tollentis appetitum cibi.

Secunda.

Reſpondeo Secundò, in eo caſu non poſſe eam difficultatem tolli per habitum appetitus, quia in eâ comeſtione non inuenitur ratio motiua appetitus, ſed ſolius voluntatis; tunc enim amatus & ingratus eſt cibus; habet autem ſolùm rationem honeſti ex imminente morte: quam honeſtatem non apprehendit appetitus, ideò tunc non poteſt ipſe facilitari ad talem comeſtionem, ſed voluntas debet imperare illam effi-
47 caciter; hinc fit, vt bruta, quæ eam honeſtatem non apprehendunt, non accipiant cibum, etiamſi inde moriantur, niſi fames appetitum vrgeat: ergo in homine hæc difficultas tota debet ſuperari per partem rationalem ſeu voluntatem.

Obiectio Secunda.

Secunda obiectio ſit: A me alibi traditum eſt, non omnes motus appetitus eſſe in obiecta malæ, ſed ſæpè in bona; vnde eos motus etiam in Chriſto dari, dixi in 3. parte; ergo ad ſimiles rectè admittentur habitus in appetitu.

Reſponſio.

Reſpondeo, motus illos ſemper ex parte obiecti ferri in aliquam bonitatem delectabilem per ſenſationem internam appetitui propoſitam tunc temporis; ad illam autem appetendam eſſe plus quàm facilem ex ſeipſo & verè neceſſitatum appetitum, ideóque non eſſe capacem noui habitus ſeu virtutis diſtinctæ, de quâ hic agimus.

Obiectio Tertia.

Tertia obiectio: Quandocumque voluntas elicit actum ſpiritualem circa aliquod obiectum, etiam appetitus illud idem obiectum amat, ſiue illud ſit bonum delectabile, ſiue honeſtum, ſiue aliud quodlibet: ergo cùm voluntas acquirat habitum temperantiæ per actus amantes eam carentiam cibi, neceſſum etiam erit in eodem appetitu dari actus circa eam etiam carentiam; per hos autem poterit generari in illo habitus temperantiæ.

Confirmatur.

Confirmatur; nam brutum ceſſat ab vlteriori comeſtione, ergo per appetitum vult
48 eam negationem; ergo ea negatio obiectum eſt appetitus; ergo & habitus pro illâ poterit in eo eſſe.

Reſponſio ad obiectionem.

Reſpondeo negando antecedens; certiſſimum enim eſt, quando voluntas amat Deum, ab appetitu non amari eumdem Deum; alioquin iam tangeretur Deus ſpiritualis per actum materialem; non ergo omnia obiecta amat appetitus, quæ amat voluntas: idem dico in præſenti circa eam negationem; eſt enim illa extra obiectum appetitus; quia eſt negatio delectationis, quam vt talem non appetit. Fateor, quandocumque appetitus exercet aliquem actum, etiam voluntatem exercere alium ſimilem circa idem obiectum; quia omne obiectum appetitus eſt etiam voluntatis; at non è contrario, omne obiectum voluntatis etiam eſt appetitus. Verùm autem tunc excitetur in ſenſu aliqua cogitatio obiecti alicuius materialis, quodammodò ſimilis illi ſpirituali, & circa illud exerceat appetitus aliquem actum; eſt valdè dubium, & pro præſenti quæſtione impertinens; nam illud obiectum ſic quaſi confictum non eſt honeſtum moraliter; vnde amor illius nec materialiter erit honeſtus, ideóque neque ad virtutem etiam materialiter loquendo poterit pertinere.

Reſponſio ad confirmationem.

Ad confirmationem de brutis reſponderi poſſet Primò, brutum tunc non appetere negationem, ſed ceſſando ab appetitu cibi, ceſſare etiam
ab ipſo cibo vel per omiſſionem puram, quia 49
extinctâ fame non ampliùs proponitur illi comeſtio vt bona; ſicut ablato obiecto ceſſat ab appetitu illius, non quia dicat Volo ceſſare, ſed in actu exercito neceſſariò omittit, quia nec habet obiectum circa quod verſetur: vel ſi nolumus ad puram omiſſionem recurrere, dicas, extinctâ fame excitari ei ſpeciem de alio obiecto vt bono, & illud tunc appetere; vel certè iam ei proponi cibum vt malum, & proptereà ab illo fugere.

Replica.

Dices: Negari non poteſt, bruta ſæpè appetere negationes; habent enim actus odij & fugæ; vt cùm ouis lupum timet, fugitque illum; quo caſu videtur appetere negationem lupi & vicinitatis ad illum.

Reſponſio.

Reſponderi poſſet, actum illum odij in brutis non ferri in negationem, ſed ad obiectum poſitiuum quod diſplicet, vt immediatè antè dixi. Addo tamen, etſi hinc non probetur bruta ferri in negationes, aliunde tamen id videri certum; nam auis agnoſcit ablatos ſibi pullos ex nido, ſeu carentiam illorum, & de eâ triſtatur; ergo poteſt appetitus verſari circa carentiam: ergo quòd appetitus non feratur in carentiam vlteriorem cibi, non debet neceſſariò reduci in repugnantiam vniuerſalem omnis carentiæ; quaſi in nullam omnino poſſit appetitus materialis ferri; poteſt enim ſine dubio in multas; per hoc tamen nihil contra noſtram doctrinam. Nam licet, quando carentiæ proponuntur bonæ aut malæ ob motiuum pertinens ad appetitum, poſſit appetitus ipſe eas amare aut odio habere: ſicut dolet canis ſibi auferri os, quod rodebat;
& è contrario gaudet, ſibi deponi catenam quâ 50
ligabatur. At quando in eis negationibus non eſt bonitas aut malitia niſi moralis, quæ eſt extra totum obiectum appetitus, non poteſt hic circa illas verſari; vnde potiùs infertur, appetitum, quando placet cibus, citiùs habiturum dolorem de eius ablatione, etiamſi hæc fiat ob motiuum honeſtum, quàm poſitiuum affectum erga illam: hic enim affectus ſolùm pertinet ad voluntatem; ergo appetitus longè abeſt ab acquirendo habitu virtuoſo temperantiæ, quandoquidem potiùs videtur acquirere inclinationem ad diſplicentias in eâ temperantiâ. Quòd ſi vrgeas, poſſe eam carentiam proponi vt bonam, ideoque & appeti; reſpondebo ex proximè dictis, tunc non proponi bonam bonitate, quæ pertineat ad obiectum appetitus, ſed bonitate honeſtâ & futurâ, ne ſcilicet noceat ſanitati; quam bonitatem ſenſus tunc non apprehendit,

ideoque

ideoque appetitus non poteſt in eam ferri, vt dictum eſt.

Obiectio Quarta.

Obiectio quarta ſit: Si homo nimiùm comedens aut bibens experiatur ſe ſuffocari, vel ſaltem nauſeam ſentiat, certè tunc appetitus rectè poterit elicere actum, quo vlterius nolit comedere; ille autem ſæpè replicatus cauſſabit aliquem habitum, qui ad temperantiam inclinet: cùm enim experientiâ certum ſit, aliquos ex conſuetudine, etiam tunc, quando & capitis & ſto-
51 machi ſentiunt nocumentum, adhuc pergere & bibendo & comedendo; cur in contrarium non dicemus, ex actibus oppoſitis generari habitum, qui illum appetitum frenet, ſeu qui auerſetur illum exceſſum?

Reſponſio.

Reſpondeo, dupliciter poſſe cibum proponi vt nociuum, vel de futuro, quia deinde & dolorem capitis & ſtomachi cauſſaturus eſt, etiamſi de facto benè ſapiat; in hoc autem caſu, cùm appetitus non conſideret eas rationes in futurum, non poteſt tunc inuenire ſufficiens motiuum in eâ abſtinentiâ. Aliter ergo cibus nimius nocere poteſt de præſenti, quia ſtomachus iam plenus illum nauſeat; & tunc libenter admitto, appetitum poſſe velle ab eo ceſſare; at dico ad id eſſe ſuperfluum omnem habitum: per ſe enim appetitus ſine vllo habitu eſt quaſi ſummè inclinatus ad fugiendum tunc eum cibum, quia tunc non poteſt ipſe appetitus in eo inuenire amabilitatem; iam enim ſupponimus, illum non eſſe ampliùs delectabilem: vt autem appetitus ceſſet ab affectu erga aliquod obiectum, ſufficit, ſi non agnoſcat illud eſſe bonum. Quod verò dicitur de aliquibus, qui ex conſuetudine contrariâ videntur eſſe ſummè faciles ad exceſſum in eâ etiam circumſtantiâ, dico, tunc temporis illum habitum magis eſſe in voluntate quàm in appetitu: vt enim quando reluctante appetitu perrexit primâ vice bibendo & comedendo ob neſcio quam in eo obiecto ſibi fictam bonitatem, ita habitus tunc temporis productus fuit non in appetitu, quia hic, vt dixi, reluctabatur potiùs quàm appetebat, ſed in voluntate, & in eadem poſteà paulatim intenſus
52 fuit. Fateor verò tunc appetitum poſt multos actus minùs reſiſtere, tum quia corpori redditur iam ex conſuetudine minùs aduerſus hauſtus & cibus; quia temperamentum valdè tunc mutatur; imò temporis ſucceſſu fit illi iucundus, quia perpetuò videtur ſitire & lupinam famem pati: hinc autem nihil infertur de neceſſitate habitus pro facilitate appetitus ad ceſſandum, quando iam nauſeat, quia ad hoc, vt dixi, niſi in contrarium trahatur violenter, à ſe eſt quaſi determinatus; vt autem illam malam conſuetudinem poſteà ſuperet, ſatis eſt, ſi ceſſatione actuum incipiat immutari iterùm temperamentum, & naturalis antiquus horror in tam abſurdam actionem redeat, depoſitâ eâ falsâ apprehenſione & ſiti: tunc enim ſine nouo habitu horrebit vt anteà eum hauſtum & eſum nimium.

Argumenta pro habitibus appetitus ſuperiùs ſoluta.

Argumenta, quæ pro habitibus appetitus inſinuata ſunt ſuprà, dum propoſuimus ſententiam affirmantem, ſoluta ferè ſunt, dum probauimus noſtram; oſtendimus enim quo pacto aut appetitus facilitetur ad talia obiecta ſine habitu, quia ex ſe eſt ad illa facilis; aut certè ſi frenatur, ne amet ea obiecta, id non poſſe fieri per actus ipſius appetitus, ſed per carentiam actus, & conſequenter non eſſe in eo vllum habitum, quia per carentiam actus nullus producitur habitus. Quòd verò ſpecialiter obijciebatur, vt homo ſit abſolutè virtuoſus, debere etiam ſubordinatum eſſe rationi eius appetitum, verum quidem eſt; 53
nego tamen inde inferri quidquam de habitu in appetitu, quia ea frenatio potiùs conſiſtit in impediendis actibus appetitus, quàm in propenſione ad poſitiuos vllos actus; dixi autem ſæpè, habitum non dari ad omiſſionem actuum, ſed ad poſitiuam eorum productionem: vnde denique concludo, ſolùm in voluntate dari habitum, ab hoc autem frenari appetitum: cùm enim immediatè eadem anima concurrat cum appetitu, facilè intelligitur, quo pacto ex habitu in voluntate ſeu in parte ſuperiori acquiſito reddatur facilis ad præueniendum eos motus, & operandum ante appetitum, eum compeſcendo. Et de appetitus habitibus ſatis.

SECTIO TERTIA.

De cauſſis virtutum.

Res hæc facillima eſt ex dictis ſuprà; cùm enim virtutes naturales, de quibus agimus (nam de infuſis alibi agendum erit) non ſint diſtinctæ ab habitibus naturalibus, idem erit quærere de cauſſis virtutum, ac quærere de cauſſis habituum naturalium; de quibus ſuprà actum eſt: & in primis quoad efficientes, diximus, eas eſſe actus ipſos, per quos habitus acquiruntur. quod in ſpecie de virtutibus ſupponunt omnes ferè Doctores contra paucos aliquos Philoſophos, quos refert Diuus Thomas quæſt. 63. art. 1. qui eas virtutes à naturâ nobis ingenitas eſſe dixerunt. Quæ opinio non clariùs & faciliùs quàm ipſâ experientiâ reijcitur, cùm conſtet, non niſi exercitio, labore & repetitione actuum nos eam facilitatem acquirere: quod 54
maximè in ſcientijs conſtat; quas tamen eſſe virtutes intellectuales ſuprà probaui; & de quibus quoad quæſtionem præſentem, verùm ſint à naturâ ingenitæ, eadem eſt difficultas quæ de virtutibus voluntatis. Porrò eas ſcientias non eſſe à naturâ nobis ingenitas, nemo non experitur, & qui eis caret, & qui eas poſſidet: hic, quia expertus eſt labores, quos in eis comparandis exantlare debuit; ille, quia ſi caret eis ſcientijs, ſatis experitur non eſſe ſibi à naturâ ingenitas.

Cauſſæ virtutum eadem conſtituenda quæ habituum.

Non magis virtutes intellectus à naturâ nobis ſunt ingenitæ quàm voluntatis.

Neque obeſt, aliquando virtutes dici connaturales homini; id enim ita intelligendum, vt ſolùm denotetur, eas homini quà rationali (quod eſt præcipuum ipſius prædicatum) eſſe conſonas & proportionatas, quatenus homo propendet in cognitionem veri & amorem boni, licet non ſit in particulari facilis ad hoc vel illud bonum, hoc & illud verum, niſi exercitio actuum comparet facilitatem.

De cauſsâ materiali virtutum ſatis dictum, dum de ſubiecto earum egimus: ſubiectum enim & cauſſa materialis idem omnino ſunt. Cauſſa finalis virtutum ſunt ipſi actus ad quos ordinantur, vt de habitibus dicimus: formalem nullam cauſſam habent propriè, quia ipſæ ſunt formæ. Dico *propriè*, quia etiam ſupra illas cadit vbicatio, duratio; at hæ ſunt formæ communes omni alij rei, neque vocari ſolent cauſſa formalis.

Cauſſa virtutum materialis

finalis.

Formalis propriè nulla datur.

malis. Deinde, eſto aliquando gratia dicatur forma virtutum, & hæ ſine illâ dicantur informes; id tamen non eſt intelligendum in ſenſu phyſico, quaſi gratia realiter reciperetur in virtutibus, ſed moraliter; quatenus ſine gratiâ virtutes non ſunt condignæ vitæ æternæ: & fortè hoc ſolum pertinet ad virtutes ſupernaturales; nam naturales etiam cum gratiâ, iuxta communem ſententiam, non habent meritum condignum vitæ. De quo Tomo 5. diſp. 42. ſect. 5.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVARTA.

De virtutibus intellectualibus.

1 *Diuiſio virtutum.*

VIRTVTES in genere diuidi poſſunt Primò in intellectuales & morales: quæ diuiſio deſumitur ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. 13. illæ ad intellectum, hæ ad voluntatem pertinent: vbi ſolet fusè diſputari, vtrùm intellectuales ſint verè & propriè virtutes. ſed de hac difficultate, quæ ad vocem pertinet, egi ſuprà, neque res vlteriori diſcuſſione digna. Quo poſito, ad alias quæſtiones veniamus; & quidem, quia intellectus prior eſt quàm voluntas, in hac diſputatione de virtutibus intellectus, in ſequentibus de virtutibus voluntatis diſputabimus.

SECTIO PRIMA.

Diuiſio virtutum intellectualium.

DIFFICVLTAS hæc independens eſt ab eo, quòd vocentur veræ & propriæ virtutes, aut ſolùm impropriè. de quo ſuprà. Quærimus ergo præcisè quot & quales ſint. Quinque aſſignat Ariſtoteles lib. 6. Ethic. cap. 3. quæ ſunt ars, ſcientia, prudentia, ſapientia, intellectus; reijcit autem à ratione virtutis opinionem, quia fieri poteſt, vt per opinionem erremus. Ego tamen ex hoc capite non crediderim, opinionem debere excludi; etenim in multis rebus, vbi haberi non poteſt ſcientia, ſine dubio magna perfectio eſt intellectus probabiliter cognoſcere rem: imò omnes ſcientiæ videntur maximâ ex parte coaleſcere habitibus probabilibus.

Numerus virtutum intellectualium.

Opinio benè dicitur virtus intellectus.

2

Confirmo & vrgeo; nam prudentia eſt abſolutè virtus, & tamen ferè ſemper habet concluſiones ſolùm opinatiuas, vt nos paulò pòſt fuſiùs dicemus; & benè docet Tannerus quæſt. 4. dub. 1. vnde non debuiſſet idem reijcere opinionem à ratione virtutis ob prædictum argumentum: ſed hoc etiam totum pertinet ad vocem, vtrùm ſcilicet ob eam non repugnantiam erroris habitus opinatiuus dicendus ſit virtus. in quâ quæſtione non diutiùs hærendum.

Confirmatur clare ſimili concluſio.

SVBSECTIO PRIMA.

Quomodo ars definiatur à nonnullis.

OPORTET iam explicare eas quinque ſubalternas ſpecies, & primò artem; quæ definitur ab Ariſtotele ſuprà cap. 4. *Habitus cum ratione verâ effectiuus*. Quæ definitio in rigore mala eſt: etenim etiam ſcientia, ſi practica ſit, eſt effectiua cum verâ ratione; imò etiam prudentia id habet. Addendum ergo ex eodem Ariſtotele ibidem, *Vt ſit habitus effectiuus eorum quæ aliter eſſe contingit.* Verùm neque hæc additio ſufficit; nam etiam ea, quæ à ſcientijs fiunt, poſſunt aliter fieri: nam Logica poteſt benè & malè efficere ſuas definitiones, &c. quòd

Definitio artis ex Ariſtotele. Reijcitur.

ſi dicas, ſenſum eſſe eorum verborum, *quæ aliter eſſe contingit*; vt ea, quæ ab arte fiunt, poſſint aliter & aliter fieri, ſemper tamen benè; in quo videtur differre à ſcientiâ & prudentiâ; nam ſi aliter res fiat quàm per ſcientiam dictatur, iam eo ipſo malè fiet: ſi hoc, inquam, dicas, facilè reijcieris; etenim etiam ars habet locum in rebus, quæ aliter fieri benè non poſſunt, v. g. circa picturam; certum enim videtur, ibi præſcriptum eſſe modum vt fiat benè. Idem clariùs patet in ſtatuâ; cùm enim ea ordinetur ex naturâ ſuâ ad exprimendum hominem v. g. non poteſt negari, eam neceſſariò, vt bona ſit, determinatam eſſe ad vnum modum eſſendi. Vnde infero, haud minùs benè Tannerum vniuerſaliter defendere eam definitionem, eò quòd in veſtibus & in calceis, etiam in ædificijs, ex acceptione hominum pendeat, quòd fiant in hac vel illâ figurâ, eſto in omni benè fiant: etenim licet in his locum habeat ea ſolutio, in alijs certè artibus acceptio hominum nihil immutat. Nec ſufficit dicere etiam, in ſtatuis, picturis, &c. dari diuerſitatem; quandoquidem vel in ligno, vel in lapide aliave materiâ fieri poſſunt pro arbitrio hominum, poſſunt etiam fieri maiores minoréſve: denique poſſunt repræſentare hominem vel ſedentem, vel equitantem: ergo etiam independenter ab acceptione hominum contingit hæc obiecta artium aliter fieri. Sed neque hæc reſponſio ſatisfacit; nam tota hæc diuerſitas etiam reperitur in ſcientijs practicis: etenim forma Logica iam poteſt huic materiæ iam illi accommodari, ſicut figura ſtatuæ huic materiæ vel illi, poteſt item alius ſyllogiſmus à priori, alius à poſteriori, vnus probabilis, alter euidens: poteſt item eſſe vna argumentatio breuior alterâ, vna per enthymema, altera per ſyllogiſmum; vel certè vna diuiſio per plura membra quàm altera; ergo ex hoc capite non magis pendet ex arbitrio hominum obiectum ſtatuarij quàm obiectum Logici. Eadem inſtantia poteſt afferri ex alijs artibus diuerſis, nauigandi v. g. quæ certè non ex arbitrio hominum, ſed ad certa principia reducitur; ex arte colendi hortos, & herbas ſuo tempore plantandi, transferendi, rigandi, ſeminandi; quæ certa ſine dubio ſunt; ex arte fila benè formandi, dealbandi telam, tingendi pannos, ſericum ex bombyce formandi, &c. & ſimilibus innumeris; in quibus locum non habet ea varia libido hominum, quæ in veſtibus diuerſis fingendis reperitur; & ratione cuius ars ſartoria poteſt à ſcientiâ excludi.

3

Tannerus reijcitur.

4

Addo,

Addo, nec per illam diuerſitatem veſtium quidquam rectè explicari; nam ea ſolùm probat, artem ſartoriam habere diuerſa obiecta iuxta varietatem veſtium poſſibilium; cum quo tamen ſtat, circa quaſlibet in ſpecie veſtes certam cognitionem eſſe, à quâ ſi ſartor deflectat, ſine dubio malas veſtes conficiet: ergo non minùs quoad hoc habet ſartor certa principia quàm Logicus formans ſyllogiſmum in Darij, Barbara, &c. & quàm Medicus, qui ſine dubio habet
5 innumeras ſpecie diuerſas curationes circa diuerſos morbos; ergo adhuc non eſt ſufficienter declarata diuerſitas artis à reliquis ſcientijs.

Non placet Vaſquez, quia opponitur communi modo loquendi.

Pater Vaſquez diſput. 85. cap. 1. opinatur, omnem ſcientiam de re factibili ab ipſo operante eſſe artem, quia verſatur circa rem, quæ aliter fieri poteſt, id eſt malè, ſi non ſtetur regulis ſcientiæ; nam & Logicus errare in ſyllogiſmo, definitione & diuiſione poteſt, & Mathematicus in horologio formando; vnde tam Logicam quàm Matheſin, quàm & Medicinam artes vocat; non tamen ideò negat eſſe veras ſcientias; ideò videtur in tantum præcisè diſtinguere artem à ſcientiâ in eâ diuiſione Ariſtotelis, quia nomine ſcientiæ intelligit ſcientiam purè ſpeculatiuam, nomine artis tantùm ſcientiam practicam comprehendit. In hac doctrinâ nihil dicit Vaſquez re ipsâ communi ſententiæ contrarium; ſi enim per eam vocem *ars* intelligat cognitionem factiuam, meritò Logicam dicit artem: eſt ergo de voce cum eo quæſtio de ſignificatione vocis *ars*; in quâ tamen ideò minùs placet, quia contra communem modum loquendi eam ponit acceptionem: etenim, vt ipſe ibi fatetur, & D. Thomas contrarium docet, & communiter omnes negantes Medicinam & Logicam eſſe artes.

Non placet Secundò, quia de rebus contingentibus poteſt haberi ſcientia.

6 Secundò diſplicet, quia de rebus contingentibus, id eſt, quæ malè vel benè fieri poſſunt, poteſt eſſe ſcientia: etenim cognitio animaſtica & Theologica de actibus humanis eſt veriſſima ſcientia; & tamen eſt de rebus contingentibus: item Deus, Angelus habet de noſtris actionibus perfectiſſimam ſcientiam, quæ à nemine vocatur ars; ergo eſto obiectum Logicæ non ſit determinatum ad vnum, ſed ſit contingens, & aliquando ſit bonum, aliquando malum, poterit eſſe ſcientia de illo; ergo non benè dixit, ideò cognitionem de rebus ab ipſo cognoſcente factibilibus eſſe artem, quia res illæ malè & benè fieri poſſunt. Tota enim hæc ratio locum haber, etiamſi ea res non ſit factibilis à cognoſcente.

Vt verò rem hanc meliùs intelligas, aduerte, Logicæ obiectum in rigore omnino eſſe determinatum; nam illa dicit, *Omnis bona definitio debet conſtare genere & differentiâ*; quæ veritas eſt, vt dici ſolet, æterna, neceſſaria, &c. non minùs quàm hæc, quæ ad ſcientiam phyſicam pertinet, *Omnis homo eſt animal rationale*; vel quàm hæc, quæ Theologum concernit, *Omnis actus meritorius debet eſſe bonus.* Præterea, ſicut Logica cognoſcit, ſyllogiſmum non habentem medium, in quo connectantur extrema, eſſe malum; ita etiam Theologus nouit, actum non habentem bonum, ſed malum finem, eſſe malum; quæ etiam veritas eſt æterna; nam etiam de his rebus, quæ malè fieri poſſunt, poteſt haberi ſcientia; & idem eſt de ipſo errore, qui poteſt eſſe obiectum ſcientiæ: ergo Logica non minùs habet obiectum neceſſarium quàm Theologia, quàm Philoſophia, &c. Quòd verò ipſe Logicus aliquando in effectione erret, vt dum vult efficere illum ſyllogiſmum bonum, quem nouerat priùs, efficiat alterum malum, nihil penitus impedit de conceptu ſcientiæ, nec iuuat in ordine ad rationem artis; ſemper enim veriſſimum eſt, obiectum Logicæ quà obiectum eſſe neceſſarium, licet quà efficitur, ſub quâ reduplicatione non eſt obiectum cognitum, non ſit 7
neceſſarium: ergo non poteſt ex hoc capite ſufficiens diuerſitas aſſignari inter Logicam & Theologiam, vt propterea illa dicatur ars, hæc verò propriè ſolùm ſcientia.

Opus externum non diſtinguit artem à ſcientiâ.

Fortaſſe ideò quis diceret, artem in eo differre à ſcientiâ, quòd illa eſt effectiua operis externi, ſeu (vt alij dicunt) relinquit opus poſt ſe; vt ars ſartoria facit veſtes & ſtatuaria ſtatuas. Verùm neque hæc explicatio ſufficit; etenim ars ſaltandi nihil relinquit poſt ſe; è contrario verò prudentia etiam efficit opus externum, & quidem per ſe: (in quo multi haud ita benè loquuntur, dum dicunt, ſolùm per accidens à prudentiâ effici opus externum:) nam prudentia maximè dirigit actiones ciuiles & politicas, & opera quæ ſunt imperata à Deo; ciuiles autem actiones per ſe ſunt externæ; item Dei præcepta ſæpiſſimè & directiſſimè ſunt de actionibus externis; & idem dicendum à fortiori de præceptis Eccleſiæ; hæc enim immediatè non imperat actus internos: denique Medicina eſt propriè ſcientia, & reſpicit opus externum: ergo ex hoc capite non benè definitur ars, nec explicatur eius obiectum vt diſtinctum ab obiecto prudentiæ.

Bona eſt diſtinctio S. Thomæ inter artem & prudentiam, inter ſcientiam autem & artem non ſubſiſtit.

Ideò alius diceret cum S. Thomâ quæſt. 57. artic. 4. artem non attendere niſi id quod ad bonum ipſius operis pertinet, v. g. vt ſit bonus calceus, imago, &c. vtrùm autem homo per hoc moraliter benè viuat, non curare; prudentiam verò è contrario attendere maximè, vt homo benè moraliter viuat. Sed contrà, quia licet hæc doctrina ſufficienter declaret differentiam artis à prudentiâ, at differentiam à ſcientiâ non declarat; neque enim Logica ceteræque ſcientiæ faciunt per ſe loquendo hominem benè viuentem moraliter: quod in Medicinâ vrget maximè; etenim nec illa conſiderat, vtrùm Medicus benè viuat; ſicut id non conſiderat ars ſaltandi: & præterea habet etiam actiones externas ſicut aliæ artes: ergo hucuſque non declaratur ſufficienter diſtinctio ſcientiæ ab arte.
8

Quæritur prædicatum aliquod quo ars à ſcientiâ diſtinguatur.

In hac quæſtione, quæ tota eſt de nomine quoad ſignificationem vocis *ars*, illud tantùm de re quærendum eſt nobis, vt demus aliquod prædicatum reale, quod inueniatur in eis rebus, quæ dicuntur artes, quod non reperiatur in illis, quæ dicuntur ſcientia, prudentia, ſapientia, intellectus; ſic enim ſufficientiſſimè oſtendetur, cur poſſint diuerſo nomine ab alijs vocari: vbi enim diuerſa prædicata realia reperiuntur, poſſunt eo ipſo diuerſa nomina ad ea declaranda imponi.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid in hac difficultate probabilius.

Ratio prima differentiæ inter ſcientiam & artem.

PVTAREM ergo Primò, artem à ſcientiâ in duobus poſſe probabiliùs diſtingui, quia artes, quæ tales vocari ſolent, tradunt quidem communiter præcepta, quomodo res benè hoc aut illo modo fieri debeat; rationes tamen quaſi vltimas à priori, cur id ita fieri debeat, non tradunt: id quod denotamus, dum dicimus artem
9 non procedere ſcientificè. Neque contra hanc veritatem obeſt, quòd aliquando etiam artes habeant principia quædam generalia, quæ videntur eſſe per modum rationis à priori; nam hoc eſt per accidens illis; ſcientia verò è contrario quà talis conatur omnia per diſcurſum, per cauſſas effectus, &c. dignoſcere, hinc fit, vt artes aliquando reperiantur in hominibus nullius ingenij, imò ſtupidi; qui ex forti imaginatione benè apprehendunt hominis v.g. figuram, & lignum in eam efformant, adimunt addúntve partes, donec videant eam eſſe perfectam: & in artibus minoris momenti id apparet clariùs; vt enim ad imitandum geſtum, loquelam riſúmve alterius, non requiritur diſcurſus, ſed quædam viuax imaginatiua; nam & ſimiæ omnino rationis incapaces id præſtant valdè benè; ita in rebus his, quæ per artem fiunt, habet locum ea vis imaginatiuæ ſine vllo ferè diſcurſu: at ſcientia nulla quà talis eſt addiſcitur perfectè ſine bono ingenio & diſcurſu; ergo rectè ex hoc capite aſſignatur diuerſitas inter artem & ſcientiam. Ex quâ doctrinâ formari poteſt hæc definitio artis, Ars eſt habitus dirigens ad aliquid faciendum per præcepta non diſcuſſa ſcientificè, quantum eſt ex ſe; vt & notaui diſput. 3. Logicæ num. 11. explicans cur Logica non ſit ars.

Obiectio Prima.

Solutio.

Dices Primò, hanc definitionem eſſe vitioſam, quia definio artem per negationem ſcientiæ. Reſpondeo, quod ſæpè in materijs alijs obſeruaui, non eſſe contra bonam definitionem, quòd ponatur aliqua particula negatiua oppoſitæ differentiæ, dummodò deinde ea oppoſita differentia non definiatur per negationem huius:
10 ita benè definitur brutum per animal irrationale, licet irrationale ſit negatio oppoſitæ differentiæ, ſcilicet rationalis. Idem in præſenti dico; nam quid ſit ſcientia, ſeu ſcientificè diſcutere, non explicatur per negationem artis, ſed per proprium poſitiuum conceptum.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò: Per hoc non diſtinguitur ars à prudentiâ; nam etiam prudentia non habet eum diſcurſum, ſed ſolùm tradit præcepta.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò negando ſubſumptum; etenim prudens maximè diſcurrit, quia, vt paulò pòſt dicemus, & præterita, & futura & præſentia conſiderat; ad hæc autem combinanda, & inferendum, quid ſibi hîc & nunc faciendum

Secundò.

ſit, maximè neceſſarius eſt diſcurſus. Secundò reſpondeo facilè, artem à prudentiâ in alio puncto deſtingui; quòd prudentia reſpicit actiones morales, ars verò non; vnde ob hanc rationem poſſet definitioni addi, *Ars eſt habitus dirigens ad aliquid non pertinens ad genus moris per præcepta non diſcuſſa ſcientificè.*

Perfecta artis definitio.

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò: Grammatira eſt ſcientia, & tamen non diſtinguit res per cauſſas, ſed ſimpliciter dicit, *Amo ſic inflectitur, Lego ſic*, &c.

Reſponſio Prima.

Reſpondeo Primò, eam pueris per modum artis tradi magis quàm per modum ſcientiæ; & fortaſſe ideò dicitur aliquando ars Grammatica.

Secunda.

Reſpondeo Secundò, cùm voces ex naturâ rei neque ſignificationem neque inflexionem aliam habeant, quàm ex voluntate inſtituentium linguam, eam autem cauſſam Grammaticus inquirat, videtur iam ſufficienter diſcurrere iuxta capacitatem materiæ, quam tractat. quod maximè locum habet in Oratoriâ & Poëſi, quæ maiori cum rigore poſſunt inter ſcientias numerari.

Obiectio Quarta.

Dices Quartò: Etiam ars dat rationem à priori; vt cùm dicit, *Calces debent habere inferiùs durum corium, vt reſiſtat diutiùs*, &c. 11

Reſponſio.

Reſpondeo, paulò antè à me huic obiectioni ſatisfactum; quia ſimilia principia per accidens repertuntur in eis artibus.

Secunda ratio differentiæ inter artem & ſcientiam.

Secunda differentia, quæ poteſt aſſignari, eſt ratione ipſius obiecti, non ex eo capite, quòd malè aut benè fieri poſſit, contingens aut neceſſarium ſit, vt Tannerus & Vaſquez ſuprà citati docuêre, ſed ex eo, quòd artis obiecta per ſe ſint res factibiles exteriùs manibus pedibuſve; inde, qui his duobus membris caret nullam habet artem, at ſcientias habere poteſt omnes.

Obiectio.

Dices, Muſica eſt ars; & tamen ea non pendet à pedibus manibúſve; nego maiorem; nam

Reſponſio.

communiter ſcientijs adnumeratur, ideoque in præcipuis Vniuerſitatibus cathedram propriam obtinet tamquam pars ſcientiæ. Et hæc ſufficiant de quæſtione de ſolo nomine.

SECTIO SECVNDA.

De ſcientiâ, ſapientiâ & intellectu.

Scientia ſpecificè ſumpta ſecunda virtus intellectualis eſt, diſtincta à ſapientiâ.

SECVNDA virtus intellectualis eſt ſcientia, de quâ in ſuâ latitudine ſatis multa diximus in Proœmialibus Logicæ: nunc, ne confundatur cum ſapientiâ, aduerto, in præſenti non accipi in eâ vniuerſali ſignificatione, de quâ in Logicâ; alioquin non tam eſſet ſpecies condiuidens virtutes vt ſic cùm ſapientiâ, quàm genus ad ipſam ſapientiam; accipitur ergo pro ſpecie quadam à ſapientiâ condiſtinctâ: quia enim (vt ſæpè in alijs materijs contingit) non habemus nomen proprium ad explirandam eam ſpeciem ſcientiæ,
de quâ hîc agimus, relictum eſt illi nomen ipſum, quod alioquin genericum eſt; quo ſenſu etiam bruta ſola ſæpiſſimè vocantur animalia, excludendo tunc hominem: & in aliquibus idiomatibus dicere, *Tu es animal*, idem eſt ac dicere, *Tu es brutum.* Verùm videamus iam quæ ſit differentia de re ipsâ inter ſcientiam & ſapientiam; optimè autem ea intelligetur ex declaratione ſapientiæ, quæ eſt tertia virtus intellectus. 12

Definitio ſapientiæ & diſtinctio eiuſdem à ſcientiâ.

Eſt ergo ſapientia rerum præſtantiſſimarum cognitio ſcientifica; hinc infertur, duas eas virtutes differre inter ſe præcisè ratione maioris aut minoris nobilitatis ex parte obiecti; vt ſapientia de nobiliſſimis, ſcientia de ceteris inferioribus obie-

obiectis ſit. Sed quæ ſunt res hæ præſtantiſſimæ? an ſolus Deus? an etiam Angeli? an homo etiam? an ſola prima & vniuerſaliſſima principia? &c. Reſpondeo, rem hanc eſſe planè arbitrariam; nam ſi ſimpliciter de ſolis rebus propriè præſtantiſſimis ſeu ſupremis loqueremur, tunc ſolus Deus eſſet obiectum ſapientiæ; ſolus enim ille eſt ſupremum ens: quòd ſi deinde ſemel licitum ſit deſcendere ad alia inferiora, v.g. ad Angelos, eò quòd ſint valdè nobilia entia, cur non etiam deſcendemus ad hominem? nam licet aliquantulùm Angelis inferior ſit, eſt tamen ſimpliciter valdè nobile & præſtans ens: putatem poſſe dici, hæc tria obiecta ad ſapientiam pertinere; nam ob vim diſcurſiuam ſeu rationalem conſtituunt quemdam ordinem altiorem ſupra reliqua entia. quo ſenſu cognitio hominis ſi conſideretur præcisè quà conuenit cum ceteris animalibus, & non quà rationalis eſt, non pertinebit ad ſapientiam, ſed ad ſcientiam.

Quod ſit ſapientiæ obiectum.

13

Intellectus nomine, quæ quarta eſt intellectualis virtus, Ariſtoteles voluit ſignificare ſolum habitum principiorum. Verùm in hoc ſenſu magnam habet ea diuiſio difficultatem; nam ſapientia & ſcientia non diſtinguentur ab intellectu: etenim ſapientia cognoſcit ſua principia propria; item ſcientia cognoſcit ea quæ ad ſcientias particulares pertinent: vnde concludo, diuiſionem hanc non eſſe valdè exactam, nec momenti magni. Illud poſſet hîc diſcuti, vtrùm pro principijs primis ſit aliquis habitus in intellectu ponendus; & quis ille; vtrùm congenitus à naturâ, an acquiſitus, &c. Verùm de hac quæſtione fuſiùs ſuprà, vbi oſtendimus, talem habitum non dari, quia nec ad alias intellectiones habitum ego diſtinctum agnoſco niſi ſolas ipſas ſpecies; has autem etiam eſſe neceſſarias ad quaſcumque cognitiones, etiam ad principia prima, dubitabit nemo, cùm ſine ſpecie nullam nos efficiamus cognitionem.

Intellectus quarta virtus intellectualis.

Diuiſio virtutum intellectualium non eſt exacta.

Ad ipſa prima principia requiruntur ſpecies; præter eas nullus datur habitus.

In his tamen primis principijs ſingulariter notari poteſt, quòd quando veritates illæ ſunt valdè claræ, vt in his, *Quodlibet eſt vel non eſt*, *Totum eſt maius ſua parte*, & ſimilibus, ſtatim, explicatis ſemel terminis, audiens eis aſ-
14 ſentitur, & per ipſam propoſitionem loquentis accipit ſpecies earum veritatum; quando verò ſunt aliquantulùm obſcuriora, non ſtatim aſſentitur, ſed debet aliquamdiu vi naturalis ingenij ea conſiderare, donec clara acquiratur ſpecies, & per eam etiam cognitio eius veritatis certa producatur. de quo puncto nihil ſpeciale occurrit in præſenti addendum vltra ea quæ ſuprà agentes de habitibus diximus.

SECTIO TERTIA.

De prudentiâ.

PRVDENTIA, quinta virtus, vtilior eſt in ordine ad actiones humanas; & habet aliqua digna diligenti conſideratione: eam ſic definit Ariſtoteles eo lib. 6. Ethic. cap. 6. *Eſt habitus verâ cum ratione actiuus circa ea, quæ & bona & mala homini ſunt.* Quæ definitio debet intelligi de ſolâ malitiâ & bonitate morali; alioquin non differret prudentia ab arte; ergo prudentia verſatur ſolùm circa actiones bonas eas efficiendo, malas verò fugiendo.

Definitio prudentiæ ex Ariſtotele.

SVBSECTIO PRIMA.

An ad ſolum intellectum prudentia pertineat.

QVÆRIMVS, vtrùm prudentia dicat ſolùm actum intellectus, an etiam includat aliquem actum voluntatis: ex vnâ enim parte videtur ſolus actus intellectus includi; nam diuiſio hæc virtutum ad ſolum intellectum pertinet; ex alia verò, ſi quis habens omnem ſcientiam & cognitionem de actionibus omnibus, qui & quâ ratione fieri debeant, vt ſint bonæ, nihil tamen boni operaretur, à nemine prudente prudens 15
vocaretur; ergo requirit etiam aliquem actum voluntatis: imò ad ſolam voluntatem pertinere, poſſet inde ſuaderi, quòd annumeretur ab omnibus inter virtutes morales; quæ alioquin ſunt virtutes ſolius voluntatis.

Prudentia præter actũ intellectus inuoluitne voluntatis?

D. Thomas q. 58. art. 5. agens, vtrùm virtus intellectualis poſſit eſſe ſine morali, ait, ideò prudentiam non poſſe eſſe ſine virtutibus moralibus; quia prudentia non ſolùm eſt recta ratio agibilium in vniuerſali, ſed etiam in particulari, in quibus ſunt actiones; licet autem intellectus aliquando habens rectum habitum circa vniuerſalia poſſit excæcari paſſione circa particularia; ſi tamen habeat rectam rationem etiam circa particularia, non poterit non benè operari, & conſequenter neceſſariò erit prudens: aut è contrario, ſi paſſione excæcatus ſit, non poterit habere rectam rationem circa particularia, neque eſſe prudens. Hæc doctrina difficilis eſt; conſtat enim manifeſtè, etiam poſitis cognitionibus particularibus requiſitis ad benè operandum adhuc hîc & nunc, eſſe in poteſtate voluntatis, non operari benè, ſed potiùs elicere contrariam operationem; ergo prudentia etiam, quâ parte iudicat hîc & nunc in particulari, quid ſit bonum honeſtum, quid dignum amore, poteſt eſſe ſine actu vllo bono voluntatis; nam qui facit hîc & nunc actum virtutis cum cognitione prudentiæ, facit ita liberè, vt potuerit non efficere; ergo ex hoc capite non pendet prudentia à virtute voluntatis.

D. Thomæ doctrina.

Datâ rectâ ratione circa particularia adhuc eſt libera voluntas.

Fortaſſe huic argumento reſponderi poſſet 16
ex aliâ doctrinâ D. Thomæ q. 57. art. 6. vbi ponit ex parte prudentiæ intellectualis vnum habitum præceptiuum poſt conſultationem & iudicium; ſtante autem eo præcepto ſeu imperio non poteſt non eſſe operatio, ergo prudentia non ſtat ſine habitu morali voluntatis. Hæc etiam doctrina ſuſtineri non poteſt, quia illud imperium ſeu iudicium, eo ipſo quòd voluntatem dicatur cogere, non eſt admittendum; tolleret enim libertatem, vt fuſiùs alibi; ideò, eſto diſtinguamus in prudentiâ duas illas partes iudicij & conſultationis, prout eas diſtinguit D. Thomas, nihilominùs non debemus vllam ponere per modum imperij aut præcepti cogentis, ſed per modum puri iudicij relinquentis voluntatem in integrâ ſuâ libertate; vt ſolùm in eo differant duo illi actus, quòd vnum iudicium dicat in vniuerſali, *Honeſtum eſt v. g.*

Doctrinam D. Thomæ non ſaluat habitus præceptiuus, qui non ſtat cum libertate.

miſereri pauperum, alterum verò iudicium dicat, *Honeſtum eſt hic & nunc huius pauperis miſereri, eiuſque miſeriam leuare*; cum quo iudicio etiam particulari ſtat ſine dubio in voluntate libertas ad omittendum eum actum miſericordiæ: ergo prudentia, ſi pro ſolo habitu intellectus ſumatur, non habet connexionem neceſſariam cum virtute morali.

Habitus prudentiæ intellectualis independens eſt ab habitu morali voluntatis; includit tamen habitum moralem, qui dependens eſt ab habitu intellectuali prudentiæ.

In hac difficultate dicendum Primò cenſeo, habitum intellectualem prudentiæ, ſi ſolus conſideretur, eſſe independentem ab habitu morali voluntatis. quod probatum ſuppono ex principijs vniuerſalibus immediatè antè inſinuatis de libertate voluntatis, quam intellectus relinquit intactam, niſi in aliquibus motibus primò primis.

Secundò dicendum, prudentiam præter habitum intellectus, qui independens eſt ab omni habitu voluntatis, includere alium ex parte voluntatis; ita vt prudentia ſignificet duos habitus, vnum intellectus independentem à voluntate, & alterum voluntatis dependentem ab illo:

17 nam è contrario recta operatio voluntatis non ſtat ſine prudentiâ intellectuali qualiquali. de quo infrà. Porrò neceſſariò requiri aliquem habitum ex parte voluntatis ad prudentiam, ſentiunt communiter omnes; & ſufficienter ſuadetur ratione inſinuatâ paulò antè, quia malè operantem nemo dicit prudentem; vtrùm autem talis voluntatis actus ſit pars prudentiæ, an verò conditio ſolùm extrinſeca, quæſtio eſt multùm habens de nomine; ego conſequenter ad doctrinam, quâ vſus ſum ſæpè, quòd ſcilicet ea omnia, quæ ablata formaliter auferunt denominationem alicuius totius, ſunt illius partes intrinſecæ; nam ſi ſine ijs ſtant omnes partes, certè tota ſtabit eſſentia totius, ergo etiam ſtabit totum, quod non differt à partibus omnibus ſimul ſumptis, ſeu à totâ eſſentiâ; ergo ſi eius entitatis ſola ablatio formaliter eſt ablatio totius, neceſſum eſt, vt dixi, illam entitatem eſſe partem ſeu aliquid de eſſentiâ totius: conſequenter, inquam, ad hanc doctrinam dico in præſenti, cum habitum voluntatis omnino eſſe partem prudentiæ: ſi enim maneret totus habitus, qui ſe tenet ex parte intellectus, & tamen homo malè operaretur pro ſuâ libertate (quod poſſe fieri nemo negabit, quia habitus intellectus nullam neceſſitatem infert voluntati, vt oſtenſum

Ratio concluſionis.

18 eſt) non maneret tunc vera prudentia, ergo aliquid deeſſet, quod eſſet pars prudentiæ; alioquin ſi nulla pars deeſſet, maneret tota prudentia: atqui nihil aliud deeſſet tunc quàm habitus ille voluntatis, ergo hic eſt pars prudentiæ, ſeu conſtitutiuum intrinſecum prudentiæ, ſeu aliquid de intrinſecâ eſſentiâ prudentiæ. quæ omnia diuerſis terminis idem tamen ſunt.

Reſoluitur quæſtio, cur prudentia dicatur virtus intellectualis, & cur moralis.

Ad rationem dubitandi ſuprà initio ſubſectionis propoſitam ad probandum, ſolum actum intellectus pertinere ad prudentiam, reſpondeo, Eſto non ſolùm ad intellectum prudentia pertineat, meritò tamen inter virtutes intellectus numerari; quia media pars, & præcipua, vtpote alteram dirigens, eſt habitus intellectualis. Ad oppoſitam rationem pro excludendâ prudentiâ à virtutibus intellectualibus, eò quòd inter morales numeretur, dico, cauſſam eius rei eſſe, quòd, iuxta paulò antè dicta, etiam requirat actum aliquem voluntatis.

Replicabis, Prudentia quatenus ad voluntatem ſpectat, non dicit aliquem ſpecialem actum diſtinctum ab actibus aliarum virtutum moralium, ſed eſt quid ex omnibus virtutibus coaleſcens; ergo non debebat poni vt ſpecialis virtus inter morales. Reſpondeo, iuxta rigorem 19 ſummuliſticum eam diuiſionem non eſſe bonam, pro inſtituto verò noſtro ſufficientem eſſe; dico ergo, ideò vt diſtinctam à ceteris moralibus poni, quòd includat actum intellectus; vt verò etiam includit actum aliquem voluntatis, poni inter morales; habet igitur diſtinctionem à ceteris ob actum intellectus, denominationem verò moralis cum illis, quia eorum actus includit.

SVBSECTIO SECVNDA.

Tria dubia circa prudentiam expedita.

Prudentia eſtne habitus imperans, an iudicans.

PRIMVM, vtrùm prudentia ex parte intellectus conſiſtat in aliquo habitu imperatiuo, an verò in indicatiuo: hæc tamen difficultas inter diſcutiendum priorem tacta eſt, licet breuiter; & inſinuatum, non poſſe admitti vllum imperium ex parte intellectus, quod omnino determinet voluntatem; eo enim ipſo tolleret illi libertatem. de quo alibi fuſiùs. Dixi *imperium, quod determinet*; nam ſi quis actum illum, qui dictaret, Hoc obiectum honeſtè hîc & nunc amari poteſt, vocare velit imperium, dummodò voluntati integrum relinquat, ſe ad amorem eius obiecti determinare, reducet rem ad quæſtionem de nomine; in quâ facilè illi conſentiam.

Requiritúrne habitus prudentiæ in intellectu, vt ſit virtus moralis in voluntate.

Secundum dubium, vtrùm è contrario prudentia neceſſaria ſit ad virtutes morales. Ratio dubitandi eſt, quia qui ex conſilio alterius prudentis operatur, v. g. ſimpliciſſimus aliquis Religioſus, perfectè & integrè ſe tradens Superioris directioni, poteſt ſine dubio habere virtutes in gradu excellenti; & tamen nihil habebit de propriâ prudentiâ; ergo prudentia non 20 eſt neceſſaria ſimpliciter ex parte ipſius operantis. D. Thomas q. 57. art. 5. affirmat, eam omnino eſſe neceſſariam; quia vt benè quis operetur, debet non ſolùm bonum facere, ſed etiam ex bonâ intentione & electione; non poteſt autem eſſe bona intentio & electio, niſi ex parte intellectus ſit habitus, per quem cognoſcat, quid ſit eligendum honeſtè, quid non. Ad rationem autem immediatè in contrarium poſitam reſpondet, tunc non eſſe perfectè virtuoſum quantum ad rationem dirigentem, ſed quantum ad appetitum.

Reſponſio D. Thomæ.

Ego in hac quæſtione aliquid video miſceri de modo loquendi; nec reſponſio D. Thomæ, licet veram contineat doctrinam, ſatisfacit quæſtioni præſenti. Pro quo aduerte, ſi nomine perfecti & integri virtuoſi intelligamus virtuoſum tam ex parte intellectus quàm ex parte voluntatis, extra controuerſiam omnino eſſe, eum, qui caret eiuſmodi virtute intellectuali, non eſſe perfectè virtuoſum, quantumuis voluntatis virtutes habeat in excellentiſſimo gradu; neque in hoc ſenſu dubium vllum eſſe in eâ quæ-

ſtione

Exactior difficultatis propoſitio. ſtione poteſt; ne ergo quæſtio ſit planè nugatoria, ſic debet proponi, vtrùm in ordine ad merendum coram Deo in ordine ad intenſionem propriam, quam habere poſſunt virtutes reſidentes in voluntate, ſit neceſſarius præuius habitus prudentiæ in intellectu, ita vt qui pruden-

21 tiam intellectualem non habet, non poſſit in voluntate etiam habere actus virtutũ, vel certè non in tam intenſo gradu, aut tam meritorios quàm habendo prudentiam. In hoc ſenſu quæſtio non eſt identica, quia agit inter diſtinctos habitus de dependentiâ vnius ab altero; & pro parte negatiuâ argumentum à me factum de Religioſo illo ſimplici, perfectè tamen obediente, magnam vim habere videtur: neque ei ſatisfit per hoc, quòd talis non denominetur abſolutè virtuoſus; etenim ea denominatio à defectu intellectus oritur præcisè.

Reſolutio. Ei reſpondeo cum diſtinctione, Si per prudentiam intellectualem comprehendamus omne iudicium dictans aliquid prudenter, neceſſum omnino eſſe, vt qui virtutes voluntatis habet, habeat aliquid de prudentiâ: qui enim benè operatur moraliter, neceſſariò iudicat hîc & nunc honeſtum eſſe hoc obiectum, idque iudicat ſine vllâ culpâ ſeu inuincibiliter, eſto fortè re ipsâ obiectum ſit in ſe prohibitum; at hîc eſt aliquis actus ſeu iudicium prudentiæ, ſcilicet dicere, Hoc obiectum, quod omnibus penſatis mihi proponitur, honeſte etiam à me amatur; & tale iudicium habet ille Religioſus obediens, de quo in ratione dubitandi; haud dubiè enim prudenter iudicat, ſibi licitum eſſe Superiori obedire; non obediturus vllo modo, ſi contra-

22 rium iudicaſſet. Quòd ſi prudentia in ſenſu magis proprio vſurpetur, vt includit diſcurſiuam cognitionem & comparatiuam obiecti amandi, cum regulis generalibus & particularibus virtutum, cum vtilitate damnove, quod hîc & nunc eſſe poteſt, certum eſt, in quolibet particulari ſeorſim ſumpto non eſſe neceſſariam prudentiam ad benè operandum, ob rationem tactam in eâ inſtantiâ de Religioſo eo ſimplici, qui in ſe carens prudentiâ, Superioris directioni ſe tradens, omnia iuxta diſtributionem temporis & actionem aſſignatam ſibi à Superiore exerceret; maximum enim meritum obtineret, & fortè, ceteris paribus, longè maius illo, qui ex propriâ prudentiâ & directione id efficeret: ergo ea perfecta prudentia intellectualis non eſt neceſſaria ad virtutes voluntatis.

Addendum tamen, in aliquibus perſonis, ſiue his ſiue illis, neceſſariam eſſe ſimpliciter eam rigoroſam prudentiam; habere enim illam ſaltem debet is, qui dirigit alterum: vt enim alterum benè in omnibus circumſtantijs quid debeat facere inſtruat, oportet ipſum ſcire, quæ ſint ex ſe vniuerſaliter peccata, quæ verò in hac occaſione, quæ non in illâ; quid item debeat fieri, ſi hæc aut illa circumſtantia occurrat, maximè cùm res hæ morales paſſim mutentur, & iam hanc actionem petant, iam omiſſionem illius, &c. ſi enim director ea ignoret, neque diſcernat bonum à malo, qualem, quæſo, dabit alijs inſtructionem?

Obiectio. Dices, Eo ipſo quòd omnes inuincibiliter efficerent id, quod hîc & nunc bonum iudicarent, eſto ſpeculatiuè fallerentur in ſuo iudicio, operarentur tamen benè moraliter. Quæ doctrina locum habet, ſiue is, qui ſic operatur, dirigat alios, ſiue pro ſe tantùm operetur; ergo non eſt neceſſaria ſimpliciter prudentia non ſolùm in obediente, ſed nec in dirigente & vniuerſaliter nec in totâ hominum collectione. Re- 23 *Reſponſio.*
ſpondeo, fortaſſe phyſicè poſſe id in omnibus ita contingere, at, moraliter loquendo, omnino id eſſe impoſſibile; repugnat enim, inter multos moraliter operantes non excitari rationem aliquam dubitandi, vtrùm hoc vel illud obiectum ſit malum nec ne; excitato autem eo dubio, ſi ſine vlteriori inquiſitione & prudentiæ conſilio amplectatur quis obiectum, iam eo ipſo malè operatur; ſi autem vlteriùs pergat ad exactam deductionem eius dubij, iam habebit prudentiam; hoc autem, vt dixi, maximè habet locum in dirigente: nam qui obedit, ſi dicat, Ego ſufficienter ſum ſecurus, ſequens iſtius hominis docti, prudentis & religioſi conſilia, habet excuſationem; at qui dirigit, ne detur proceſſus in infinitum, ſi ad alium dirigentem recurramus, debet ratione & fundamentis ex re ipsâ petitis diſtinguere inter bonum & malum, & habere eam prudentiam propriam intellectualem, de quâ loquimur in præſenti.

Tertium dubium eſſe poteſt, vtrùm prudentia ſolùm ſe extendat ad actiones honeſtas. Videmur enim id vt omnino certum ſuprà ſuppoſuiſſe, dum diximus, prudentiam ſolùm dirigere virtutes morales, cùm contrarium communiter modus loquendi doceat: etenim ille qui in bello aciem dirigit aptè & ingenioſè pro pugnâ, qui ſcit milites gubernare, qui diſponit domui ſuæ perfectè, dicitur, & meritò, prudens; hæ tamen actiones non ſunt bonæ moraliter, ſeu in ordine ad virtutes voluntatis; ergo prudentia ſe etiam extendit ad alias actiones. *Extenditne ſe ſolùm ad actiones honeſtas prudentia.* 24
Reſpondeo breuiſſimè; id pertinere ad quæſtionem de modo loquendi; ſi enim velis vocem hanc ***prudentia*** ad actiones morales ſolas applicare, non dubium, prædictas actiones, de quibus in obiectione, non reducendas ad prudentiam, niſi caſu quo illæ ordinentur ad honeſtatem morum, ſicut poſſunt ordinari, & verò ſæpè ordinantur; ſi verò prudentiam laxiùs accipias pro omni bonâ ordinatione mediorum ad finem intentum, ſine dubio ibi tunc eſt prudentia, ideò dicitur prudentia militaris, prudentia carnis, prudentia mundana; imò in ordine ad finem ex ſe, & intrinſecè malum, eſſe poſſet in eâ acceptione prudentia, quia ſcilicet conuenientiſſimè media pro eo fine obtinendo diſponit, licet multi meritò hanc non prudentiam, ſed aſtutiam vocent. Ideò concludo, poſſe cum addito, ſeu, iuxta ſubiectam materiam, appellari prudentiam; veram autem & abſolutam, ac ſine reſtrictione prudentiam ſolùm eſſe in ordine ad actiones honeſtas & morales. quod benè docuit Diuus Thomas quæſt. 57. articulo 4. ad tertium. *Reſponſio.*

SVB-

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm prudentia ſit vnica pro omnibus virtutibus moralibus, an pro qualibet ſit diſtincta.

Vnicam prudentiam pro virtutibus moralibus ponit communis opinio.

25 COMMVNIS ſententia docet, vnicum tantùm eſſe habitum, qui ad omnes virtutes morales ſe extendit, inter ſe comparando earum obiecta, & decidendo quid hic & nunc fieri debeat, omnibus penſatis. ita cum S. Thomâ q. 60. art. 1. alij multi, quos Tannerus citat & ſequitur q. 4. dub. 1. Vaſquez diſput. 85. cap 2. qui vlteriùs ita putat, vnum eſſe prudentiæ habitum, vt nec admittat adiunctas ei tres partes, quas D. Thomas ſuprà poſuit, eubuliam, ſyneſim & gnomen. Fundamentum huius communis ſententiæ duplex eſt: vnum Durandi apud Vaſquez ſuprà, ſcilicet, ſicut vna eſt Medicinæ ſcientia, quæ ordinatur ad remouendos omnes corporis morbos & ſanitatem cauſſandam; quia hæc omnia ad vnam ſanitatem integrandam referuntur; ita etiam, quia omnes virtutes ad vnum totale bonum ſpirituale conſtituendum ſeu vnam ſanitatem ſpiritualem cauſſandam ordinantur, vnum efficiunt habitum: conueniunt enim omnes actus morales in vnâ ratione formali boni honeſti humani. Aliud Vaſquez ſuprà ex Caietano (nam hoc Durandi

Fundamenta poſita ſuperius ſententia.

26 non eſt illi viſum ſufficiens;) id autem eſt, Vnicus eſt modus iudicandi circa omnia obiecta virtutum; ille autem eſt, per conſultationem inuenire mediocritatem in materiâ, & conuenientiam mediorum cum fine; ergo vnica erit pro omnibus virtutibus prudentia.

Fundamenta poſita non placent.

Ego neutram ex his rationibus bonam credo: & quidem, ſicut ipſemet Vaſquez meritò dicit contra rationem Durandi, cùm prudentia verſetur circa varias virtutes, non oſtendi per illam, quomodo ſit vna ratio boni in illis omnibus; ita ego dico contra rationem Vaſquez ab ipſo non oſtendi, quo pacto ſit vnus modus conſultandi & inueniendi mediocritatem ſeu conuenientiam mediorum cum fine in tam diuerſis materijs. Vt verò clariùs id oſtendã, aduerte, omnes ſcientias, quantumuis inter ſe ſpecie diuerſas, conuenire tamen in hoc, quòd quælibet inquirit definitionem ſui obiecti; & prætereà quærit medium, in quo ſeu ex quo poſſit inferre veritates, quas indagare intendit; eo planè modo, quo de prudentiâ dicit Vaſquez eam quærere mediocritatem in obiectis & conuenientiam mediorum cum fine: item eodem etiam modo omnes virtutes voluntatis conuenire in hoc, quòd omnes ament ſuum obiectum formale, & propter illud ament materialia ad illud vtilia.

Eadem fundamenta apertiùs reijciuntur.

Hinc ſic argumentor meo iudicio manifeſtè: Non obſtante eâ conuenientiâ ſcientiarum inter ſe in eo modo inquirendi; item, non ob-

27 ſtante eâ conuenientiâ virtutum inter ſe in eo modo amandi ſua obiecta, eo ipſo tamen quòd obiecta ſcientiarum ſunt inter ſe diuerſa, & quòd fines ac honeſtates amatæ in obiecto ſunt diuerſæ, dantur tam diuerſæ ſcientiæ in intellectu, & tam diuerſi habitus honeſti in voluntate; ergo, non obſtante eâ ſimilitudine in modo quærendi conuenientiam mediorum cum fine, dabuntur etiam diuerſæ prudentiç; quandoquidem diuerſæ valdè cõuenientiæ ſunt in diuerſis obiectis, & diuerſo modo in vno quàm in altero obiecto iudicandum eſt de eâ conuenientiâ. Ratio à priori; nam ea conuenientia etiamſi videatur explicari eiſdem terminis, ſolùm tamen eſt genericè vna eademque in omnibus obiectis; ſicut animalitas non eſt niſi genericè eadem in omnibus animalibus, licet vno nomine ſignificata; ergo ad diuerſas particulares conuenientias requirentur diuerſi habitus ſpecie.

Alio argumento impugnantur.

Secundò, eſto in illo modo inferendi etiam ſpecificè vltimò conuenirent omnia obiecta; nihilominùs eſt illi modo adiuncta particularis 28
ſpecifica diuerſitas in qualibet materiâ, ratione cuius non videtur ſufficiens vnus idemque habitus. Explico & oſtendo id manifeſtè; nam vt homo iudicet prudenter, vtrùm imminente periculo vitæ liceat omittere Sacrum, & imminente eodem periculo poſſit licitè mentiri, diuerſa planè principia tam in maiori quàm in minori proponuntur, quæque non cognoſcuntur per eumdem ſpecie habitum: etenim in ſecundo caſu interuenit hic diſcurſus, *Ex rebus intrinſece malis numquam licet propter vllum finem aliquid admittere.* Hæc propoſitio longè alium habitum requirit ab illâ, quæ in altero ſyllogiſmo aſſumitur, & dicit, *Res, quæ ex ſolo præcepto poſitiuo obligant, poſſunt omitti ob periculum graue imminens, dummodo illud non in contemptum legis proponatur.* Certè hic diuerſus eſt actus à primo, & quidem ſpecie. Prætereà in minori vnius ſyllogiſmi dicitur, *Mentiri eſt intrinſece malum*; in altero argumento, *Sacrum ſolo iure poſitiuo imperatur*: iſtæ duæ præmiſſæ, quæ ad prudentiam pertinent, diuerſæ ſunt, eſto poſteà ex bonâ formâ ſyllogiſticâ inferatur, *Ergo non licet mentiri ob illud periculum*; in altero verò, *Licet omittere Sacrum.* quòd enim conſequentia vtrobique ſit euidens, non facit habitum prudentiæ vnum eſſe, quia habitus ille non datur propter euidentiam conſequentiæ, vt patet in alijs omnibus ſcientijs, quæ in hoc conueniunt, quòd, ſuppoſitâ bonâ formâ præmiſſarum, rectè concludant; & propterea non pro illatione, ſed pro præmiſſis & coordinatione illarum datur habitus, ideoque iuxta præmiſſarum diuerſitatem diſtinctus. quod idem de prudentiæ habitu dicendum eſt.

Declarantur dicta vlteriùs.

Declaro idem vlteriùs; nam mediocritas re- 29
quiſita in materiâ temperantiæ erga cibum & potum longè diuerſas conſiderationes petit ex parte intellectus à mediocritate requiſita in donatione pecuniæ, in oratione, in modo ſe humiliandi, &c. imò intra eamdem virtutem, v. g. abſtinentiæ à cibo, in diuerſis occaſionibus diuerſiſſima dictamina comprehendit: quomodo ergo per vnum eumdemque habitum intellectus cognoſcere ego potero prudenter, quid debeam in hac, quid in illâ occaſione iudicare?

Confirmantur argumenta ex ſententijs aduerſariorum.

Confirmo id ex Vaſquez, Tannero & alijs contrarium ſentientibus: nam prudentia circa alios eſt diſtincta virtus à prudentiâ circa ſe; & quidem etiam circa alios non eſt vnica tantùm prudentia in eorum ſententiâ, ſed multiplex, regnatiua, politica, œconomica, militaris: vnde ſic argumentor; Etiam prudentia circa alios nihil aliud præſtat, quàm cognoſcere mediocrita-

tem

tem & conuenientiam mediorum cum fine; ergo etiam habet vnum eumdemque modum conſultandi cum prudentiâ erga ſe; & tamen hoc non obſtante non eſt vna eademque: ergo ea ratio de vnitate conſultationis non eſt ſufficiens pro vnitate prudentiæ. Hæ conſequentiæ ſunt euidentes; ſubſumptum verò euidenter ſuadeo; nam ſi ego ſubditus poſſum per meum habi-
30 tum prudentiæ cognoſcere, *Hoc ego in his & his circumſtantijs deberem facere*, potero per eumdem habitum cognoſcere, *Hoc ipſum deberet Petrus, ſi meus eſſet ſubditus, hic & nunc facere*; & conſequenter eo ipſo iam haberem ego prudentiam neceſſariam pro dirigendo Petro: quòd ſi ex diuerſitate rerum, quæ cuilibet reſpectu ſui poſſunt concurrere, non infertur habitus diſtinctus, ſanè, quòd illæ eædem res ſint à ſe vel ab alio, cui ipſe imperet, executioni mandandæ, omnino erit per accidens ad punctum prudentiæ; quia dicere, *Ego talis complexionis in hac occaſione tantum poſſum & debeo comedere*, idem eſt ac dicere ſubdito meo, *Tu talis complexionis in hac occaſione potes tantum & tantum comedere.* Non nego plura ſine dubio debere diſponi à Superiore vel Directore quàm ab ipſo exequente; quia ille reſpicit plures perſonas, hic verò ſe ipſum ſolum. At nunc præcisè contendo, eam differentiam non eſſe ex eo, quòd res ſit à ſe vel ab alio facienda, ſed ex eo præcisè, quòd materiæ, circa quas prudentia verſatur, ſunt variæ & diuerſæ. Quæ diuerſitas ſæpiſſimè, licet non in tantâ multitudine, reperitur tamen inter ea, quæ quis erga ſe exercere debet; ideoque multos eſſe debere habitus diuerſos prudentiæ etiam pro ſe ſolo, licet non tot quot pro dirigendis alijs. Vides quanta ſit in eâ communi ſententiâ difficultas.

Prudentia multiplex eſt ex parte intellectus.

Ergo in hac quæſtione dicendum puto, prudentiam eſſe multos habitus diſtinctos ex parte intellectus. Ita Scotus in 3. diſt. 36. q. vnicâ,
31 §. *Quantum ergo.* Gabriel ibidem art. 1. Ockam q. 12. & quodlibeto 4. q. 6. art. 1º Almainus Tract. 3. Moral. cap. 7. Hanc opinionem omnino puto eſſe certam in alijs meis principijs, quòd ſcilicet non dentur in intellectu habitus diſtincti à ſpeciebus; inde enim ſic argumentor: Species intellectuales dictantes, quale ſit medium in virtute iuſtitiæ, ſine dubio ſunt diuerſæ à ſpeciebus dictantibus medium in virtute caſtitatis; aut (vt clariùs loquar) ſpecies proponentes honeſtatem hîc & nunc in actu eleëmoſynæ non ſunt ſpecies, quæ proponunt honeſtatem obiecti orationis & caſtitatis; & ſic de ceteris bonitatibus; ergo datâ ſemel eâ non diſtinctione habitus à ſpeciebus, negari non poteſt, habitus eos prudentiæ eſſe inter ſe diſtinctos. Secundò, ex hac eadem doctrinâ argumentor, & probo, Eſto habitus diſtinguantur à ſpeciebus, debere tamen prudentiæ habitus eſſe diſtinctos; nam habitus naturalis ſolùm facilitat ad actus ſimiles his, à quibus productus eſt; atqui operantibus ſpeciebus diuerſis circa materiam v. g. orationis, nihil operantur ſpecies circa mediocritatem iuſtitiæ & temperantiæ; & idem eſt de acquiſitione primâ earum ſpecierum: nam quando acquiruntur ſpecies de mediocritate orationis, nullæ acquiruntur circa mediocritatem cibi; ergo tunc nullus actus eſt in intellectu de hac mediocri-

Probatur ſententia.

tate, ſed ſolùm de primâ; ergo neque vllus habitus aut facilitas acquiritur circa ſecundæ mediocritatis cognitionem, quia ſine actu circa illam non poteſt acquiri facilitas directa in illam: ergo habitus circa mediocritatem caſtitatis v. g. vel circa mediocritatem cibi, non acquiritur ex facilitate circa cognoſcendam mediocritatem in dandâ eleëmoſynâ; ergo prudentia habet diſtinctos habitus iuxta diſtinctionem materiarum ſeu virtutum. Certè ſimili argumento communior & probabilior ſententia perſuadet, ſcientiam totalem non eſſe vnicum habitum, ſed ex multis componi; cur ergo non diſcurremus conſequenter cedendo argumento in omnibus materijs? 32

Reſponſio Vaſq. ex. ad argumenta. Sed reijcitur.

Reſponderi poteſt ex P. Vaſquez, eum habitum primum poſteà per modum ſuperadditum extendi ad nouum actum. Verùm ſuprà agens de habitibus reieci hanc reſponſionem, oſtendique prorſus nullam eſſe rationem, cur vna ex illis facilitatibus ſit habitus, alia modus, imò cùm neutra pendeat ab aliâ, neutram poſſe eſſe modum, ſed ambas eſſe entitates reales; id quod eodem modo locum habet circa prudentiam: poteſt enim quis prudentiſſimè operari in materiâ caſtitatis, & tamen imprudenter in materiâ iuſtitiæ aut patientiæ, & è contrario; ergo non poteſt vna prudentia dici modus alterius, ſeu dependens eſſentialiter ab aliâ.

Reijcitur reſponſio ex aliorum principijs deſumpta.

Si verò reſpondeatur ex doctrinâ aliorum, qui 33
eas omnes partes habitus iudicant eſſe reales, nihilominùs tamen inter ſe vniri, vnicumque conſtituere habitum, facilè inſurgam efficaciter Primò, quia iam teneo intentum, ſcilicet non eſſe vnam eamdemque entitatem prudentiæ, quæ facilitat ad omnes actus morales, ſed vnam partem ad vnum, aliam ad alterum: quòd enim illæ inter ſe vniantur, eſt omnino per accidens ad punctum præſens; & aliunde decidendum, vt & alibi decidi & reieci eam vnionem tamquam gratis omnino confictam; nam per eam multiplicantur entitates; ipſa enim ſuperadditur illis partibus ſine vllo fructu: cur enim illi partiales habitus non vniti difficiliùs trahent voluntatem, quilibet ad ſuum obiectum, quàm ſi vniti eſſent? Certè nulla huius rei ratio dari poterit; quòd ſi ſemel conceditur ea vnio ibi, cur negabitur inter habitus ipſos virtutum moralium inter ſe? eadem enim conſequentiâ dicam ego vnum quid fieri ex omnibus illis; ſicut hi faciunt vnam prudentiam ex omnibus illis partibus vnitis inter ſe: quòd ſi hoc videtur abſurdum, certè & quod ipſi docent videatur eis abſurdum neceſſum eſt; imò de omnibus ſcientijs idem dici deberet.

SVBSECTIO QVARTA.

Obiectio quædam ſoluta: vbi de eubuliâ, ſyneſi & gnome.

FORTE obijcies, Nemo, qui in vnâ materiâ 34
eſt peccator, poteſt eſſe ſimpliciter prudens; *Obiectio.*
ergo prudentia vnica eſt, & ad omnia ſe extendit. Ratio à priori, quòd prudentia ponit medium inter virtutes omnes; ponderare enim de-

bet,

bet, ne actus orationis v. g. ſit contra vllam aliam virtutem: ergo quælibet prudentia omnia obiecta tangit, ergo vna ſufficit.

Reſponſio Prima. Reſpondeo in primis, hoc argumentum ſolùm probare, vnam partem prudentiæ; pendere à reliquis eo ſenſu, quòd non poſſit vocari prudentia ſine alijs; at non probare, non eſſe ab illis diſtinctam: nam licet oſtenderet eſſe neceſſarias multas cognitiones, non tamen probaret ab vnico habitu eas omnes prodire; iam enim à me probata eſt diuerſorum neceſſitas; quidquid ſit, vtrùm quilibet ſolus dicendus ſit prudentia.

Secunda. Secundò reſpondeo, antecedens eſſe falſum; etenim vt ſciat dare eleëmoſynam pauperi, & quidem prudentiſſimè, non eſt neceſſaria prudentia circa orationem aut caſtitatem: vt item ſciat eſſe prudenter caſtus, non eſt neceſſum eſſe prudentem circa luſum aut circa tolerantiam iniuriarum. Denique, hi omnes ferè, contra quos diſputo, admittunt, verè & propriè poſſe reperiri vnam virtutem acquiſitam (de quibus ſolis nunc nobis eſt ſermo) ſine alijs, in gradu etiam intenſiſſimo, licet non dicatur tunc homo ſimpliciter virtuoſus; ergo etiam prudentia circa illam virtutem poterit eſſe ſine prudentiâ circa alias: ergo ſunt diuerſi habitus pruden-

35 tiæ, ſiue tunc homo dicatur ſimpliciter prudens, ſiue non, & per hanc doctrinam ſimul reſponſum eſt argumento; & noua confirmatio addita noſtræ ſententiæ.

An qualibet virtus moralis tres contineat partes, vt ait Ariſtoteles, eubuliam, ſyneſim & gnomen. Sententia D. Thomæ. Reijcitur.

Iam illud pro complemento in hoc dubio explicandum eſt, vtrùm circa quamlibet virtutem moralem ponendæ ſint tres illæ partes, quas Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 9. 10. & 11. ponit, ſcilicet eubulia, ſyneſis & gnome. Diuus Thomas quæſt. 58. artic. 6. ita tres has virtutes ponit, vt nullam ex eis vocet prudentiam, ſed quaſi famulas prudentiæ; hanc enim ponit in habitu quodam præceptiuo. Fundamentum maximum ipſius eſt Ariſtotelis auctoritas loco citato. Nihilominùs tamen meritò P. Vaſquez diſp. 49. cap. 5. eam ſententiam reijcit; & quidem prudentiam non eſſe habitum præceptiuum eſt mihi certo certiùs; eò quòd tale præceptum ſeu imperium, vt ſæpè dixi, & tolleret libertatem, & eſſet omnino ſuperfluum; nam eo ipſo quòd intellectus iudicet, hoc obiectum eſſe honeſtum, poteſt voluntas illud amare ſine vllo alio præcepto: neque in hoc puncto quidquam occurrit addendum his, quæ de ſimili imperio ſæpè alibi dixi, & paulò ſuperiùs tetigi.

36 Circa Ariſtotelem verò magna eſt diſſenſio, quid voluerit per eas voces ſignificare; & an eubulia ſit prudentia; quid item ſyneſis, quid gnome. de quâ re P. Vaſquez eo cap. 5. fusè. Quidam docent, eubuliam ſeu conſultationem eſſe actum prudentiæ, & id ſolum voluiſſe Ariſtotelem.

Exponitur mens Ariſtotelis. Verùm ego potiùs dicerem, ipſum habitum prudentiæ vocaſſe Ariſtotelem eubuliam quàm actum illius; ibi enim de habitibus agit, non de actibus; nam actuum nomina non curauit, ſed habituum; vt in ceteris omnibus alijs patet. Quidquid verò de hoc ſit, videamus, quid de ceteris ſentiant hi auctores; dicunt ergo per ſyneſim ab Ariſtotele intelligi habitum quemdam ſagacitatis, quo, poſtquam quis per prudentiam benè aliquid inuenit, illud iudicat & intelligit, ad modum quo in diſcipulo neceſſarius eſt habitus, quo diſtinctè & clarè intelligat ea, quæ ſibi iam diſpoſita & digeſta dantur à Profeſſore. Eſt ergo ſyneſis in ea explicatione habitus poſterior prudentiâ. Gnomen autem dicunt eſſe quamdam condeſcendentiam in præcepto, vt ſcilicet non vtatur quis ſemper toto rigore iuris, parcendo aliquando, etiamſi iuſtè punire poſſet. Pro quo citant verba hæc Ariſtotelis ex cap. 11. eius lib. 6. Ethic. *Bonum & æquum virum ad ignoſcendum procliuem eſſe dicimus, & veniam in aliquibus dare bonum & æquum eſt*; at venia in ſententiâ eſt quædam virtus iudicatiua recti & boni. Pro 37 ſyneſis verò explicatione adducunt ex c. 10. hæc: *Non eſt idem ſagacitas & prudentia; prudentia namque præceptiua eſt; finis enim ipſius eſt, quidnam ſit agendum aut non agendum præcipere; ſagacitas autem vis iudicandi dumtaxat.* Addunt denique hi Doctores, ab Ariſtotele per *præcipere* idem intelligi quod iudicare quid ſit agendum; quia quoad hoc ſe habet intellectus inſtar magiſtri præcipientis. Ex quâ doctrinâ refutant iidem D. Thomam, qui ſyneſim iudicatiuam eſſe dixit ex legibus communibus; gnomen verò iudicatiuam vi luminis naturalis in defectu legis; quam Vaſquez confundit cum epikiâ.

Aliorum circa Ariſtotelem expoſitio non placet. Mihi tamen explicatio horum Doctorum, quæ & P. Vaſquez eſt, circa ſyneſim nullo modo placet; & in primis, quod de ſagacitate docent videtur eſſe valdè durum; cùm enim dicat debere præcedere conſultationem & iudicium prudentiæ, ſanè non video quid ea ſagacitas poſteà ſecura præſtare debeat: quod enim illi tribuunt, ſcilicet *intelligere benè*, non benè intelligitur; nam ſi iam præceſſit conſultatio & iudicium, hoc autem iudicium haud dubiè eſt intellectio & perceptio ſui obiecti; quid eſt neceſſum nouam ponere intellectionem? an volunt dicere, prudentiam eſſe tam imprudentem, vt iudicauerit quod non intellexit, & indigeat 38 poſteà nouo correctore & Magiſtro? Quod de diſcipulis afferunt non ſatisfacit; nam cùm diſcipulus & Magiſter ſint duo diſtincti, rectè poteſt Magiſter benè intellexiſſe quæſtionem & tradidiſſe diſcipulo bona præcepta, & ſimul poſteà requiri noua vis intellectiua in diſcipulo; at in vnâ eademque perſonâ locum non habet ea intellectio poſt iudicium perfectum de eo obiecto.

Ratio ſecunda diſplicentiæ. Secundò diſplicet, quia Ariſtoteles ſatis apertè diſtinxit ibi inter præcipere & iudicare; ideò magis ad mentem Ariſtotelis Diuus Thomas diſcurrit ponendo illum actum imperij; violenter enim Vaſquez ipſum præcipere vocat iudicare, cùm expreſsè Ariſtoteles dicat, aliud eſſe præcipere, aliud iudicare; certè ſi poſt tam clara verba licet ſimilem explicationem omnino contradictoriam verbis addere, quid erit, quæſo, ex auctoribus probabile, ne dicam certum? Hæc circa explicationem horum auctorum.

Sententia auctoris. Ego verò arbitror Primò, Ariſtotelem poſuiſſe actum illum imperij, non tamen propterea illum à nobis debere admitti; quia, vt ſæpè dixi, & præiudicat libertati, & omnino inutilis videtur. Secundò cenſeo, ſyneſim maximè

Quid ſyneſis.

mè poſitam eſſe ab Ariſtotele pro eo qui ab alio audit v. g. *Hoc ſibi hic & nunc faciendum*, vt poſteà non ſolùm opinione ſeu fide Superioris vel Doctoris præcipientis id credat, ſed etiam ipſe ſtatim inueniat rationes, cur illud hìc & nunc expediens ſit, & cur meritò ſit ſibi ab

39 alijs imperatum. Quo ſenſu poſſumus dicere, ſyneſim eſſe poſt-prudentiam illam minimam, quam ſaltem neceſſariam eſſe ad benè operandum etiam in ſubditis dixi ſuprà. Hinc fieri poteſt, vt hebetudo, quam ibi Ariſtoteles opponit perſpicacitati ſeu ſyneſi, locum habeat cum prudentiâ; nam poteſt eſſe hebes valdè & ſimul obſequentiſſimus Religioſus & ſanctiſſimus, habens tamen eam prudentiam, quâ audit, quid ſit ſibi honeſtè faciendum, & iudicat illud ſibi honeſtum eſſe, vlteriores autem rationes à priori aut à poſteriori eius rei non percipit: id quod locum non habet in ipſo inueniente; nam ſi ipſe conſultatione & diſcurſu inuenit hoc ſibi hìc & nunc eſſe honeſtum, neceſſarium omnino eſt, vt rationibus in id inductus fuerit, & conſequenter benè id intellexerit; ergo in eo prudentia non eſt antequam intelligat ex fundamentis, quid ſibi ſit faciendum; ſi autem iam ſemel intellexit, vt quid ſequetur noua tunc cognitio ſeu noua perceptio; numquid poteſt aliquis eſſe ſui ipſius diſcipulus?

Quid gnome.

Arbitror Tertiò circa gnomen, eam explicationem, quam interpretes ferè omnes ad eum locum Ariſtotelis tradunt, & paulò antè tetigimus, optimam eſſe, ſcilicet gnomen eſſe condeſcendentiam quamdam in rigore legis: illud verò minùs probo, quòd eam dicant eſſe diſtinctam à prudentiâ, cùm hoc ipſum, ſcilicet non eſſe vtendum, ſemper ſummo iuris rigore ſit

40 actus ipſius prudentiæ; quare meritò Vaſquez infrà diſp. 85. num. 13. dixit, eubuliam, ſyneſim & gnomen non eſſe habitus à prudentiâ diſtinctos, ſed actus diuerſos illius; miror tamen, quòd ibidem dicat, ſe id ipſum euidenter probaſſe & ex Ariſtotele & ratione ſuprà, diſputatione ſcilicet 49. cùm in ea expreſsè hæc habeat num. 28. *Eſt autem ſyneſis ex mente Ariſtotelis habitus diſtinctus à prudentiâ*; & numero 26. expreſsè dixerat, *Syneſim & gnomen eſſe habitus duos à prudentiâ diſtinctos, comites tamen illius*: quæ duo non ſunt ea quæ dicit ſe probaſſe, ſed illis contradictoria. Et de hoc ſatis.

Arguitur inconſequentia Vaſquez.

Quomodo ad prudentiã ſpectent conſultatio & inquiſitio.

Reſtat verò illud examinandum circa conſultationem & inquiſitionem, quid per illas intelligatur; & quomodo ad prudentiam ſpectent. Reſpondeo breuiter, hanc difficultatem eſſe communem non ſoli prudentiæ, ſed omni alij ſcientiæ, quomodo ſcilicet quis inueſtiget veritates & principia ad inferendam aliquam concluſionem, ſiue ad definitionem alicuius rei eruendam.

Reſolutio quæſtionis.

Dico ergo in his & ſimilibus caſibus Primò, dum dubitando hæret intellectus, excitari ſolere in ipſo aliquas ſpecies, quæ nouam lucem afferunt; ex quibus formari ſolet aliquis, licet imperfectus, diſcurſus, qui deinde occaſionem præbet ad alios nobiliores plus minúſve iuxta ingenium inueſtigantis, donec tandem res com-

41 prehendatur, aut certè iudicetur eâ probabilitate, quæ ſufficiat ad rectè hìc & nunc operandum iuxta capacitatem diſcurrentis. Obſeruo autem contingere aliquando, vt homo habens in rebus ſcholaſticis bonum ingenium beneque diſcurrens, nihilominùs in rebus moralibus non ita benè diſcurrat, ideoque defectu prudentiæ laboret; cuius rei eam ego crederem eſſe frequentiorem cauſam, quòd paſſione aliquâ tales in vno aut altero puncto obcæcatum habeant diſcurſum practicum; quando autem in vnâ materiâ morali erratur, facilè propter connexiones errari ſolet in alijs: contingit etiam hic defectus prudentiæ in doctis ob eamdem cauſſam, ob quam videmus aliqua ingenia eſſe apta ad res Mathematicas, non ad Philoſophicas & Theologicas, alia è contrario ad Theologicas, non ad Mathematicas: quod non niſi in diuerſum temperamentum refundi poteſt: in prudentiâ autem, quia debet ad multas circumſtantias attendere, ad euentus qui inde poſſunt oriri, ad perſonarum naturas cum quibus agit, &c. & aliqui non libenter hæc minuta conſiderant, facilè peccant defectu prudentiæ, eſto alioquin ſpeculatiuo polleant ingenio. ſolet etiam id oriri ex ſcrupuloſâ conſcientiâ, quæ ſæpè eſt in hominibus magni ingenij ſpeculatiui. 42
Quis autem non videat per eos ſcrupulos turbari iudicium in rebus moralibus, & conſequenter omnem omnino prudentiam circa operationes morales? Et hæc de multiplicitate habituum prudentiæ.

SVBSECTIO QVINTA.

Vtrùm prudentia ſit diſtincta ab Ethicâ; & quales habeat concluſiones.

CIRCA primam partem huius ſubſectionis ratio dubitandi ea eſt; nam Ethica tradit præcepta omnia generalia prudentiæ; ex illis autem inferre particulares concluſiones, quod pertinet ad prudentiam, v. g. *Ergo hic & nunc id eſt faciendum*; hoc, inquam, inferre non dicit vllam nouam difficultatem magis, quàm poſtquam quis dixit, *Omnis homo eſt animal*, nullam difficultatem ſentit in inferendâ hac concluſione, *Ergo Petrus eſt animal*. Ex aliâ verò parte communis ſententia eas duas virtutes omnino diſtinguit, & Ethicam ſub genere ſcientiæ, quæ eſt ſecunda virtus intellectualis, comprehendit; ſuaderique ſolet ea diſtinctio varijs argumentis. Primò, quia Ethica non requirit rectam animi diſpoſitionem, vt eam requirit prudentia. Hæc tamen ratio nulla eſt, quia iam oſtendi ſuprà, & mêo iudicio clarè, etiam prudentiam, ſecundùm habitum, quem ex parte intellectus dicit, poſſe eſſe cum malâ animi diſpoſitione; ideò dixi, eam duobus habitibus componi, vno intellectuali, altero voluntatis. Ex quâ doctrinâ diceret quis hìc, 43
eumdem habitum Ethicæ vocari prudentiam, ſi ſimul accedat bona diſpoſitio voluntatis; ſi verò ea diſpoſitio non ſit, non ita denominari, ſed puram Ethicam. Quidam addunt, ideò Ethicam poſſe eſſe ſine bonâ diſpoſitione, quia tractat principia generalia; prudentiam verò non, quia agit de particularibus principijs. Hoc tamen non ſubſiſtit; etenim etiam cognitio particulariſſima, *Hic & nunc hoc eſt faciendum*, eſt

Communis ſententia eas diſtinguens.

Eius fundamentum Primum. Reijcitur.

cognitio indifferens relinquens omnimodam libertatem; ergo poteſt voluntas tunc malè operari; ergo & ſeparari poteſt prudentia ſecundùm id quod ex parte intellectus dicit à bonâ affectione non minùs quàm Ethica.

Alterum fundamentum.

Secundò pro eâ communi ſententiâ ſic argumentantur quidam: Ethica eſt ſcientia moralis, prudentia verò non eſt ſcientia, ergo diſtinguuntur inter ſe.

Reijcitur.

Verùm neque hæc ratio ſubſiſtit, niſi vlteriùs probetur, prudentiam non eſſe ſcientiam; nam argumentum pro contrariâ parte in ratione dubitandi ſuprà poſitum videtur perſuadere contrarium; quia prudentia eſt illatiu concluſionis particularis ex generali principio: hæc autem illatio ad ſcientiam pertinet, ergo prudentia erit ſcientia.

Tertium fundamentum; ſed infirmum.

Tertiò alij: Ethica ſolùm attingit obiecta vniuerſalia, prudentia verò particularia & contingentia. Verùm & hoc eſt debile; quia eſto prudentia tangat particularia, ea tamen tangit inferendo ex vniuerſalibus; hoc autem videtur ad eamdem ſcientiam pertinere, ad quam vniuerſalia: ſic quia Logica in communi dicit,
44 *Omnis bona definitio conſtat genere & differentiâ*, etiam ad Logicam pertinet; ergo hæc numero vt ſit bona definitio debet conſtare genere & differentiâ. & idem eſt de alijs illationibus particularibus.

Sententia verior inadæquatè Ethicam à prudentiâ diſtinguens.

Ego in hac difficultate probabiliorem iudico communem ſententiam, eos habitus ſaltem inadæquatè diſtinguentem, etiamſi rationes hucuſque pro eâ factæ illam non perſuadeant. Poteſt enim aliunde facilè probari reſpondendo ſimul argumento contrario ſuprà poſito inde deſumpto, quòd prudentia inferat concluſiones particulares, idque pertineat ad eamdem ſcientiam, ad quam ſpectat tradere principia vniuerſalia. quod præſtat Ethica. Pro huius ergo ſolutione, & communis ſententiæ probatione, aduerte contra nonnullos, concluſiones particulares ſemper ſequi neceſſariò ex præmiſſis non minùs in materiâ de ſe contingente, quàm in omnino neceſſariâ; ideoque non rectè dici, prudentiam ideò eſſe diſtinctam ſcientiam ab Ethicâ, quia infert concluſiones in materiâ contingente, licet in alijs ſcientijs de obiecto neceſſario idem habitus inferat concluſiones particulares ex principijs vniuerſalibus: non, inquam, rectè id dici, quia ſcientia, quæ tractat de vtraque præmiſsâ, & coordinatione illius, eo ipſo tractat de illatione conſequentis; quia, vt dixi, ſuppoſito iam, quòd præmiſſæ ſint benè diſpoſitæ, conſequens neceſſariò infertur ſiue ex præmiſſis contingentibus ſiue ex neceſſarijs; ergo in illatione quâ tali non eſt diuerſitas ex eo, quòd præmiſſæ ſint neceſſariæ aut contingentes.

Obiectio.

Dices: In rebus contingentibus facilè interuenit aliqua mutatio, ratione cuius non rectè infertur ex generali principio particularis conſequentia; nam licet Ethica v. g. dicat, *Res furto ablata eſt reſtituenda*, non propterea ſtatim infertur, *Ergo hæc res ablata hic & nunc eſt reſti-*
45 *tuenda*.

Reſponſio.

Sed contrà, quia vt conſequentia ſit bona ex vniuerſali ad particulare nihil omnino efficit neceſſitas vel contingentia materiæ, vt paulò antè dixi, & iam oſtendo; nam ſi dicam, *Omnis homo currit*, eodem modo infero, *Ergo hic & ille homo currit*; at ſi dicam, *Omnis homo eſt animal*, infero, *Ergo hic homo eſt animal*: ergo ſi dicam ex Ethica, *Omne furto ablatum eſt reſtituendum*, rectiſſimè infertur, *Ergo hoc furto ablatum debet reſtitui.*

Elucidatur reſponſio.

Vt verò magis rem intelligas, aduerte, Ethicam non tradere eam propoſitionem ſic indefinitam, & vniuerſalem, *Omne furto ablatum eſt reſtituendum*; ſic enim non eſſet ſcientia, ſed error, quia contingit vt non ſit ſæpè reſtituenda res ablata, ſi v. g. furto accepi panem quando abundabam, nunc verò nihil aliud habeo quod comedam; quòd ſi illum reſtituam fame peribo; certè illum reſtituere non teneor: idem eſt in multis alijs caſibus, vbi ea obligatio reſtituendi ceſſat: ergo vniuerſaliter loquendo falſum eſt, omne furto ablatum reſtituendum. Ethica igitur etiam in eis, quæ communiter dicuntur propoſitiones generales, addit tales limitationes, per quas efficit alias propoſitiones minùs quidem generales, abſolutè tamen reſpectu ſuorum indiuiduorum vniuerſales & neceſſarias; ſicut aliud eſt dicere, *Omnis homo currit*, 46
aliud, *Omnis homo ſanus currit*: ex hac ſecundâ, licet de ægroto nihil inferatur, de quolibet tamen ſano rectè infertur, Eum currere; ita Ethica dicit, *Res ablata, quando commodè poteſt ſine graui damno, &c. debet reſtitui*: ex quâ generali regulâ licet non inferatur benè, rem ablatam debere reſtitui, quando homo non poteſt, aut quando eſt graue periculum, &c. rectè tamen infertur, *Ergo hîc, quando nullum eſt periculum, & commodè fieri poteſt, id debet reſtitui.* In contrarium etiam dat Ethica regulam generalem, *Non tenetur quis reſtituere cum tali & tali periculo aut circumſtantiâ*: ex quâ regulâ neceſſariò & per euidentem conſequentiam rectè infertur, *Ergo hîc, vbi eſt tale periculum aut talis circumſtantia, non teneor reſtituere.* Quod dico de his regulis in materiâ furti, dico de omnibus alijs materijs, quas tractat Ethica: ergo illa dat ſufficientiſſimas propoſitiones vniuerſales magis minúſve ſe extendentes; ex quibus poteſt intellectus ſtatim ſine vllâ moleſtiâ & difficultate, & conſequenter ſine vllo alio habitu diſtincto prudentiæ concluſiones particulares omnino certas inferre, & quæ neceſſariò ſequuntur ex eis vniuerſalibus, quidquid ſit de contingentiâ materiæ. Ratio à priori huius certæ doctrinæ ea eſt: nam ſi ſemel, etiam in materiâ contingente, vniuerſalis eſt vera, debet neceſſariò eſſe vera in particularibus; quia vniuerſalis complectitur formaliter omnes particulares. Non ergo ex contingentiâ deſumenda eſt vlla in præſenti differentia inter Ethicam & prudentiam, vt in hac primâ ſuppoſitione obſeruaui.

Sit ergo ſecunda ſuppoſitio, quæ cùm veriſ- 47
ſima ſit, parum à multis conſideratur:

Veriſſima ſuppoſitio concluſionem valdè elucidans.

Quando in ſyllogiſmo aliquo minor, quæ ponitur, vt deinde concluſio inferatur, eſt veritas aliqua diuerſa, quæ nullatenus in maiori includitur, neceſſarium eſſe diuerſum habitum ad eam minorem, ſi in illâ ſit ſpecialis difficultas; ideoque conſequens illatum ex illis duabus præmiſſis non poſſe pertinere ad ſolam maiorem vniuerſalem. Ex hac ſuppoſitione oſtendi in materiâ de fide Tom. 5. diſp. 10. ſect. 4. multa eſſe de facto poſt Scripturam reuelata, quæ in ſolâ Scripturâ

non

non includuntur nec implicitè: nam licet dicat
Scriptura, *omnes decedentes in gratiâ ſaluandos*
eſſe; per hoc tamen, an Ignatius deceſſurus ſit in
gratiâ, nec implicitè in eâ propoſitione generali
includitur; ergo, quòd ille ſit in gloriâ, non
poteſt ex illâ ſolâ generali propoſitione deter-
minari ſine nouâ definitione, ſeu deciſione eius
minoris, ſcilicet, *Ille deceſſit in gratiâ*: & idem
dico de hac veritate, *Maffæus Barberinus eſt*
Vicarius Chriſti; item, *Tridentinus conuentus*
fuit ſub aſſiſtentia Spiritus ſancti, de quo fuſiùs
eo loco de fide.

Hinc ad propoſitum dico, quantumcumque
dicat Ethica, Reſtituendum eſt ſub hac illâve
circumſtantiâ, ſub tali verò & tali non eſt re-
ſtituendum, non poſſe tamen adhuc particula-
rem concluſionem vllam inferri, *Ergo hîc eſt*
48 *reſtituendum*, aut, *Ergo non eſt reſtituendum*,
donec ſubſumatur minor, *Atqui hîc ſunt tales*
circumſtantiæ: in hac autem minore iudicandâ
maxima pars eſt prudentiæ, & ſæpè maxima
difficultas, quæ per principia illa generalia Ethi-
cæ non poteſt vllo modo decidi; quia determi-
nare hîc & nunc, verùm v. g. ſit periculum ho-
noris, ſi reſtituo, pendet ex varijs conſideratio-
nibus, an ſcilicet hîc & nunc poſſim ego rem
reponere, ita vt non ſciatur à quo. Deinde,
verùm non aliquis illam apud me viderit, &
poſteà inde apud alium eam ſit agniturus, &
tandem deprehenſurus me eſſe auctorem furti.
Tertiò, an ego ſim aliunde ſuſpectus, & mihi
ſoli ſit dictum rem eſſe ablatam; vnde, ſi ſe-
quitur reſtitutio, ego deprehendor furatus. &
ſic in alijs diuerſis materijs. Quòd ſi non vi-
deantur hæ ſufficientes rationes dubitandi, ad-
uertat Lector, me illas poſuiſſe ſolùm exempli
cauſâ; certiſſimum enim eſt, talia & longè gra-
uiora ſæpè in ſimilibus occaſionibus occurrere,
ita vt homines etiam doctiſſimi & prudentiſſi-
mi non poſſint ſe determinare, nec formare
illam minorem, quæ ad concluſionem particu-
larem inferendam omnino eſt neceſſaria; & hinc
oritur ſæpè maxima difficultas in conſilijs ca-
piendis. Hinc ergo infero manifeſtè, Ethicam
ſolam per ſua principia generalia nequaquam
poſſe ſufficere ad dirigendas actiones particula-
res, ſed neceſſarium eſſe particularem diſtin-
ctum habitum, quo intellectus vel ex alijs ſuc-
ceſſibus ſimilibus, vel ea perſpicaci circum-
49 ſtantiarum conſideratione, vel ex notitiâ aliun-
de acquiſitâ poſſit inferre hîc & nunc eſſe tales
circumſtantias, quales in communi Ethica re-
quirit; tunc autem dico, tam Ethicam quàm
ipſum ſecundum habitum inferre concluſio-
nem illam: quæ concluſio eſt completa pru-
Quæſtio vltimatè reſoluitur. dentia. Ideò concludo, Ethicam eſſe partem
prudentiæ, hanc verò dicere duos eos habitus;
quapropter dixi ſuprà, Ethicam inadæquatè
diſtingui à prudentiâ, tamquam incluſum ab
includente: ſunt ergo in prudentiâ duo habi-
tus; vnus per ſe ſcientificus generalis, qui vo-
catur Ethica; alter verò opinatiuus maiori ex
parte: vnde fit, vt concluſiones prudentiæ, ſpe-
culatiuè loquendo, non ſint certæ, ſed ſæpè
falſæ, eſto, moraliter loquendo, in ordine ad
excludendum peccatum ſint certæ; quia qui hîc
& nunc iudicat inuincibiliter certò, ſe benè
procedere, benè etiam procedit. Vide quæ dixi
ſuprà agens, quam quiſque teneatur opinio-
nem ſequi.

Hinc infero contra Patrem Tannerum, mi- *Doctrina Tanneri reijcitur.*
nùs benè eum dixiſſe, iudicium prudentiæ non
eſſe per modum conſequentiæ, ſed ordine ſo-
lùm dependentiæ ſupponi prius illud iudicium
Ethicæ, & deinde ſequi alterum. Etenim ea de-
pendentia ab alijs principijs non vt à præmiſſis,
ſed vt à conditionibus, difficulter intelligitur:
ex quo capite multi docti & ingenioſi valdè
difficilem cenſent quæſtionem de reſolutione
fidei, quomodo ſcilicet non reſoluatur in mo-
tiua credulitatis vt in præmiſſas, ſed præcisè
vt in conditionem extrinſecam; ergo cùm in
præſenti materiâ nulla ſit ſpecialis ratio, quæ 50
cogat ad diſcurrendum cum eâ difficultate, fa-
ciliùs & clariùs dicemus, ex eâ præmiſſâ vni-
uerſali Ethicæ & particulari per ſpecialem ha-
bitum cognitâ inferri veram concluſionem pru-
dentiæ, quæ eſt iudicium, non imperium, vt
ſuprà oſtendi; ad eam verò non requiri tertium
habitum diſtinctum, ſuppono aliunde; nam vi
naturalis intellectus, quando ſyllogiſmus eſt in
bonâ & clarâ formâ, concluſio infertur ſine
vllâ planè difficultate, imò cum ſummâ ne-
ceſſitate.

SVBSECTIO SEXTA.

Vtrùm actus prudentiæ ſit etiam circa finem.

QVÆRIMVS, an prudentia etiam conſul- *Prudentia attingit ne finem, an ſolùm media.*
tet de fine vltimo acquirendo, an verò
ſolùm de mediorum electione circa eum finem.
Pater Tannerus ſupponit ea Ariſtotele & Diuo
Thomâ prudentiam ſolùm eſſe de medijs; ego *Sententia auctoris.*
tamen omnino iudico, etiam eſſe circa finem:
ſuppono enim, nos ſæpiſſimè eſſe indifferentes
non ſolùm ad eligendum hoc medium præ alio,
ſed ad hunc finem præ illo: quando enim ſum
indifferens vel ad comedendam rem delectabi-
lem, vel ad abſtinendum ob honeſtatem abſti-
nentiæ, certè non apprehendo tunc eam come-
ſtionem vt vtilem, neque habeo mihi propoſi-
tum aliquem fixum finem, ad quem tam come-
ſtio quàm abſtinentia ſit vtilis, ergo non con-
ſulto tunc de medijs, ſed de ipſis finibus; quis
autem negabit eſſe tunc temporis locum pru- 51
dentiæ, ſeu poſſe prudenter dictari tunc, abſti-
nentiam eſſe magis amabilem ob bonitatem mo-
ralem, quam habet, & quâ caret comeſtio? ne-
que neceſſum eſt vt apprehendam tunc abſti-
nentiam, tamquam amandam propter Deum
ſummè dilectum: idem dico in innumeris alijs
occaſionibus; ergo prudentia non ſolùm eſt de
medio, ſed de fine.

Dices, Prudentia ſupponit rectam intentio- *Obiectio.*
nem finis, vt nos diximus ſuprà, ergo ſolùm eſt
de medijs. Reſpondeo, me non intelligere ita *Soluitur.*
ſupponi eam bonam intentionem, vt planè de-
beat præcedere; docui enim expreſsè contra-
rium, ſcilicet, poſſe ſtare totum actum intelle-
ctus, qui ad prudentiam ſpectat, ſine vllâ bonâ
intentione in voluntate non ſolùm antecedente,
ſed nec conſequente. Solùm ergo docui, eam
cognitionem ſeu iudicium illud intellectus non
eſſe prudentiam, niſi coniungatur cum rectâ in-
tentio-

tentione; hoc autem commodiſſimè intelligitur, eſto ea intentio dirigatur per illud iudicium, & conſequenter, eſto prudentia, quatenus eſt actus intellectus, ſit circa intentiones: neque puto Ariſtotelem & D. Thomam te ipsâ aliquid aliud voluiſſe.

Secunda obiectio. Dices Secundò: Ante prudentiam ſemper debet ſupponi affectus ſaltem in communi benè viuendi; quo dato eligetur honeſtas illa tamquam vtilis ad eum finem. *Reſponſio.* Sed contrà, quia iam oſtendi euidenter contrarium: ſæpè enim prudentia tenet hominem, ne habeat malum af-
52 · fectum, & inclinat illum ad bonum finem; alioquin non eſſet poſſibile, per prudentiam hominem incipere bonum eſſe, ſi ante omne iudicium prudentiæ iam ſupponeretur habens bonum affectum ad virtutem: hoc autem euidenter eſt falſum, & contra communem ſenſum, quia maximè ſolemus dicere, neceſſariam eſſe prudentiam vt homo recedat à malo affectu, & ad bonum conuertatur. Probatur autem idem à priori; *Ratio reſponſionis à priori.* nam eſto nullam amauerim priùs honeſtatem, ſæpè continget vt ad primum actum honeſtum occurrat difficultas, v. g. vtrùm hìc & nunc ſit honeſtum abſtinere, an verò non: ergo tunc ad eum actum primum indigeo prudentiâ dictante honeſtatem. Et ſatis de prudentiâ & de virtutibus intellectualibus.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVINTA.

Diuiſio virtutum moralium voluntatis: vbi, an dentur virtutes ſupernaturales.

QVIA de virtutibus moralibus voluntatis multa poſſunt diſputari, ne longitudine faſtidium parerem, ſi omnia vellem vnicâ diſputatione complecti, ea in tres aut quatuor diuidam.

SECTIO PRIMA.

Explicatur mens D. Thomæ circa diuiſionem virtutis.

1 ANTEQVAM vlteriùs progrediar, explicandum eſt dubium quod circa Diui Thomæ mentem hac quæſtione 60. art. 20. occurrere poteſt; *D. Thomæ aliæ ſunt virtutes ſecundùm bonum commenſurationis, aliæ ſecundùm paſſiones.* cur dicat, virtutes morales aliquas eſſe quæ dirigunt operationes, quatenus accipitur in eis bonum commenſurationis, ſecundùm quod eſt ad alterum; tales autem dicit iuſtitiam, religionem, &c. alias verò eſſe, quæ circa paſſiones, in quibus bonum non attenditur ſecundùm commenſurationem ad alterum, ſed ad ſe ipſum; vt ſunt fortitudo, temperantia, &c. *Vaſquez exponit D. Thomam.* proponit autem fusè dubium hoc P. Vaſquez diſput. 85. cap. 3. Ratio verò dubitandi eſt, quia omnis virtus videtur verſari circa actiones & circa paſſiones. Varias huius dubij ſolutiones Thomiſtarum refert & refutat ibi; qui tandem concludit, mentem D. Thomæ fuiſſe, in voluntate ponendas virtutes ad alterum, eò quòd etiam, ſecluſis paſſionibus, homo non ſit facilis ad bonum alienum, pro bono verò proprio ſolùm eſſe conſtituendas virtutes in appetitu; quia ad bonum proprium homo facilis eſt ex ſe, niſi turbetur à paſſione. quod idem docuerat D. Thomas quæſt. 56. art. 6. in corp. & ad primum.

Non arridet expoſitio Vaſquez. Ego tamen nullo modo iudico hanc fuiſſe mentem D. Thomæ eâ quæſtione 60. nam tunc nihil aliud ibi præſtaret quàm repetere art. 6. quæſtionis 56. quod non debemus illi tribuere. Secundò, ex titulis articulorum apparet, diuerſum intentum habuiſſe in vno quàm in alio; nam quæſt. 56. ſolùm agit de neceſſitate & ſub-
2 iecto virtutum, hìc autem, vtrùm ſufficiat vna ad omnia obiecta, an verò ſint ponendæ inter ſe diſtinctæ; quæ eſt longè alia quæſtio: poterat enim eſſe neceſſaria virtus, vna tamen ſufficere ad omnia alia obiecta moralia: vt verò reddat rationem, cur multæ requirantur, recurrit Diuus Thomas ad diuerſas honeſtates, quòd ſcilicet aliquæ reſpiciant bonum alienum, aliæ proprium; in hac autem ratione & intento nihil dicit ſanctus Doctor de maiori aut minori difficultate ad actiones quàm ad operationes, vel è contrario, ſed ſimpliciter oſtendit, duos eſſe habitus pro eis honeſtatibus.

Ideò ergo mihi maximè placet explicatio Patris Suarez diſput. 3. quam ipſe Vaſquez ſuprà valdè refutat vt friuolam: *Placet explicatio Suarez.* eſt autem genuina & clara mentis D. Thomæ declaratio, ſcilicet ſanctum Doctorem dicere, ideò eſſe diuerſos habitus, quia ſunt diuerſæ ſpecies actuum virtuoſorum, quorumdam ad bonum proprium, quorumdam ad alienum.

Obijcit Vaſquez: Per ſe notum erat, iuſtitiam eſſe ad alterum, temperantiam ad ſe; *Obiectio.* quid ergo neceſſum fuit D. Thomæ inſtituere nouum articulum, vt id oſtenderet? Retorqueo in primis argumentum: *Retorquetur.* Id quod Vaſquez tribuit D. Thomæ iam fuerat traditum quæſtione 56. vt ſuprà oſtendi; quid ergo fuit neceſſum pro eo nouum articulum inſtituere? Secundò reſpondeo, *Soluitur.* D. Thomam in hoc articulo non voluiſſe probare, iuſtitiam eſſe ad alterum, & temperantiam ad ſe, neque pro hoc inſtituiſſe articulum; neque id illi tribuunt Thomiſtæ aut Suarez; quæſiuit ergo ibi D. Thomas vtrùm ſint 3
diſtinctæ virtutes circa actiones & paſſiones; & vt id probaret, aſſumpſit principium illud, quod P. Vaſquez dicit eſſe per ſe notum: vnde, quò magis inculcare poſſumus illud eſſe certum, eò meliori iure potuit D. Thomas vſurpare illud pro ſuo intento: ac ſi diceret, Dantur diuerſi habitus virtutis; quia aliqui reſpiciunt bonum alienum, alij proprium: hos dicit verſari circa paſſiones, illos verò circa actiones. quo nihil clarius & facilius deductum eſſe poterat. Fateor ibi de nomine poſſe quæſtionem aliam excitari, cur actus circa ſe dicantur paſſiones, circa alius

verò

verò actiones, cùm per vtroſque aliquid agatur. Verùm res hæc parui eſt momenti; ſufficit enim quòd auctores vſurpauerint eas voces ad diuerſa illa genera actuum declaranda; quod verò idem ſanctus Doctor in voluntate ſolùm poſuerit habitum pro actibus ad alium, in appetitu verò ſolùm circa paſſiones, à me ſuprà diſcuſſum eſt; & oſtenſum, non poſſe ex hoc capite diuerſo modo diſcurri de his quàm de illis. Et hæc circa mentem D. Thomæ.

SECTIO SECVNDA.

Diuiſio virtutis: vbi, an dentur virtutes ſupernaturales.

Vtrùm præter virtutes acquiſitas dentur infuſæ, eæq; ſupernaturales.

ILLVD de re iam diſcutiendum occurrit, vtrùm virtus moralis vt ſic rectè diuidatur in infuſam & in acquiſitam, ſeu, quod alijs terminis dicitur, vtrùm præter virtutes naturales proprijs actibus acquiſitas aliæ dentur de facto per ſe infuſæ, quæ naturâ ſuâ non poſſint acquiri
4 per actus, ſed petant à ſolo Deo produci, & ſint naturâ ſuâ ſupernaturales.

Non omnes virtutes infuſæ ſunt ſupernaturales:

Priùs tamen obiter obſeruo, malè nonnullos putare, eo ipſo quòd tales virtutes ſint per ſe infuſæ, etiam eſſe ſupernaturales; etenim multæ res naturales in ſuâ ſubſtantiâ poſſunt eſſe per ſe infuſæ; ita in communi Thomiſtarum ſententiâ ſpecies intellectus angelici omnes ſunt per ſe infuſæ, non tamen in ſubſtantiâ ſupernaturales; & probabiliſſimum eſt, animæ ſeparatæ ex naturâ rei etiam deberi aliquas ſpecies per ſe infuſas: dicam autem infrà, quare in præſenti non ſit probandum diuerſis rationibus, dari habitus virtutum moralium per ſe infuſos, & eos eſſe ſupernaturales. Aduerto deinde, neque etiam è contrario, omnes res ſupernaturales debere eſſe per ſe infuſas: id patet in ipſis actibus ſupernaturalibus, qui producuntur immediatè à nobis, licet ſimul cum eleuatione Dei. Tertiò noto, loqui nos de virtutibus moralibus; nam dari Theologicas infuſas, ſcilicet fidem, ſpem & charitatem, de facto omnes Scholaſtici fatentur, multis etiam contendentibus id eſſe de fide. de quo Tom. 4.

nec omnia naturalia per ſe ſunt infuſa.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans proponitur.

5 CIRCA morales ergo Henricus de Gandauo quodlib. 6. quæſt. 12. Scotus diſt. 36. quæſt. 1. art. 1. Durandus in 3. diſt. 33. quæſt. 6. num. 7. Ockam in 4. q. 3. Gabriel diſt. 4. q. 1. art. 2. & 3. Marſil. in 4. q. 10. art. 1. & Argentina in 3. diſt. 33. quæſt. 1. art. 1. cenſent, non dari. Primò, quia non videntur vllo modo neceſſariæ; ad meritum enim gloriæ ſufficientes ſunt actus naturales, ſi dignificentur à gratiâ habituali. Neque ex Scripturâ aut Patribus quidquam de eiuſmodi virtutibus colligi poteſt. Secundò, quòd videantur poni contra experientiam; nam ſi per ſe infuſæ ſint, tunc dicendum erit, eas infundi ſimul cum gratiâ; ergo cùm primùm infantes baptizantur, illas habebunt; item eas acquiret ſtatim quilibet, quantumuis maximus peccator, cùm primùm conuertitur. At neque pueri baptizati nec peccator conuerſus in ſe ſentiunt vllam inclinationem ex eis virtutibus, ſed potiùs hic experitur in ſe adhuc malas inclinationes priores, & antiquos habitus vitioſos; ergo non accepit nouos in iuſtificatione, alioquin haberet ſimul & ſemel duas inclinationes & duos habitus contrarios.

Ratio prima negantium morales virtutes infuſas.

Ratio altera.

Secunda rationi reſpondetur.

Ex his duobus argumentis primum ſufficientiſſimè ſoluitur probando oppoſitam ſententiam, ſeu oſtendendo neceſſitatem ponendi tales virtutes; ideò de illo nihil ampliùs dico. Ad ſecundum verò, quia poſitiuum eſt, breuiter reſpondendum. Multi recentiores, quibus fauet Pater Tannerus quæſt. 4. dub. 2. videntur admittere, habitus ſupernaturales facilitare ad ſuos actus; negant tamen ideò eſſe oppoſitos habitibus naturalibus, quia illi educuntur ex potentiâ obedientiali, naturales verò ex naturali; ergo non ex eadem potentiâ, ergo non habent inter ſe repugnantiam. Hæc tamen ſolutio non poteſt ſuſtineri; tum quia in eâ ſupponitur, ab his habitibus cauſſari facilitatem ad actus bonos, cùm nullam penitus habeamus experientiam eius facilitatis etiam in puero, qui nondum habet actus contrarios retardantes; vbi ſaltem maximè deberet ſentiri ea facilitas; tum quia ratio, cur non opponantur, non eſt bona: ſiue enim educantur ex quaſi diuerſis potentijs, ſiue ex eadem, ambo ſunt in eadem animâ, & conſequenter ambo habent effectus formales contrarios, nempe inclinare animam ad caſtitatem, & inclinare illam ad luxuriam: quæ duæ inclinationes ex ſe non cohærent in eodem ſubiecto, vndecumque producantur formæ illam dantes; ſicut ob contrarietatem, quam inter ſe habent odium & amor, non cohærent in eodem ſubiecto ſimul, & circa idem obiectum; eſto vnus ſit ſupernaturalis, & educatur ex potentiâ obedientiali, alterum ex naturali; de quo nonnihil infrà. 6

Eliditur prima ratio.

Meliùs ergo & faciliùs, quod & alibi inſinuaui ſæpè, reſpondetur ei ſecundo argumento Henrici, & aliorum, ſi dicamus, eos habitus ſupernaturales non facilitare potentiam, ſed præcisè illi tribuere ſimpliciter poſſe, ideóque nullatenus pugnare cum habitibus ad actus contrarios; nam poſſe amare non pugnat cum habitu ad odium: vt patet in ipſamet potentiâ naturali amandi, in quâ recipiuntur habitus ad odium. Addi etiam fortè poſſet, eſto facilitarent, inde ſolùm ſequi eos opponi in gradibus intenſis; vt in ipſis naturalibus conſtat, vbi ſolùm eſt ea oppoſitio in ſummis gradibus; nos autem de facto nullam habere experientiam, quòd in gradibus intenſis ſimul cohæreant cum vitioſis. Hæc ſolutio probabilis eſt, minùs tamen quàm præcedens. 7

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia affirmans eligitur.

Dari habitus morales ſupernaturales, communior eſt opinio.

CONTRARIA ergo ſententia docens, dari eiuſmodi habitus morales ſupernaturales, communis eſt. Eam defendit D. Thomas q. 63. art. 3. & cum ipſo omnes Thomiſtæ; quorum non-

nonnulli putant, illam eſſe de fide: quidquid verò de cenſurâ ſit, in eamdem ſententiam conſpirant omnes auctores è Societate noſtrâ, Valentia quæſt. 6. puncto 1. Vaſquez diſput. 86. cap. 5. Azor lib. 3. cap. 28. quæſt. 4. Tannerus ſuprà, & Suarez Tom. 3. de Gratiâ lib. 6. c. 9. vbi meritò addit, neque ex Scripturâ, neque ex Concilijs quidquam certi de his virtutibus colligi, quia omnia poſſunt de Theologicis explicari: vnde etiam Pater Vaſquez loco citato meritò reijcit multa, quæ à nonnullis afferuntur ad eam probandam: Pater autem Tannerus poſt ipſum, & ſi non audeat dicere, eam efficaciter ſuaderi teſtimonijs illis quæ reijcit Vaſquez, ait tamen ſatis probabiliter in illis eam ſententiam inſinuari: primum autem habetur Sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illâ* (id eſt cum ſapientiâ) *& innumerabilis honeſtas per manus illius.* alterum Sapientiæ 8. *Sobrietatem enim & prudentiam docet, & iuſtitiam, & virtutem.* item ibid. *Et vt ſciui, quoniam aliter non poſſem eſſe continens, niſi Deus det, & hoc ipſum erat ſapientia, ſcire cuius eſſet hoc donum.*

8 Verùm nullo modo nec apparenter quidem de habitibus his infuſis ſermonem eſſe in his locis inde mihi perſuadeo manifeſtè. Primò, quia non videtur ibi Salomon de aliâ ſapientiâ loqui, quàm de eâ quæ ipſi ſingulariter fuit præ alijs hominibus infuſa; hæc autem haud dubiè non fuêre habitus ſupernaturales, de quibus nunc agimus; nam in gratiâ ſine dubio erat, quando à Deo ſpecialiter illuminatus eſt; neque tunc ex parte habituum ſupernaturalium virtutum accepit augmentum; quod ſi accepit, certè non aliud, quàm prout habuêre ſanctus Antonius, Paulus Eremita, &c. qui habitus non ſunt formaliter ſapientia; ſolùm ergo accepit tunc ſcientias naturales per ſe acquiſitas, infuſas tamen per accidens, & cognitiones naturales honeſtatis, quæ homini valdè proſunt ad benè viuendum. Confirmo efficaciter ſupponendo quod primo Tomo docui, habitum concluſionis Theologicæ non eſſe in ſuâ ſubſtantiâ ſupernaturalem, ſed naturalem & acquiſitum, & conſequenter talem habuiſſe D. Thomam, & per illum in ſummo gradu eum fuiſſe tantum Doctorem; idem dico de Bonauenturâ, Auguſtino, & alijs: atqui propter talem ſcientiam, adiunctâ ſimul vitæ ſanctitate, Eccleſia veriſſimè legit de D. Thomâ totum ferè illud caput 7. Sapientiæ, *Optaui, & datus eſt mihi ſenſus*, &c. legit autem ſpecialiter de D. Thomâ præ D. Paulo primo Eremitâ, &

Non probatur ſententia per Scripturam allatam.

9 præ Paulo altero ſimplici D. Antonij diſcipulo; de quibus non dicitur habuiſſe talem ſapientiam; & tamen in habitibus omnibus infuſis, de quibus nunc agimus, æquales, fortè etiam ſuperiores fuêre D. Thomâ; ergo ex illâ ſapientiâ, de quâ Salomon eo capite loquitur, non infertur quidquam de habitibus ſupernaturalibus moralibus, ſed, vt dixi, de ſingulari illuminatione intellectus: quæ ſine dubio honeſtiſſima eſt, & per ſe eſt cauſſa vt homo in moribus gerat etiam ſe honeſtiſſimè.

Oſtenditur adhuc clariùs nihil probari per Scripturâ.

Quòd ſi adhuc velimus dicere, Sapientem ibi agere de aliquâ ſcientiâ ſupernaturali ei infuſâ; certè illa quæcumque ſit, non infertur ex gratiâ & habitibus moralibus; alioquin omnes nos, eo ipſo quòd habeamus gratiam, haberemus eam ſapientiam; ergo ad probandum, in nobis & in infantibus dari tales virtutes, teſtimonium Sapientis inefficax omnino eſt. Et Secundò reſpondeo, ſermonem eſſe in omnibus eis locis non de habitibus, ſed de actibus virtutum. Tertiò reſpondeo, in primo loco ſolùm explicari honeſtatem ex ſapientiâ promanantem; hoc autem nihil omnino ſuadet de habitibus infuſis; vel ſi ſuadet, dicam, ſolos intelligi Theologicos, non morales, quia illi ſunt honeſtiſſimi: ſunt enim principium nobiliſſimorum actuum in genere moris. In ſecundo verò loco, eo ipſo quòd dicat, *Sobrietatem enim & prudentiam docet*, &c. oſtendit, ſe non de habitibus, ſed de actibus agere; nam nos non docemur per habitus per ſe infuſos, quia illi non ſunt nobis immediatè liberi, docemur autem per actus ipſos. Quòd denique in tertio dicatur nemo eſſe continens, niſi Deus dederit, probat neceſſitatem auxilij & inſpirationis diuinæ pro continentiâ, aſt habitus infuſos morales nullâ ratione.

Afferuntur etiam loca alia ſacræ Scripturæ, 10
in quibus nominantur virtutes, & Deus dicitur earum auctor. Verùm neque ea teſtimonia iuuant, quia de actibus maximè virtutum intelligi commodè poſſunt; eorum enim etiam Deus eſt auctor: ſic in peccatore ipſo Deus auctor dicitur actuum ſupernaturalium, v. g. quòd ipſe caſtus ſit, quòd humilis, etiamſi habeat aliquod aliud mortale; & tamen in omnium ſententiâ non habet ille vllum habitum ſupernaturalem virtutis moralis; ergo non cogimur vllo modo de habitibus ea intelligere.

Alia ſacra Scripturæ loca afferuntur, ſed inefficaciter.

Patrum item loca, quæ ferè eumdem ſenſum ſacræ Scripturæ tenent, eodem etiam modo debent explicari. Vrget tamen ſingulariter Pater Tannerus teſtimonium Gregorij Magni hom. 5. in Ezechielem; quod refertur Can. 11. diſt. 2. de pœnitentiâ: *In ſanctorum quippe cordibus iuxta quaſdam virtutes Spiritus ſanctus manet*; inter illas verò numerat Gregorius humilitatem, caſtitatem, & iuſtitiam, &c. quas dicit ad ſalutem neceſſarias: at ſi per virtutem ſoli actus intelligantur, & non habitus, certè non poteſt dici eos ad ſalutem eſſe neceſſarios: etenim peccator, qui ſemper malè ſe geſſit, ſi tamen in horâ mortis conuertatur, & recipiat virtutes infuſas, ſaluabitur ſine illarum actibus: ergo D. Gregorius de habitibus loquitur, nec ſolùm de actibus, vt eum explicat Vaſquez.

Nec locutiones Patrum probant dictam ſententiam.

Nihilominùs neque vrget hic locus, quia quo 11
ſenſu Chriſtus dixit, *Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata*: quæ verba non de habitibus, ſed de actibus intelligenda ſunt, licet poſſit homo, qui numquam ea ſeruauit, ſaluari, ſi horâ mortis eum pœniteat: eodẽ etiam ego explicabo Gregorium de actibus virtutum neceſſarijs ad ſalutem, nam illi actus ſunt ipſa ſeruatio mandatorum. Quòd ſi dicat Pater Tannerus, illum hominem ſaltem in horâ mortis virtualiter ſeruare mandata per illud idem propoſitum ſe emendandi, & per actum ipſum contritionis; ita ego dicam, eumdem tunc elicere actus virtutum neceſſarios, vt homo ſaluetur; elicere, inquam, virtualiter, vt de obſeruatione mandatorum dicitur.

Matth. 19.

Meliùs

Probatio efficax communis ſententia.

Meliùs ergo probatur ea communis ſententia ex Clemente Quinto in Concilio Viennenſi; vbi licet non definiatur quæſtio, defenditur tamen à Pontifice tanquam probabilior pars illa quæ dicit, in baptiſmo ſimul cum gratia infundi virtutes. Quæ definitio tam ſe extendit ad morales quàm ad Theologicas.

Reſponſio Vaſquez.

Pater Vaſquez ſuprà cap. 2. hunc locum putat non eſſe pro nobis; vt ergo ei reſpondeat, probat fusè, tam tempore Innocentij Tertij quàm longè poſt, etiam tempore Clementis Quinti, à quo ſumptum eſt hoc teſtimonium, fuiſſe opinionem multorum Scholaſticorum aſſerentium, neque etiam Theologicas vllas virtutes infundi ſimul cum gratiâ; vnde infert, Pontificem ibi non intellexiſſe niſi ſolas Theologicas. Libenter admitto Patri Vaſquez de omnibus virtutibus fuiſſe dubium illud, vtrùm ſcilicet cum gratiâ infunderentur, non tamen video quo pacto inde colligatur,

Arguitur inconſequentia Vaſquez.

12 Clementem locutum de ſolis Theologicis; imò inde contrarium ego ſic inferrem, Dubium fuit non ſolùm de Theologicis, ſed etiam de moralibus, an infunderentur; & indiſcriminatim Pontifex loquitur dicens, probabilius eſſe infundi; ergo omnes videtur incluſiſſe. Cur enim licebit Patri Vaſquez magis includere Theologicas quàm nobis omnibus morales? Confirmo iam, ſub temporibus Clementis Quinti, qui fuit aliquamdiu poſt D. Thomam, communis erat & probabilior opinio in ſcholis de virtutibus etiam moralibus infuſis; & non dubium quin eam intellexerit Pontifex ſub nomine opinionis probabilioris Scholaſticorum; ergo cùm ille indifferenter de omnibus virtutibus loquatur, neceſſum eſt, vt ibi Pontifex eam opinionem approbans de omnibus virtutibus loquatur; ergo ſaltem ex hoc capite eam ſententiam eſſe longè probabiliorem clarè perſuadetur, licet non omnino de fide ſit.

Probatur eadem ex Tridentino.

Ex Tridentino etiam ſuadetur efficaciter; nam ſeſſ. 6. cap. 7. definit, iuſtificationem eſſe renouationem interiorem per infuſionem gratiæ & donorum: licet autem nomine donorum poſſint intelligi habitus Theologici, quia tamen Concilium loquitur vniuerſaliter, & eadem ferè ſit ratio (vt dicemus paulò poſt) ad ponendas virtutes morales, quæ ad ponendas Theologicas, non debemus eam definitionem ad has ſolas coarctare.

Probatur ratione.

Ratione aliqui eam probant. Datur pœnitentia infuſa, ergo & aliæ virtutes morales. Non placuit Patri Vaſquez hæc conſequentia, quia cùm nulla detur pœnitentia naturalis acquiſita, benè infertur debere dari infuſam; id quod in alijs virtutibus non habet locum: cùm enim

13 dentur virtutes naturales, ſuperfluæ videbuntur aliæ ſupernaturales. Ego tamen non video, quid ſpeciale ſit in hoc puncto in pœnitentiâ præ alijs virtutibus; aut cur negetur dolor naturalis de peccato ob turpitudinem, quæ in illo eſt; talis autem dolor haud dubiè eſt pœnitentia, licet non ſufficiat ad iuſtificandum. Aliunde ergo reijcitur ea ratio, quia ſupponit quod deberet probare: cùm enim de pœnitentiâ infusâ ſit eadem difficultas, quæ de alijs virtutibus, nec magis ſit per ſe notum, pœnitentiam eſſe infuſam quàm alias virtutes, non video, cur liceat ſupponere id de pœnitentiâ ſine vllâ vlteriori probatione, vt deinde de ceteris id ipſum inferatur.

Ob eamdem rationem reijciendum eſt aliorum argumentum, qui ſupponunt dari virtutem Religionis infuſam; & ex eâ probant dari alias: eſt enim idem vitium in hoc argumento quod in præcedenti: & licet Religio, quia tangit aliquo modo Deum, ſit nobilior, non ideò eſt ſupernaturalis, cùm virtutes naturales Deum ſæpiſſimè tangant

Probatio Caietani.

Caietanus inde eas virtutes probat, quia neceſſariæ ſunt, vt ordinentur earum obiecta ad finem ſupernaturalem, quem reſpiciunt Theologicæ virtutes. Quam rationem Tannerus etiam defendit;

Meritò reijcitur à Vaſquez.

meritò tamen eam reijcit Vaſquez, quia nullo modo videtur neceſſaria ea directio; vel certè non oſtenditur ea neceſſitas. Addo, etiam virtutem naturalem poſſe dirigere ſua obiecta in finem virtutum Theologicarum; nam, vt quinto Tomo dicam, actus naturalis poteſt tangere obiectum ſupernaturale: debere autem eam directionem eſſe ſupernaturalem, non oſtenditur à Caietano.

Doctrina Vaſquez in communi ſententiâ.

14 Pater Vaſquez ſupponens doctrinam Ariſtotelis, quòd opus, vt ſit honeſtum, debet amare propter ſe ipſam honeſtatem virtutis, ait, Vbicumque ſunt plures honeſtates poſſe plures eſſe virtutes; quarum vna ametur ab vnâ virtute, altera ab alterâ: cùm igitur in actionibus v. g. eleëmoſynæ, iuſtitiæ, caſtitatis, &c. duæ ſint honeſtates; vna, quatenus illæ actiones ſunt conformes rationi naturali, & Reipublicæ humanæ; altera verò, quatenus illæ eædem decent hominem vt ordinatum ad finem ſupernaturalem capacem gloriæ, ciuem Sanctorum, &c. duæ debebunt eſſe virtutes; vna, quæ amet priorem honeſtatem; altera, quæ ſecundam; illam dicit eſſe acquiſitam, hanc ſecundam ſupernaturalem. Quæ ratio etiam placuit Tannero: priùs autem fuerat à Richardo tradita, à quo eam Vaſquez ſumpſit.

Vaſquez ſententia videtur probabilis, non eſt tamen ſolida.

Ego licet eam probabilem iudicem, abſolutè tamen nullo modo ſolidam cenſeo. Primò, quia cùm ſæpè alibi docuerim, maximè verò Tomo 5. diſp. 13. virtutes infuſas à naturalibus non differre penes obiectum etiam formale; quaſi obiectum virtutis naturalis debeat eſſe naturale, ſupernaturalis verò ſupernaturale; ſed differre ſolùm ſecundùm altiorem & perfectiorem modum illud idem obiectum tangendi, non poſſum in præſenti eam differentiam à Richardo datam admittere.

Rurſus Vaſquez arguitur inconſequentia.

Secundò, quia fortè minùs conſequenter videtur Pater Vaſquez in eâ ratione locutus: cùm enim cenſeat ipſe, omnia opera virtutum, etiam naturalia, ſine vllâ aliâ directione in finem ſupernaturalem, niſi quòd homo ipſe actu habeat gratiam, eſſe meritoria de condigno vitæ æternæ; videtur eo ipſo neceſſariò dicere, ea 15 opera ſine vllâ etiam conſideratione eius honeſtatis ſupernaturalis eſſe verè condigna homine quà concive Sanctorum: ergo iam per virtutes naturales poteſt eſſe homo conciuis; vt quid

Probatur ex principijs Vaſquez, naturalem ad meritum ſufficere habitum.

ergo neceſſum eſt propterea, quia conciuis ſit, infuſas alias ponere? Reſpondebitur, requiri vt ametur ea ratio honeſtatis, quæ in eis reperitur. Sed contrà, quia eſto ea non ametur, ſed altera tantùm naturalis, iam obtinetur finis ille ſuperna-

pernaturalis; ergo gratis ponitur noua virtus. Contrà Secundò, quia ſi naturalis virtus poteſt in ſe habere eam honeſtatem, ſeu condecentiam & condignitatem, quare non poterit per virtutem naturalem amari? quòd ſi ideò dicas, à gratiâ exiſtente in ſubiecto illi venire eam dignitatem, gratiam autem non poſſe amari per virtutem naturalem; dicam ego idem de infuſis; nam etiam illæ ſine gratiâ non habent condignitatem ad gloriam; illæ autem non amant propriè illam gratiam, quia non ſunt reflexæ ſupra illam: quis enim dicet, eum qui operatur ſupernaturaliter debere ſe reflectere ſupra condignitatem, quam virtutes habent ex gratiâ? ergo ob eam rationem nec ſufficient ipſæ infuſæ; vel ſi ſufficiunt, non obſtante eâ ratione ſufficient etiam naturales.

SVBSECTIO TERTIA.

Melior eius ſententiæ probatio.

Pro probatione ſententiæ ſupponitur, opera naturalia nihil mereri.

MELIVS ergo ſuaderi poteſt ea neceſſitas virtutum infuſarum, ſupponendo opera naturalia non habere ex ſe vllam condignitatem cum præmio vitæ æternæ; & licet homo ſit in gratiâ, adhuc non mereri, ne quidem de congruo, quidquam de augmento gratiæ aut vitæ æternæ per eos actus naturales; de quo
16 puncto fuſiùs Deo dante in materiâ de gratiâ; nunc tamen breuiter contra eos Catholicos, qui eas virtutes morales infuſas negant, & cum quibus agimus, ſuadetur à ſimili ex tribus alijs virtutibus, fide, ſpe & charitate. Nam ſicut non ſufficit ad ſalutem fides naturalis, quâ credatur Deo dicenti, nec ſufficit amor naturalis ipſius Dei, neque item ſpes naturalis de beatitudine acquirendâ; ſed ponuntur aliæ virtutes ſupernaturales, quæ ſint proportionatæ; ita etiam non ſufficit, ad merendum augmentum gloriæ naturalis, virtus naturalis miſericordiæ, iuſtitiæ, caſtitatis, &c. Non enim poteſt probabiliter aſſignari ratio vlla, cur hæ ſufficiant, non illæ.

Suadetur ſententia à ſimili virtutũ Theologicarum.

Fortè obijceret quis, me in hac inſtantiâ malè argumentari, dum ſuppono virtutes illas Theologicas naturales. Reſpondeo, à me alibi oſtenſum, eas eſſe poſſibiles; & in primis de fide id oſtendo, quia Deum eſſe veracem in ſuis dictis naturali lumine cognoſcitur; eo autem ipſo etiam cognoſcitur naturali lumine Deum poſſe loqui nobiſcum, alioquin malè diceret lumen naturæ, Deum in dictis ſuis neceſſariò verum dicere, ſi non iudicaret illum poſſe aliquid dicere: ergo totum hoc obiectum lumine naturæ cognoſci poteſt; præterea ipſa actualis reuelatio naturaliter etiam noſci poteſt: eſt enim vox aliqua naturalis formata in aëre, aut ſignum aliud naturale denotans Deum eſſe, qui illud profert, ſeu qui per illud loquitur; ergo
17 homo vel Angelus naturaliter poteſt attingere per aſſenſum totum obiectum formale fidei. Non dico, illam fidem futuram eſſe vllo modo ſufficientem ad ſalutem, abſit; contrarium enim vt omnino certum ſuppono; inde tamen ſic argumentor: Actu naturali improportionato ad ſalutem poteſt attingi totum obiectum formale fidei; ergo actus fidei ſupernaturalis non ideò requiritur, quòd obiectum illius non poſſit tangi niſi per actum ſupernaturalem; ſed requiritur, vt actus ille ſit proportionatus & in eodem ordine cum præmio ſupernaturali. Ne verò in ſupernaturalitatem ipſorum myſteriorum recurratur; dico, Eſto res ſupernaturalis non poſſit cognoſci ſolis viribus naturalibus, hoc eſt ſine reuelatione Dei, tamen ſemel poſitâ eâ reuelatione, ſiue illa etiam in ſe ſit ſupernaturalis, ſiue non, rectiſſimè poſſe eam attingi per actum in ſuâ ſubſtantiâ naturalem: ſic ſi ego gentili dicam de vnione Verbi, de gratiâ habituali, de augmento gloriæ, & per comparationes aliquas illi excitem harum rerum ſpecies, haud dubiè poterit actu naturali & myſteria apprehendere, & verò etiam credere, me illi non mentiri: & ſanè etiam hæretici, qui ſupernaturali fide carent, credunt ea myſteria ſupernaturalia per actum naturalem, licet in ſe ſint ſupernaturalia, vt, Deum eſſe incarnatum, & motiuum habent ſolam reuelationem Dei; eſto enim grauiſſimè errent, dum non agnoſcunt propoſitionem Eccleſiæ vniuerſalem, nihilominùs formale vtrumque motiuum, ob quod credunt ea myſteria, eſt, quia Deus verax 18
dixit, ſeu quia credunt Deum dixiſſe; quod in idem recidit: nam reuelatio ipſa Dei non mouet etiam Catholicum ad aſſenſum myſterij, niſi vt credita, id eſt, Credo myſterium eſſe, quia credo Deum illud reuelaſſe: quod etiam hæreticus credit. ſed de hoc fuſiùs vbi ſuprà.

Quod dixi de actu fidei naturali, eodem modo dico de ſpe circa beatitudinem ſeu viſionem Dei; nam ſemel in me excitatâ ſpecie viſionis Dei actu naturali, vt excitatur in hæretico & in gentili audiente alium de eâ viſione loquentem, poſſum illam optare, vt & eam optat hæreticus: idem de amore Dei, erga quem ob bonitatem etiam propriam poſſe eſſe amorem in ſubſtantiâ naturalem, non dubito: ergo omnes hi actus, quantum eſt ex parte obiecti, poſſunt eſſe naturales; ergo ſi præter illos requiruntur alij etiam circa idem obiectum ſupernaturales in ſe, ideo eſt, quia actus naturalis non eſt ad ſalutem proportionatus: atqui hæc ratio tota quanta eodem etiam modo probat de actibus aliarum virtutum moralium; ergo vniuerſaliter debemus concedere, virtutes morales etiam dari in ſubſtantiâ ſupernaturales, ob proportionem cum præmio ſupernaturali. Aduerte, me nunc ſolùm loqui de actibus; nam ex his paulò pòſt probabo habituum ſupernaturalium exiſtentiam.

Reſpondetur obiectioni.

Fortè reſpondebis, ideò requiri ſupernaturalem actum fidei & charitatis, vt per illos informentur ceteri actus in ſubſtantiâ naturales; quâ informatione datâ, non eſt cur requiratur in eis vlla alia ſupernaturalitas intrinſeca & eſſentialis: porrò in actibus fidei & charitatis requiritur intrinſeca; quia cùm ſint primi, non poſſunt per alios actus informari. Quæ ratio in virtutibus moralibus, quæ ſecundæ ſunt, omnino ceſſat. Reſponſio hæc confirmari poteſt ex ſententiâ illorum qui dicunt, nullum actum aliarum virtutum eſſe meritorium, niſi informetur actu charitatis. Sed contrà Primò, quia eſto hæc ratio locum haberet in actu charitatis, non tamen in actu fidei & ſpei; nam ſaltem illi duo non requirerentur ſupernaturales, quandoquidem etiam 19

Confirmatur reſponſio: at expugnatur.

iam

iam illi non ſunt meritorij in eâ ſententiâ, niſi informentur charitatis imperio ſeu directione, vt ea opinio docet. Contrà Secundò, quia, quòd in eâ doctrinâ ſupponitur, minùs eſt probabile; de quo alibi fuſiùs; vbi Deo dante oſtendemus, omnes actus aliarum virtutum etiam ſine actuali imperio charitatis eſſe meritorios in homine iuſto. Contrà Tertiò; quia; ſicut hi dicunt, actus naturales morales ſufficienter eleuati ad meritum condignum gloriæ per hoc quod dignificentur à charitate, ego dicam, etiam ipſum amorem naturalem Dei ſufficienter informari & eleuari per hoc quòd procedat ab homine habente gratiam ſupernaturalem, ideóque non eſſe neceſſum ponere amorem ſupernaturalem in ſubſtantiâ, & conſequenter neque habitum infuſum charitatis. Conſtet igitur, rectè à ſimili ex virtutibus Theologicis argumentum deduci ad probandam neceſſitatem actuum ſupernaturalium moralium.

Probantur habitus morales ſupernaturales infuſi.

Statutâ autem eâ neceſſitate actuum benè perſuadetur neceſſitas habituum; quia licet abſolutè loquendo poſſent tales actus fieri Deo concurrente per auxilium extrinſecum, vt in peccatore fideli ſæpè de facto contingit; ni-
20 hilominùs tamen quia connaturalius eſt, vt ad eiuſmodi actus compleatur ipſa anima per comprincipium intrinſecum permanens, ideò etiam eiuſmodi habitus admittendi ſunt: & hîc habet locum eodem modo conſequentia deducta ex virtutibus Theologicis habitualibus; nam hæ ponuntur propter actus ſuos, vt hi connaturaliùs fiant; ergo eodem modo debent poni habituales morales propter actus illis reſpondentes. Ratio à priori poteſt ea eſſe, quia gratia eſt in ordine ſupernaturali quaſi altera prima eſſentia ſeu natura; ergo neceſſum eſt, vt ab eâ promanent etiam in eo ordine potentiæ intrinſecæ, quibus anima compleatur ad actus omnes ſupernaturales; ergo debemus concedere eiuſmodi habitus infuſos per ſe à gratiâ promanantes tam Theologicos quàm morales.

Obiectio.

Obijcies, à me ſuprà obſeruatum, non eſſe idem, aliquid eſſe ſupernaturale, & eſſe per ſe infuſum: iam autem in toto hoc diſcurſu videor vtrumque confudiſſe, & ex ſupernaturalitate virtutum probaſſe, eas debere eſſe per ſe infuſas.

Reſpondetur.

Reſpondeo, Cùm habitus hi ſint per modum potentiarum ad actus ſupernaturales, non poſſe ex naturâ ſuâ à nobis produci; non quidem per actus naturales, quia hi ſunt omnino illis improportionati; non item per ſupernaturales; nam hi ſupponunt per ſe habitus ipſos: in quo differunt ab habitibus naturalibus, qui cùm non dent ſimpliciter poſſe, ſed potentia ſit
21 ſine illis omnino completa, poſſunt rectè & connaturaliter produci per actus ipſius potentiæ, & poſteà ad alios ſimiles facilitare; at ſupernaturales, cùm dent ſimpliciter poſſe, petunt ex ſe eſſe ante omnem actum, & conſequenter non poſſunt ab illis cauſſari; ideò ſuperiùs, vbi tradidi eam obſeruationem, expreſsè notaui, licet ſupernaturale & per ſe infuſum nullo modo inter ſe conuertantur, nihilominùs in habitibus pro actibus ſupernaturalibus benè quaſi mediatè inferri, *Sunt ſupernaturales, ergo & per ſe infuſi*; vt & immediatè antè deductum eſt.

SVBSECTIO QVARTA.

De numero harum virtutum infuſarum.

Suntne plures, an vna ſolùm virtus moralis infuſa. Communis ſententia ponit plures; ratio tamen quâ probat non conuincit.

Svpposita harum virtutum exiſtentiâ, reſtat vt de earum multiplicitate diſputemus; non enim hucuſque probauimus, an debeant eſſe multæ, an vna. Reſpondetur communiter, multas eſſe. Pro quâ veritate ea redditur ratio, quòd obiecta formalia honeſta, quæ per illas amantur, diuerſiſſima ſunt; diuerſa item difficultas, quæ in vno obiecto reperitur, ab eâ quæ in altero; ergo debent habere diuerſas virtutes. Verùm hæc ratio non videtur multùm vrgere; nam licet illæ honeſtates inter ſe aliquo modo differant, omnes tamen conueniunt in ratione honeſtatis vt ſic: & hanc ego dicerem eſſe obiectum formale virtutis habitualis, licet fortè actus ipſi haberent magis determinata motiua formalia; vt patet in ipsâ vo- 22
luntate naturali, quæ eſt potentia ad actus naturales: & licet vnus actus vnam honeſtatem, alius aliam reſpiciat tamquam obiectum formale, nihilominùs ipſa potentia ad omnes omnino ſe extendit. quod de facilitate dicitur minùs vrget; etenim eiuſmodi virtutes (vt ſæpè dixi) non facilitant, ſed ſunt per modum potentiæ; vnde potiùs deſumeret quis argumentum ad probandum, non debere eſſe niſi vnum habitum: ſicut enim vna naturalis potentia ſufficit ad omnes actus naturales appetitiuos; ita videtur vna ſupernaturalis potentia ſufficere ad omnes actus ſupernaturales: quia ſicut ſe habet potentia naturalis ad terminos naturales, ita ſupernaturalis ad ſupernaturales.

Nunc addo, eſto eiuſmodi habitus non ſolùm darent poſſe, ſed etiam facilitarent; quia tamen non ſunt producti per actus, ideoque neque per illos limitantur, non apparet vlla ratio, cur vnus idemque non poſſet facilitare ad diuerſos actus.

Probabile eſt ſufficere vnam virtutem moralem.

In hac difficultate diſcurro eadem conſequentiâ quâ in alijs ſimilibus; Dico qve Primò, poſſibilem eſſe diuinitus aliquem habitum ſupernaturalem infuſum, qui ſit potentia ad omnes actus ſupernaturales: nam talis virtus nec leuem includit repugnantiam, nec excedit capacitatem accidentis creati, vt inſtantiâ potentiæ naturalis paulò antè poſitâ videtur manifeſtè perſuaſum.

Nec repugnant plures.

Dico tamen Secvndò, neque è con- 23
trario repugnare alios habitus ſupernaturales magis limitatos, vnum ad actus caſtitatis v. g. alium ad actus humilitatis, &c. quia neque in hac limitatione eorum habituum vlla apparent contradictoria.

Fidem & ſpem à charitate diſtinctas eſſe, de fide eſt.

Tertiò dico; de facto fidem & ſpem eſſe diſtinctam virtutem à charitate & alijs moralibus, patet ex eo, quòd ſeparantur inuicem, vt in peccatore fideli; in quo manet fides, ſpes, non verò aliæ, vt ex Tridentino alibi oſtendetur.

An morales virtutes à charitate diſtinguantur, dubium eſt.

Dico Qvartò, vtrùm morales ſint inter ſe diſtinctæ, & à charitate, omnino eſſe incertum; nam licet ex ſacrâ Scripturâ conſtaret manifeſtè, eas virtutes infundi; de diſtinctione

tamen

tamen earum inter ſe nec ſacra Scriptura quidquam docet, nec Patres; nec ratio vlla eſt quæ poſſit afferri magis pro diſtinctione quàm pro identitate, vel è contrario.

Probabilius eſt, dari plures virtutes morales infuſas.

DICO tamen QVINTÒ: Cùm Scholaſtici omnes, quotquot moralem virtutem infuſam admittunt, dicant eas eſſe diſtinctas, mihi etiam probabilius videtur eas diſtingui: vt enim in ſimilibus quæſtionibus diſcurri, quando ſupponuntur duæ res poſſibiles inter ſe diuerſæ, & vna tantùm ex illis exiſtere, non tamen ſcitur quæ ex illis duabus; quia ratio naturalis, vel experientia nihil magis dicit de vnâ quàm de alterâ, probabiliùs diſcurritur ponendo eam, quæ ab omnibus ferè auctoribus ponitur. neque in hac quæſtione maior aut ſolidior ſpeculatio deſiderari poteſt.

24 DICO SEXTÒ & VLTIMÒ, Admiſſâ earum virtutum multiplicitate, quot determinatè ſint, an v. g. vna tantùm caſtitas, an verò vna pro caſtitate coniugali, alia pro virginitate, tertia pro caſtitate viduali aut religioſâ, & ſic in alijs materijs, planè eſt omnino dubium; & vix niſi diuinando quidquam affirmari poteſt, ideò libentiùs ab earum computatione abſtineo, quàm ſolas congruentias quærendo diſcurro: vt enim in materiâ congruentiarum ſæpè dixi, facillimum eſt pro contrarijs etiam ſententijs ſimul inuenire apparentes valdè congruentias.

SECTIO TERTIA.

Virtutum naturalium diuiſio.

VENIAMVS nunc ad naturales; in quibus faciliùs fortè certi aliquid inuenire poterimos, eò quòd magis nobis familiares, magis proportionatæ cognitioni naturali, & per actus noſtros productæ ſunt.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ diuiſiones virtutis naturalis.

Naturales virtutes aliæ ſunt Theologicæ, aliæ morales: Theologicarum obiectum eſt Deus.

QVIA nos paulò antè diximus, etiam circa obiecta ſupernaturalia poſſe eſſe naturales virtutes, ideò eas Primò diuido in Theologicas & morales. Theologica erit virtus habens Deum pro obiecto formali, vt amor naturalis Dei ob ipſius bonitatem: quæ virtus poteſt etiam locum habere, licet alioquin cum communi diceremus, actum naturalem non poſſe attingere bonitatem ſupernaturalem, ſed ſolam naturalem; etenim certum omnino eſt, in Deo eſſe bonitatem naturalem, quam naturaliter Philoſophi cognouêre, & amare haud dubiè potuêre, etiam naturaliter. Datur etiam naturalis fides & Theologica; quia, vt paulò antè oſtendi, poteſt homo naturaliter credere dictis Dei.
25 Denique datur etiam ſpes, quæ beatitudinem ſupernaturalem amare, ſperare aut optare ſaltem poteſt; hoc autem deſiderium haberet etiam obiectum formale motiuum ſpei, & quidem ſupernaturale. De his tribus nihil ampliùs occurrit dicendum; quia præcedenti ſectione, agentes de neceſſitate virtutum moralium infuſarum, diximus quidquid has tres Theologicas naturales concernit; iam ergo ad morales naturales, quæ non habent pro obiecto formali Deum, ſed creatam honeſtatem: circa quod diuiſionis membrum vt ſic propoſitum nulla eſt vlterior difficultas; ergo ad ſecundam diuiſionem, ſeu, vt magis Logicè loquamur, ad ſubdiuiſionem huius ſecundi membri, *Virtus moralis naturalis*, veniamus.

Moralium honeſtas creata.

Morales ſubdiuiduntur in virtutes in ordine ad ſe, & in ordine ad alium. Explicatur ſubdiuiſio.

Ea autem fit in virtutes in ordine ad ſe, & in virtutes ad alium. Quod non ita intelligendum, quaſi ſit aliqua virtus non perficiens moraliter proprium ſubiectum; omnes enim operantem perficiunt; ideoque in eo ſenſu omnes ſunt ad ſe; ſed quia honeſtas obiecti amari in aliquibus deſumitur in ordine ad bonum phyſicum, quod proximo adferunt, vt iuſtitia, liberalitas, miſericordia, obedientia, reuerentia, &c. Aliæ ſunt in ordine ad ſe, quia ſolùm reſpiciunt ipſum operantem, vt temperantia & fortitudo. Hanc diuiſionem D. Thomas tradidit alijs terminis, vt ſcilicet virtus alia ſit quæ reſpicit paſſiones; ſub quâ intelligitur ea, quæ eſt in ordine ad ſe; alia verò, quæ reſpicit actiones ſeu operationes externas. & hæc eſt, quam nos diximus verſari circa alterum. Verùm hi termini *actionis* & 26
paſſionis ſunt difficiles pro rei præſentis declaratione; nam etiam quæ verſantur circa alios habent paſſiones moderandas; iuſtitia enim debet moderari affectum erga diuitias, ne ideò alteri neget quod debet: quod enim videntur aliqui reſpondere, eum affectum non à iuſtitiâ, ſed à liberalitate, quæ verſatur circa paſſiones, frenandum eſſe, mihi planè improbabile videtur: cùm enim in reddendâ alteri pecuniâ debitâ nulla intercedat liberalitas, quo titulo tunc ad liberalitatem recurremus? eadem facilitate dicerem è contrario, difficultatem, quam liberalitas experitur, corrigendam à iuſtitiâ; vter potiori titulo loquetur. E contrario item virtus ad ſe reſpicit etiam actiones ſeu operationes; nam & liberalitas & magnificentia, quæ annumerantur inter virtutes ad ſe, reſpiciunt actiones, nempe dationem pecuniæ ad magnos ſumptus, &c. idem dico de amicitiâ, quæ verſatur circa actiones in gratiam amici: & de temperantiâ ferè idem dici poſſet; nam & comedere actio eſt. relictis ergo illis terminis, meliùs per alteros, *in ordine ad ſe, & in ordine ad alios* declaratur ea diuiſio.

Difficilior eſt diuiſio D. Thomæ.

Superiùs poſita ſubdiuiſio ſuâ habet difficultatem.

Eſt autem rurſus in eâ etiam ſub illis terminis ad ſe & ad alterum magna difficultas, prout communiter traditur: eædem enim virtutes ponuntur ſub vtroque diuiſionis membro; nam & liberalitas & magnificentia & amicitia dicuntur virtutes in ordine ad ſe, & in ordine ad alium. 27
Reſpondet Pater Tannerus ex Conrado, Medinâ, Valentiâ & alijs, liberalitatem & magnificentiam duplicem eſſe: vnam, quæ moderatur immediatè paſſiones; alteram, quæ verſatur circa actiones externas: nam etiam hæc ipſa materia virtutum ſuam habet difficultatem abſtrahendo à paſſionibus, & aliunde eſt magni momenti in Republicâ humanâ; ergo requirit diuerſam virtutem ab eâ quæ moderatur paſſiones.

Exponit eam Pater Tannerus.

Expoſitio non placet ob rationes ſequentes. Primo.

Ego hanc ſolutionem iudico ferè improbabilem. Primò, quia eodem modo in iuſtitiâ deberent duæ poni virtutes: vna ad frenandas paſſiones; altera ad materiam externam: neque recurri

Google

curri poteſt ad liberalitatem, quæ eas paſſiones frenet; iam enim dixi paulò antè, liberalitatem non requiri vllo modo ad iuſtitiam. *Secunda.* Secundò, liberalitas non aliter frenat paſſiones ſeu affectum pecuniæ, quàm eo animo vt eam det alteri gratis, ſeu vt illam à ſe abdicet gratis; at hoc ſuppoſito, non eſt iam vlla difficultas noua ſuperanda; vt quid ergo duę liberalitates aſſignabuntur? vna, vt frenetur paſſio; altera, vt detur pecunia; cùm totum hoc fiat ab eâ liberalitate, quæ dum frenat affectum paſſionis, reſpicit honeſtatem, quæ in dandâ gratis eâ re aut pecuniâ reperitur. E contrario verò eadem ratione, in temperantiâ v. g. circa cibum, & in omnibus alijs virtutibus tam ad ſe quàm ad proximum, ponerem ego duplicem virtutem; vnam pro frenando affectu interiori, alteram pro exteriori comeſtione, ſeu pro quacumque actione externâ, quæ ſit materia eius virtutis; ſicut in liberalitate ponitur vna virtus pro frenando
28 affectu retentiuo pecuniæ, altera pro exteriùs donandâ eâ pecuniâ; hoc autem eſſet inutiliter multiplicare virtutes. *Tertia.* Tertiò, non oſtendit ea ſolutio, quomodo in veritate & amicitiâ, quæ etiam vtrobique numeratur, debeat eſſe duplex illa virtus in appetitu & in voluntate.

Reſpondetur difficultati. Aliter ergo reſpondendum huic difficultati. Dico igitur, liberalitatem, veracitatem, magnificentiam ideò pertinere tum ad virtutes, quæ ſunt ad alterum, tum ad eas, quæ ſunt ad ſe, quia reuerà de vtriſque multùm participant, nam in primis bene faciunt alijs; quo ſenſu ſunt ad alios, ita tamen vt motiuum non ſit bonum ſolum quod relucet in alienâ vtilitate, ſed quædam quaſi gloria, quæ ex liberalitate in homine conſequitur; liberalem enim eſſe maximè decet homines; idem enim eſt in magnificentiâ; facere enim in occaſionibus ſumptus magnos pertinet ad dignitatem ipſius perſonæ: quia ergo hæ virtutes non reſpiciunt, ſicut iuſtitia, quantum alteri debeatur, aut quantum alter promereatur, ſed quid deceat ipſum donatorem, iuxta qualitatem perſonæ, diuitiarum, ſtatus, &c. meritò poſſunt annumerari inter virtutes quæ ad ſe ſunt; iuſtitia verò non pertinet ad virtutes ad ſe, eò quòd in reddendo debito non conſiderat per ſe neque ſtatus neque ceteras conditiones ſoluentis, niſi quando non habet ſatis, vt adæquatè ſoluat; quod eſt per accidens; ſolam ergo attendit quantitatem debiti, ſeu quid alius exigat. Et ſanè non poteſt alia commodior ratio reducendi eas virtutes ad vtrumque genus ad ſe & ad alios quàm prædicta aſſignari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Declarantur in particulari eæ ſpecies diuidentes.

29 *Virtutes ad ſe numerantur decem.* OPORTET iam diſtinctiùs numerum earum ſpecierum tradere & explicare; ergo ſub quolibet ex eis generibus decem numerantur, ad ſe, temperantia, manſuetudo, magnanimitas, fortitudo, liberalitas, veritas, magnificentia, amicitia, amor moderatus honoris, qui philotimia dicitur & eutrapelia, quæ nominatur decens iucunditas. *Sed ſtatutus numerus non eſt vndequaque perfectus, vt declarat diſcurſus ſequens.* Hæc tamen diuiſio nullo modo eſt exacta: etenim in primis temperantia eſt generica virtus; continet enim ſub ſe tam caſtitatem quàm temperantiam in hauſtu & cibo. Quòd ſi ob hanc rationem dicamus eam diuiſionem tantùm eſſe in ſpecies ſubalternas; contrà obijcietur difficulter, quia manſuetudo videtur etiam ſub temperantiâ includi; ergo vel non debebat addi in eâ diuiſione vt condiſtincta ſimul cum temperantiâ; vel etiam debebat poni caſtitas; idem eſt de duabus vel tribus alijs ex his ſpeciebus; potuiſſent enim ſub vnâ ſpecie contineri, v. g. magnanimitas & magnificentia, liberalitas & magnificentia, fortitudo & magnanimitas, amicitia & veritas: inter hæc enim paria virtutum datur ſpecialis vna conuenientia infra rationem genericam virtutis ad ſe, vt facilè quiſque notare poteſt. Denique in eâ 30
diuiſione nihil de humilitate & patientiâ, de continentiâ & perſeuerantiâ; quæ tamen haud dubiè ſunt virtutes, & ex primarijs. Reſpondent aliqui, ideò continentiam & perſeuerantiam non eſſe virtutes, quia adhuc videntur ſupponere paſſiones, quas reprimunt. ita Diuus Thomas q. 58. art. 3. in corp. vbi hæc habet, *Continentia & perſeuerantia non ſunt virtutes appetitiuæ potentiæ, quòd in continente & perſeuerante ſuperabundant paſſiones*; additque eſſe virtutes intellectualis partis frenantis eas paſſiones: hæc tamen explicatio non videtur ſufficiens; nam ex eâ repugnantiâ paſſionum tantum abeſt continentia ab excluſione è numero virtutum, vt potiùs inde videatur creſcere perfectio illius: quò enim pluribus hoſtibus generoſiùs reſiſtit quis, eò glorioſior eſt. Secundò, non video, quomodo continentia eas paſſiones ſupponat: numquid non perfectiſſimè continens fuit beatiſſima Virgo ſine eis paſſionibus? & idem in perſeuerantiâ patet. Verùm hanc ideò alij dicunt non poni tamquam diſtinctam, quia reducitur ad fortitudinem, continentiam verò, quia ad temperantiam. Sed contrà, quia ſaltem humilitas & patientia non reducuntur ab his ad alias virtutes. Secundò, quia ſi continentia non enumeratur vt diſtincta, quia reducitur ad temperantiam, etiam manſuetudo deberet non enumerari; quia ea maximè reducitur ad eamdem temperantiam.

Quoad perſeuerantiam faciliùs ego fortè 31
reſponderem, ſi dicerem, eam non eſſe diſtinctam virtutem, ſed quid generale & tranſſcendens omnes virtutes, ſolumque ſupra illas addere durationem maiorem vſque ad finem vitæ; id quod non facit nouam virtutem, ſed continuationem maiorem eiuſdem: quidquid vero de rigore eius diuiſionis ſit, ſufficiat eas ſpecies tetigiſſe; nam in particulari omnes eas declarare pertinet ad ſecundam ſecundæ. de illis agam quinto Tomo diſp. 44.

Virtutes ad alterum etiam numerantur, vt *Virtutes ad alterum ſunt etiam decem.* dixi, decem, iuſtitia, religio, pietas, obſeruantia, veritas, gratitudo, vindicatio, liberalitas, magnificentia, amicitia ſeu affabilitas. In hac etiam *Sed nec hic numerus complectitur omnes.* diuiſione tot poſſunt eſſe difficultates, quot in præcedente; quia pietas & obſeruantia poſſunt ſub vnâ includi. Amicitia autem malè confunditur cum affabilitate, quia poſſunt duæ illæ inuicem ſeparari; non enim erga quos quis eſt affabilis, eſt etiam eo ipſo amicus. Iuſtitia eſt, quæ ſuum ius cuique tribuit. Religio, quæ circa

Digitized by Google

circa cultum Dei verſatur. Verùm hinc appaſet deeſſe in eâ diuiſione vnam aliam virtutem, quæ cultum Regibus & perſonis magnis tribuit. Pietas exhibet officia debita patriæ & parentibus. Hinc infero, etiam deeſſe eam, quæ è contrario erga filios & fratres verſatur. Obſeruantia eſt, quæ viris virtute præſtantibus & maioribus cedit, eoſque reueretur. Veritas, quæ & dictis factiſque aſſerit rem prout eſt in ſe, & ſimul ſtat promiſſis. Vindicatio, per quam Superiores culpam puniunt conuenienter. Verùm hîc è contrario debuiſſet poni alia virtus, per quam remunerarent conuenienter benè merentes.
32 Magnificentia, quæ verſatur in magnis ſumptibus ratione aliorum factis. Liberalitas, quæ in aliorum vtilitatem dona confert. Amicitia, quæ debitis officijs amicum colit.

Diuiduntur tandem in cardinales & in non cardinales. Cardinales ſunt quatuor.

Vltima diuiſio virtutum eſſe poteſt in virtutes cardinales ſeu magis principales, & in non cardinales: illæ annumerantur quatuor, prudentia, iuſtitia, temperantia & fortitudo; reliquæ ſub altero membro comprehenduntur: habere autem hanc diuiſionem fundamentum in ſacrâ Scripturâ probant nonnulli; eò quòd Sapientiæ 8. de ipsâ ſapientiâ dicitur, quòd *ſobrietatem & prudentiam docet, & iuſtitiam & virtutem*, hoc eſt fortitudinem: citant etiam Ambroſium ad illud Lucæ 6. *Beati pauperes*. Verùm ibi licet ſanctus Doctor vtatur nomine virtutis cardinalis, non tamen enumerat has, quas Scholaſtici ponunt, ſed paupertatem ſpiritus, ieiunium, compunctionem & tolerantiam perſecutionum, quas Euangeliſta ipſe Lucas enumerauit; quæ procul dubio aliæ ſunt à prudentiâ, iuſtitiâ, &c. multò minùs huic diſtinctioni fauet locus ille Scripturæ; nam in eo ſolùm enumerantur virtutes, quæ in ſapientibus reperiuntur; vtrùm autem aliquæ ſint principales ſeu cardinales, & quæ illæ, nullatenus inſinuat ibi Scriptura.

Ideò ego hanc diuiſionem non iudico eſſe ſecundùm regulas ſcholaſticas. Primò, quia 33
Vltima virtutum diuiſio non eſt ſecundùm regulas ſcholaſticas.
prudentia non ad voluntatem, ſed ad intellectum pertinet, quatenus rectè iudicat, quid ſit hîc & nunc faciendum; quatenus verò includit bonum affectum erga rem iudicatam, pertinet quidem ad voluntatem, non tamen vt ſic eſt virtus particularis, ſed generalis ex omnibus coaleſcens, vt & ſuprà dixi. Secundò, Religio eſt longè nobilior quàm fortitudo & temperantia, &c. ergo debebat inter cardinales poni. Alij etiam defectus poſſunt ibi inueniri; ſed res eſt non magni momenti. Fortè dicuntur cardinales, quia ſunt maximè vtiles; & quodammodò ceteræ omnes poſſunt ad eas reduci; nam ſub iuſtitiâ videtur etiam includi Religio, multæque ex ijs quæ ſunt ad alium: ſub temperantiâ comprehenduntur omnes quæ ad concupiſcibilem; ſub fortitudine quæ ad iraſcibilem ſpectant. Verùm rem intellige; quo autem modo ſint vocandæ, ex communi acceptione iam eſt declaratum.

Ratio cur ſuperius nominatæ quatuor virtutes dicantur cardinales.

DISPVTATIO TRIGESIMASEXTA.

De medio ſeu mediocritate virtutum, & de connexione earum inter ſe.

SECTIO PRIMA.

De medio virtutum.

SVBSECTIO PRIMA.

Communis ſententia proponitur; & examinatur grauis contra illam obiectio.

1
In quo conſiſtat virtutis medium exponit Tannerus.

VIRTVTEM conſiſtere in medio dupliciter, inquit Pater Tannerus q. 5. diſp 3. dub 1. poteſt intelligi; vel quia ipſe habitus virtutis conſiſtit inter duos vitioſos habitus extremos; vel quia ex parte effectus ſeu obiecti determinat ſibi medium: pro quâ duplici mediocritate citat ibi D. Thomam q.64 art. 1. ego tamen in D. Thomâ nihil penitus inuenio de eâ diſtinctione; & meritò ſanctus Doctor nullam de illâ mentionem fecit; re enim verâ nulla eſt, quia virtutis habitus non aliâ ratione poteſt concipi medius eſſe inter duos habitus vitioſos, quàm dum ex parte obiecti ſeu ratione effectus conſiſtit in medio: nam ſi in obiecto ſeu effectu virtutis non eſt medium inter duo extrema, eo ipſo non erunt duo habitus mali & extremi circa illam materiam, & conſequenter non poterit vllus alius habitus virtutis habere medium in ſe; ergo virtus, quæ non habet medium in effectu ſeu in obiecto, non habet etiam medium inter duos habitus vitioſos extremos.

Rationem ſui effectus virtus dicitur conſiſtere in medio.

Diceret fortè quis pro eâ duplici mediocritate, Habitus orationis conſiſtit in medio, inter habitum ſcilicet nimium orandi, etiam cum detrimento ſanitatis & aliorum negotiorum vrgentium, & inter habitum penitus nihil orandi; & tamen ea mediocritas non eſt ex parte obiecti: nam obiectum orationis, ſcilicet res quæ petitur, aut de quâ quis meditatur, bona eſt; ergo habitus ille non accipit mediocritatem ex obiecto, ergo aliunde; ergo dantur duo diuerſa capita vnde oriatur ea mediocritas. Reſpondeo, me non dixiſſe, mediocritatem ſolùm deſumi ex obiecto remoto, ſed ex materiâ ſeu obiecto; in eo autem caſu materia ſunt ipſi actus orationis, ad quos habitus facilitat; & qui ſoli fiunt a
ab eo habitu: nam res per orationem petita neque fit per illum habitum, neque ad illam habitus orationis facilitat: in eis autem actibus, ſeu in eâ materiâ ſine dubio ſunt ea duo extrema vitioſa, quia mala eſt ipſa nimia oratio in eis caſibus; ergo ſemper mediocritas deſumitur ex materiâ ſeu effectu habitus.

Quo poſito, ſi de medio circa materiam loquamur, facilè in multis virtutibus oſtendi poteſt,

Digitized by Google

teſt, in quo illud conſiſtat, ſcilicet in quantitate certâ aut qualitate materiæ, v. g. temperantiâ, ne nimis parum cibi ſumatur, ita vt non ſufficiat naturæ ſuſtentationi; ne etiam nimis multùm, ne eidem ſanitati noceat: ſic iuſtitia inclinat ad hoc, ne minùs detur quàm debeatur; in hac tamen virtute per exceſſum non videtur peccari contra iuſtitiam; nam ſi plus ſoluam quàm debeo, non ero propterea iniuſtus: quidquid ſit de hoc, ſaltem ea virtus habet certam quamdam quantitatem, quam præſcribit. In alijs virtutibus difficulter valdè aſſignatur medium quoad exceſſum v. g. in patientiâ: vnde enim determinari poterit, quis ſit terminus, vltra quem patientia dictat, non ampliùs tolerandum. idem de humilitate. Poteſt tamen tunc dici exceſſus in tolerando, quando inde fit contra reuerentiam debitam dignitati perſonæ: ſi
3 v. g. Epiſcopus vel Papa permittant ſe ita humiliari, vt contemnantur & vilipendantur à Sacerdotibus, &c. tunc enim in magnum tantæ dignitatis detrimentum ea tolerantia declinaret, ideoque nimia eſſet humilitas: item ſi ijdem tolerarent grauiſſimas iniurias in eorum dignitates à ſubditis commiſſas, nollentque eas punire, neque ità ſanctâ in reos inſurgerent; (quod eodem modo de ſæcularibus Principibus dicendum eſt:) in priuatis etiam perſonis locum habet is exceſſus; nam in multis occaſionibus oportet etiam habere curam de bono nomine, de vitâ, &c. tunc enim non eſſet bona humilitas, & bona patientia, permittere ſe vel iniuſtè diffamari, vel ſine vllâ omnino cauſsâ ab alio mactari, grauiter lædi, &c. & hoc modo inueniri medium in alijs etiam virtutibus poterit, in caſtitate, fortitudine, &c.

An vtrumque extremum prohibeat virtus.

Oritur autem hinc duplex difficultas, quam pauci accuratè diſcutiunt. Prima, quomodo intelligendum ſit medium hoc à virtutibus præſcribi; an ſcilicet ſicut temperantia prohibet, ne quis nimis multùm comedat, ideoque verè eſt intemperans qui excedit; ita è contrario eademmet virtus prohibeat ne nimis parum comedatur, vt qui parum vel nihil comedit ſit intemperans: ſimiliter in materiâ caſtitatis, vtrùm ille dicendus ſit incaſtus, qui nimis, etiam cum vitæ periculo, licitum alioquin ſibi matrimonium eiuſque vſum fugeret. Ratio dubitandi ea eſt, quia ſi hæ virtutes extrema prohibent, ergo per quodlibet extremum contra illas peccatur; quòd verò vtrumque extremum prohi-
4 beant, poteſt inde ſuaderi, quia nulla eſt ratio, cur exceſſus ſit contra illam virtutem, defectus autem non; ex aliâ verò parte quis dicet incaſtum, impudicum illum eſſe, qui mortuus eſt, eò quòd cohibuerit omnes motus carnis, & noluerit vxorem accipere, eſto in eo caſu contra alias virtutes peccauerit? quis item impatientem dicet eum, qui nimis multùm tolerat? aut indeuotum, qui nimis diu orat cum dolore etiam capitis? Quòd ſi propterea dicas tunc temporis peccari non quidem contra caſtitatem aut orationem, ſed tamen contra amorem proprium, qui prohibet omnia quæ nocent grauiter ſanitati. Contrà, quia tunc habebit vim ratio paulò antè facta, cur ſcilicet, ſicut caſtitas prohibet vnum extremum, non etiam prohibebit & alterum, quandoquidem conſiſtit in medio ea virtus?

Hanc difficultatem tetigi ſuprà diſput. 15. ſect. 6. agens, vtrùm qui ex affectu ad orationem negligit infirmum, peccet etiam contra orationem, an ſolùm contra amorem proximi; reſpondique, hoc vltimum eſſe omnino certum, quidquid nonnulli recentiores contrarium doceant. Nunc explicandum eſt argumentum, ſeu potiùs interrogatio facta, cur ſcilicet virtus prohibeat vnum extremum, & non alterum, de quâ re vix aut ne vix vllus agit.

Clarè reſoluitur quæſtio, vnum ſolum extremum à virtute prohiberi.

Dico igitur, obiecta aliqua ſenſibilia, delectabilia vel alio modo commoda, v. g. ea quæ ad cibum pertinent, item quæ ad hauſtum, quæ ad res venereas, quæ ad vindictam, ad vanam gloriam, &c. hæc, inquam, & ſimilia nimiùm naturâ ſuâ hominem trahere ad ſe, ita vt non obſtante inhoneſtate & malitiâ morali, quæ in talibus obiectis reperitur, facillimè inducant homines in amorem ſui: ad frenandam ergo nimiam hanc vim attrahendi dantur virtutes, caſtitas v. g. parcitas in cibo & potu, patientia, humilitas, & ſimiles. Hinc reſpondeo, eiuſmodi virtutes non ordinari, neque vllo modo ex ſe tendere, vt homo eliciat poſitiuum affectum erga illa eadem obiecta delectabilia in vllâ materiâ, ſed eſſe virtutes quaſi negatiuas, quæ dicunt, *Non facias plus quàm quatuor v. g. ſiue autem quatuor ſiue minùs, ego non curo*: ſicut præceptum ieiunandi non me obligat ad comedendum ſemel de die, vt malè nonnulli recentiores tradidêre; ſed præciſè dicit, *Non comedas bis; ſi autem ſemel volueris, non curo; ſi nec ſemel, etiam non curo: hoc vltimum mihi fortè erit gratius, quia magis per hoc remotus es à dupl ci comeſtione*: ſimiliter caſtitas dicit, *Non accedas ad non tuam; quòd autem ad tuam debeas accedere ego non impero, nec prohibeo; ideò ſi acceſſeris, nihil facies contra me; ſi non acceſſeris, & nec vxorem habere volueris, ſed virginitatem ſeruare, licet ego id non præcipiam, erit tamen mihi gratius, quia eò magis remotus eris ab exceſſu in luxuriæ materiâ.* Idem ſuâ pro- 6
portione dico de patientiâ, de humilitate, &c. Hinc conſtat manifeſtè, cur eiuſmodi virtutes non prohibeant vtrumque extremum, ſed tantùm vnum; quia ſolùm in vno reperitur turpitudo ſeu malitia moralis, quam illæ auerſantur. & per hoc ſatisfit interrogationi ſuprà poſitæ, cur ſcilicet non vtrumque prohibeatur.

Confirmatur ſimili.

Alterum extremum, ſi malum eſt, alteri alicui virtuti opponitur.

Quia verò aliquando, minùs tamen frequenter, etiam in altero extremo inuenitur aliunde aliqua malitia, diuerſa tamen, ſunt etiam aliæ virtutes, quæ illam deteſtantur. Declaro rem manifeſtè: Turpitudo & inhoneſtas, quæ in ebrietate apparet, non apparet in eo qui nihil bibendo permittit ſe mori; ergo virtus, quæ deteſtatur illam fœditatem ebrietatis, non continuò curat, an ſiti moriatur homo, nec ne; permittere tamen ſe mori ſiti, eſt contra amorem proprium: homo enim non eſt dominus ſuæ vitæ; & tenetur illam licito modo ſeruare: hæc autem malitia, quæ in cauſſandâ ſibi morte per ſitim reperitur, longe eſt alia ab eâ, quæ in ebrietate; ergo debet eſſe alia virtus eam malitiam prohibens: eodem modo præceptum audiendi Sacrum v. g. die Dominico mandat mibi Sacrum, niſi ſim legitimè occupatus; vnde ſi ſiue

ſine eâ legitimâ occupatione illud ego omitto, facio contra tale præceptum: at hoc præceptum non prohibet mihi auditionem, quando ſum occupatus, ſed dicit, *Quid autem facias, ſi ſis legitime occupatus, non curo; ſi tamen etiam tunc volueris audire, potiùs mihi id gratum quàm ingratum erit, quia magis accedit ad id quod ego impero, nempe auditionem:* hinc fit, vt audire
7 Sacrum, relictis alijs occupationibus magis vrgentibus, non ſit vllo modo contra præceptum audiendi Sacrum, ſed contra illas virtutes, quæ eas occupationes imperant; ſi v. g. infirmo nocetur, erit tunc contra charitatem proximi; ſi tunc periclitarer in eodem templo de caſtitate, eſſet contra caſtitatem; & ſic de alijs materijs. Et ſanè in hac doctrinâ ſic explicatâ non video quæ poſſit eſſe difficultas; & crediderim eſſe vnicam & clariſſimam explicationem medij virtutum.

Quomodo virtus conſiſtit in medio, ſi alterum extremum non prohibet.

Verùm hinc inſurgit ſecunda difficultas, Si virtus non prohibet niſi vnum extremum, ergo non poteſt dici, quòd illa conſiſtat in medio; vnde fiet, vt nulla planè virtus in medio conſiſtat, ſed, vt ſic dicam, incipiat à medio; quia, iuxta paulò antè dicta, cùm primùm cibus v. g. eſt vltra debitum, incipit prohiberi à temperantiâ: at illa virtus non requirit, vt comedatur id quod eſt neceſſarium; nam etiam eſt contenta, ſi homo nihil comedat; ergo illa non hæret, ſeu non conſiſtit in medio.

Reſponſio.

Reſpondeo ex dictis, ideò virtutes conſiſtere in medio, non quia quælibet prohibeat vtrumque extremum, ſed quia quælibet prohibet id quod communiter & per ſe ſolet eſſe occaſio peccati in eâ materiâ; iam enim dixi, illud alterum extremum per ſe non eſſe periculoſum, quia natura per ſe ab illo abhorret: natura enim inclinat ad non omittendam omnino comeſtionem, ſeu inclinat ad comedendum; quia tamen per ſe nimiùm in id inclinat natura, virtus dicit, ne nimiùm comedatur; & eo ipſo conſtituitur medium virtutis:
8 quia verò licet per accidens & minùs ordinariè, contingit tamen aliquando, vt alterum etiam extremum ſit difficile, & non vitetur à naturâ, tunc datur ea alia virtus, quæ illud fugiat; quæ, vt ſuprà diximus, maiori ex parte ſolet eſſe amor ſui.

Quomodo virtus in medio conſiſtat plenè definitur.

Concludo igitur, ideò virtutem dici in medio conſiſtere, quia ſiue vna ſola ſiue duæ ſimul ea extrema prohibeant, nulla habet denominationem virtutis, niſi quando homo non deflectit in vllum extremum. Et circa hanc difficultatem nihil aliud occurrit dicendum.

Medium virtutis ad ſe prudentis viri iudicio pro diuerſis occaſionibus determinandum eſt.

Circa determinationem verò medij, in quo virtus conſiſtit, aduertendum, illud in virtutibus, quæ ſunt ad ſe, non poſſe aliquid omnino certum & fixum eſſe non ſolùm pro omnibus perſonis, ſed nec pro eadem in diuerſis occaſionibus: etenim id quod eſſet in cibo vitioſus exceſſus pro puero octo annorum, poteſt eſſe pro alio iuſta materia; & pro tertio longè fortiori erit nimis parum; & idem eſt pro vnâ perſonâ in diuerſis temporibus; in vno enim pluribus indiget quàm in alio; & ſic in oratione & alijs virtutibus debent circumſtantiæ ponderari: ſæpiſſimè enim actio, quæ ex ſe eſſet mala, redditur tamen ex circumſtantijs concurrentibus bona, & magni meriti: debent autem hæc omnia prudentis viri iudicio in caſibus particularibus decidi; nam dare regulam generalem ad omnia in omnibus materijs dignoſcenda impoſſibile eſt, quia de indiuiduis caſibus diuerſis non datur ſcientia. quid autem de alijs, quæ ſunt ad tertiam perſonam, conſtabit ex dicendis ſubſectione ſequenti.

SVBSECTIO SECVNDA.

An omnes virtutes in medio conſiſtant.

Virtutes Theologicæ non conſiſtunt in medio, ſic tamen morales, ſecundùm aliquos.

Vaſquez & Tannerus & Theologicis tribuunt medium.

HÆC eſt præſentis materiæ præcipua difficultas: in quâ aliqui affirmant, Theologicas non conſiſtere in medio, ſecùs morales. Patres verò Vaſquez & Tannerus, ille diſput. 86. c. 8. hic verò ſuprà n. 2. ex D. Thomâ q. 64. abſolutè docent, omnes tam Theologicas quàm morales conſiſtere in medio; licet eam concluſionem poſteà quodammodò limitet Tannerus. 9

Sentiunt de iuſtitiâ Caietanus & Vaſquez cõtrarium.

In ſpeciali autem de iuſtitiâ docet Vaſquez cum Caietano eam non eſſe propriè inter duo extrema vitioſa; nam licet dare minùs quàm quis debeat ſit extremum vitioſum; at dare plus non eſt vitium, ſed poteſt eſſe liberalitas; ergo non conſiſtit propriè in medio.

Quod Caietanus de iuſtitiâ, idem dicit auctor de caſtitate & alijs aliquibus.

Ego in hac materiâ DICO PRIMÒ: Non ſolùm iuſtitia, ſed aliquæ aliæ virtutes non habent duo extrema vitioſa eo ſenſu quo loquuntur Vaſquez & Caietanus: nam in primis caſtitas, prout eſt diſtincta à virginitate, non habet duo extrema vitioſa: etenim caſtitas in eo ſenſu ſolùm prohibet copulas illicitas; at vitare etiam licitas, & cum vxore ex eius voluntate virginitatem ſeruare, vt Pulcheria cum Marciano, & cum Henrico S. Cunegundis, & ſanctus Alexius, &c. non eſt quid vitioſum, ſed ſanctum & laudabile: ergo extremum illud non eſt vitioſum.

Obiectio.

Dices: Fortè caſtitas habet aliunde extremum vitioſum; ſi ſcilicet vxore inuitâ negetur copula licita.

Soluitur argumentum.

Sed contrà, quia in primis ea materia non habet locum in omnibus niſi in coniugatis. Secundò, in coniugatis, quando iam ſibi promiſerunt, quòd non obligetur vnus alteri reſpondere, habet locum caſtitas; & tunc non habet vitioſum illud extremum. 10

Retorquetur.

Vltimò, & efficaciùs; nam in eo ſenſu etiam in virtute iuſtitiæ, inueniam duo extrema vitioſa; ſcilicet ſi ita ſoluit plus quàm debeat creditori, vt per hoc noceat familiæ, aut ſibi; quia detrahit ſibi ſuiſque de ſuſtentatione ſibi neceſſariâ.

Confirmatur ſententia.

In alijs virtutibus, v. g. temperantiâ in cibo & potu, idem probo, ſupponendo, non eſſe eamdem virtutem temperantiæ in materiâ ciborum cum mortificatione in cibis; licitum enim cuilibet eſt comedere vi virtutis temperantiæ, quamdiu comeſtio non tranſit ad rationem peccati, nec quidem venialis; interim tamen etiamſi multò minùs comedat, & ſe mortificet, nullo modo facit contra eam temperantiam, ſed potiùs actum virtutis excellentiorem. Idem proportione de oratione; poteſt enim quis plus temporis ex ſpeciali affectu in orationem impendere, quàm cogatur à virtute orationis; non tamen in eâ longiori oratione facit contra virtutem orationis. Ratio à priori eſt, quia virtus, quæ eſt neceſſaria ad cauendum peccatum, non petit idem medium cum eâ quæ eſt ex ſupererogatione; ergo hæc, quæ ſe habet

reſpectu illius vt quoddam extremum, non eſt vitioſa; ergo illa prior non includitur inter duo vitia; ergo non ſolì iuſtitiæ, vt dicebat Caietanus, ſed alijs etiam idem conuenit.

Obiectio.

Dices Primò: Si quis ita ſe mortificet, vt noceat ſanitati, iam deflectit in extremum vitio-
11 ſum; ergo mortificatio eſt inter duo vitia. *Retorquetur.* Reſpondeo, vt & paulò antè dixi, etiam eodem modo, ſi quis præter ſummam debitam donet creditori tam multum, vt familiæ noceat, illum peccaturum; ſicut peccat, qui nimiùm ſe mortificando ſibi nocet; ergo eo ſenſu non minùs iuſtitia quàm oratio habet extremum vitioſum; ergo eſt eadem vtrobique ratio.

Obiectio altera.

Dices fortè Secundò: Abſtinentia à cibis alioqui licitis non eſt noua virtus à primâ; ſimiliter virginitas, quam poſuimus ſuprà vt quoddam extremum reſpectu caſtitatis obligatoriæ, non videtur eſſe diſtincta virtus à caſtitate, ſed eadem magis extenſa; ergo hæ duæ virtutes propriè loquendo non habent extra ſe aliud extremum honeſtum; illud enim non eſt extremum, ſed pars eius virtutis; at liberalitas eſt diſtincta omnino virtus à iuſtitiâ. *Reſpondetur.* Sed contrà, quia vt huic obiectioni occurrerem, dixi paulò antè, virginitatem eſſe diſtinctam virtutem à caſtitate; ſiue vtraque vocetur eodem nomine, ſiue non; vnde fit vt caſtus caſtiſſimus dicatur, qui non eſt virgo: ſimiliter ea abſtinentia, quæ omnem comeſtionem tam venialiter quàm mortaliter malam prohibet, diſtincta virtus eſt ab alterâ, quæ mortificatio ſolet dici; & ſanè valdè inter ſe ſeparabiles ſunt; ergo loquendo de eâ caſtitate, vt condiſtinctâ à virginitate, ſeu vt ſimpliciter ſub obligatione, meritò dicimus, virginitatem eſſe vnum extremum ex vnâ parte, quatenus plus abſtinet virgo quàm teneatur abſolutè: ſicut datio vltra debitum eſt extremum
12 vnum iuſtitiæ, licet in ſe bona ſit ea datio; quod autem in vno caſu ambæ virtutes habeant vnum idemque nomen, ſi tamen re ipsâ duæ ſunt ſeparabiles inter ſe (vt reuerà ſunt) in alio verò caſu duo nomina, per accidens eſt ad punctum præſens: prætetquam quòd caſtitas & virginitas ſunt etiam duo nomina. Et de hac concluſione ſatis.

Medium iuſtitiæ eſt indiuiſibile, non item virtutum reliquarū, ſiue ad ſe, ſiue ad alium.

Secunda conclusio: Iuſtitia vt talis ita habet medium, vt illud indiuiſibile ſit, & ex ſe certum; eſt autem dare totum id quod debetur alteri. in quo puncto non eſt vlla difficultas. Ceteræ verò virtutes non habent medium certum ex parte obiecti; ſed debent etiam conſiderari variæ circumſtantiæ perſonæ, temporis, &c. vt probatum eſt ſubſectione primâ in fine de virtutibus ad ſe; quod eodem modo dicendum de virtutibus ad alium, exceptâ iuſtitiâ, ob rationem datam.

Virtutes aliquot, ſi attendatur obiectum, carent extremo per exceſſum. Talis virtus eſt charitas.

Tertia conclusio: Si attendamus obiectum ipſum, non omnes virtutes habent medium, ſed multæ ſunt in quibus non poteſt per exceſſum ex parte obiecti peccari: talis eſt charitas; nam Deus, qui eſt illius obiectum, quid indiuiſibile eſt & ſummè bonum; neque poteſt ex parte obiecti plus amari, quàm debeat multò minùs aliquid Dei apprehendi, quod ex additione reddat malum illud obiectum: imò neque ex parte modi per ſe loquendo ea virtus medium habet; nam quantumuis intenſè Deus ametur, ſemper eſt maiori & maiori amore dignus: *Quantum potes, tantum aude; quia maior omni amore*, &c. In hoc puncto conueniunt omnes: & ratio facta clarè id perſuadet. Eadem 13
Talis fides.
doctrina habet locum in fide, ſi motiuum illius formale conſideremus; hæc enim eſt tam veracitas ipſa diuina, quæ indiuiſibilis eſt, & in quâ nihil ex abundantiâ poteſt reperiri quod vitioſum ſit, quàm reuelatio exiſtens; quæ ſi exiſtat, non habet partes, per quarum multiplicationem reddatur non bona intra genus reuelationis; ergo ibi non poteſt eſſe exceſſus ex parte obiecti vllus ex duobus inadequatis formalibus. Quòd ſi ad materiale recurramus, non poteſt eſſe vllus exceſſus; nam ſi in obiecto formali non eſt exceſſus, in materiali etiam non erit: ſi enim materiale eſt, debet ſubeſſe formali, id eſt reuelationi diuinæ; & eo ipſo omnino eſt dignum fide; nam licet infinita reuelarentur, ſemper eo ipſo eſſent tam digna fide quàm ſi vnica eſſet veritas reuelata. Denique neque in modo credendi exceſſus eſſe poteſt; nam quantumuis certò & intenſè dictis Dei credatur, ſemper ſunt digna totâ eâ certitudine.

An ſpes peccet per exceſſum.

In ſpe non eſt ita clara res; nam cùm hæc habeat pro obiecto Deum viſum, diceret fortaſſe aliquis, poſſe quem nimis magnam viſionem, ſupra quam mereatur, ſperare, & ex eo capite ſpem illam eſſe malam: ſi v. g. quis ſperaret à Deo viſionem infinitè intenſam (ſuppono alioquin illam eſſe poſſibilem diuinitus) ſanè ſpes illa mala eſſet; ergo ſpes ex parte obiecti formalis poteſt habere extremum vitioſum ex parte exceſſus. *Probatur, quod ſit, ſed inefficaciter.* Video quidem ipſum obiectum formale duplex eſſe, & vnum non habere magis & minus; nam Deus ipſe etiam eſt obiectum 14
formale ſpei; Deus autem conſiſtit in indiuiſibili; at quia etiam poſſeſſio Dei ſeu viſio illius eſt pars eius obiecti formalis, quod per ſpem attingitur, vt ſuppono ex proprijs locis; in eâ autem viſione reperiri poteſt exceſſus, vt videtur vrgere ratio à me facta. Et fortè aliquis reſpondebit, viſionem beatam amari non poſſe niſi per actum ſupernaturalem, qui numquam poteſt eſſe malus. *Ratio hæc non ſoluit argumentum præcedens.* Quæ ſolutio applicari poteſt etiam obiecto charitatis, & fidei. Non tamen eſt ad rem hæc ſolutio, quia in præſenti ſolùm agimus, vtrùm obiectum illud poſſit per exceſſum eſſe malum, ſiue iam hoc actu ſiue illo tangatur. Secundò, quia alibi fusè oſtendi, omne obiectum virtutum, etiam Theologicarum, poſſe attingi per actus naturales: virtutes enim ſupernaturales & naturales non differunt ex obiecto, ſed ex nobiliori & altiori modo illud tangendi. *Argumentum clarè ſoluitur.* Meliùs ergo reſpondeo, viſionem illam, quantumuis infinitè intenſam, numquam reddi malam nec ex ſe, vt ex terminis patet, neque etiam mihi; nam mihi honeſtiſſimum eſſet Deo infinitè coniungi per viſionem infinitè intenſam; ergo ex parte obiecti nullum eſt ibi extremum vitioſum: quòd verò ego non ſim promeritus tantam viſionem, non facit illam mihi eſſe malam, ſed ſummùm efficiet, quòd ego peccem appetendo illam intentionem ſine meritis. Verùm 15
Solutio fuſiùs exponitur.
nec quidem id ſequitur. Quod vt intelligas aduerte, ſpem requirere neceſſariò aliquam probabilitatem de futuritione rei ſperatæ: non enim ſimplex deſiderium, quod quis poteſt habere de vnione

vnione hypoſtaticâ v. g conſtituit eo ipſo ſpem illius; ergo cùm homo ſciat ſe non habiturum niſi beatitudinem reſpondentem gratiæ, quam probabiliter putat ſe habiturum in fine vitæ, non poteſt malè ſperare, ſi ſperet eam viſionem ei gratiæ proportionatam; maiorem autem licet fortè optare poſſit, ſperare certè non poteſt ob dicta; ergo in ſpe vt tali non eſt vitioſum extremum ex parte exceſſus; nam licet fortè erraret putando ſe plura habere merita, tamen ſuppoſito eo errore benè operaretur ſperando viſionem illis reſpondentem.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in alijs virtutibus non Theologicis; & vltimò declaratur difficultas.

Theologica non peccant per exceſſum; idem eſt de aliquot moralibus. Talis eſt cultus Dei.

OSTENDI, virtutes Theologicas non habere per ſe vitioſum extremum; in quâ veritate ferè omnes auctores re ipsâ conueniunt; nunc addo, etiam in aliquibus moralibus hoc idem poſſe locum habere; & in primis in religione ſeu cultu Dei idem patet: nam ſicut nemo amare poteſt Deum vltra quàm ipſe meretur, ita nec eum colere & adorare vltrà quàm mereatur. & ad hoc propoſitum facit locus Eccleſiaſtici 43. verſu 32. quem P. Tannerus ſuprà pro virtutibus Theologicis affert re autem verâ non eſt pro illis, ſed pro religione & adoratione, vt ex verbis conſtat: *Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, ſupervalebit enim* 16 *adhuc, & admirabilis magnificentia eius. Benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis; maior eſt enim omni laude*. Ex quo loco D. Thomas accepit illa verba pro ſe in feſto Corporis Chriſti, *Quantum potes, tantum aude; quia maior omni laude, nec laudare ſufficis*. Ecce laudare, magnificare, quod ad cultum Dei pertinet, non propriè ad amorem Theologicum, non habet exceſſum malum: idem dico de virtute gratitudinis, quæ licet quodammodò verſetur circa Deum, non tamen eſt Theologica, ſed moralis; nam motiuum beneficij accepti non eſt propriè motiuum Theologicum; à ſolo autem motiuo Theologico virtus dicitur propriè Theologica: in hac autem gratitudine etiam non poteſt eſſe exceſſus malus; nam creatura numquam poteſt tot tantaſque gratias Deo agere pro beneficijs acceptis, vt Deus non mereatur maiores & maiores; ergo ibi non eſt vitioſus exceſſus.

Talis obedientia erga Deum.

In obedientiâ erga Deum clariſſimè idem ſuadetur; non enim eſt poſſibile excedere & peccare obediendo Deo, vt ex terminis conſtat, eſto motiuum eius obedientiæ non ſit Theologicum, ſed morale; quale eſt honeſtas in implendis eius mandatis reperta. Et ſanè in nullâ virtute Theologicâ, charitate exceptâ, & verò neque in hac habet tam clarè locum noſtra concluſio quàm in obedientiâ: ex ipſis enim terminis apparet, ibi non poſſe eſſe exceſſum vitioſum. Dixi neque in ipsâ charitate id tam clarè patere; nam multi iudicant amorem Dei ſuper omnia, id eſt propoſitum vitandi ea quæ grauiter Deum of-
17 fendunt, poſſe venialiter ſaltem eſſe vitioſum, ſi noceret v. g. capiti, aut impediret aliquid aliud, quod vrgeret tunc ſub peccato veniali; at in obedientiâ non poteſt vllo modo reperiri talis exceſſus: ſi enim hìc & nunc res illa eſt à Deo mandata, implicat in eius effectione quà tali eſſe peccatum, quantumuis leue; ſi autem non ſit mandata, non poteſt fieri tunc ex obedientiá: nemo enim dicere poteſt, Volo de facto hoc facere ex obedientiâ, quando ei manifeſtè conſtat, rem illam non eſſe ab vllo Superiore mandatam; ergo in hac materiâ clarius conſtat, non poſſe eſſe exceſſum malum quàm in charitate.

Talis pœnitentia.

In pœnitentiâ etiam pro mortali locum habet noſtra concluſio; docui enim ſibi, eam habere pro obiecto formali ſatisfacere Deo quantum poteſt, pro materiali verò, actus omnes quomodocumque Deo placentes. Conſtat autem, hominem, etiamſi ſemper faciat quidquid boni poteſt, non redditurum Deo plus quàm debeat pro mortali; ergo ex eo capite non poteſt eſſe exceſſus vllus malus in eâ virtute morali. Ex quibus omnibus conſtat, non ſolas virtutes Theologicas carere extremo per exceſſum vitioſum ex parte obiecti; ſed id multis moralibus conuenire.

In dictis virtutibus ex parte obiecti non datur medium, datur tamen ob noſtras limitatas vires.

Addo tamen, Etiamſi ratione obiecti non omnes virtutes habeant medium, illud tamen habere aliunde. Hæc concluſio communis eſt, & probatur; quia licet actus virtutum ſint boni, homo tamen cùm habeat limitatas vires, & teneatur ſæpè iam hoc iam illud facere, nihil poteſt ex ſe iam bonum occurrere, quod in aliquibus circumſtantijs non debeat omitti.

Obiectio ex doctrinâ propriâ.

Obijcies, à me ſuprà dictum contra Patrem Tannerum, habitum virtutis non poſſe conſiſte- 18
re in medio niſi ratione obiecti; iam autem in præſenti contrarium videor docere; pono enim medium in virtutibus licet non ratione obiecti, ſed aliunde Quæ duæ doctrinæ videntur contradictoriæ inter ſe. Reſpondeo facilè, me ſuprà contra Patrem Tannerum comprehendiſſe nomine obiecti non ſolùm ipſum obiectū actuum virtutis, vt expreſsè ibidem notaui, ſed maximè ipſos actus, ad quos immediatè inclinat habitus: vt enim ibidem obſeruaui, habitus non facilitat immediatè ad obiecta, ſed ad actus circa illa: dixi ergo ibi, habitum non poſſe conſiſtere in medio, niſi quatenus actus ipſius conſiſtunt in medio; cui nihil oppoſitum in præſenti doceo, quia non ago de habitibus, ſed de actibus, in quibus dico, poſſe illos eſſe malos ratione obiecti, vel etiam, quando reflexè Deus prohibet illum actum, aut quando ex circumſtantijs occurrentibus redditur ille actus prohibitus, eſto obiectum illius bonum in ſe maneat. Eo autem caſu ſi habitus ille redderetur malus, & non conſiſtens in medio, id haberet præciſè ex eo, quòd actus illius malus eſſet; ergo ſemper eſt verum id quod ſuprà docui, ſcilicet, non poſſe habitum habere medium, niſi præciſè ſeu in quantum eius actus conſiſtit in medio: etenim ſi actus, quando ad eum inclinat habitus, eſt bonus; ergo illa inclinatio bona eſt, ergo & habitus bonus.

Reſponſio clara.

Duo actus numquam poſſunt eſſe mali. Voluntas Deum non offendendi.

Porrò vt ad actus redeamus, illud aduerto 19
circa datam regulam de eorum mediocritate, eſto obiectum bonum ſit, ab eâ tamen debere excipi duos, qui in nullo caſu videntur eſſe poſſe mali: vnus eſt voluntas nec venialiter Deum offendendi; eſt enim impoſſibile vt talis volitio habeatur,

habeatur, quando homo aduertit, illam eſſe malam, vndecumque illi ea malitia proueniat, quia idem eſſet ac dicere, Nolo efficaciter peccare venialiter, & tamen actu pecco. Secundus actus eſt obedientiæ, quem vix vllus excipit; & tamen numquam poteſt eſſe malus, quia velle obedire ſemper eſt bonum, etiam in omiſſione aliorum actuum nobiliſſimorum. Quòd ſi Deus omnem omnino actum, etiam illum poſitiuum, quo homo vellet obedire, prohibuiſſet, & ad puram omiſſionem obligaſſet, adhuc non poſſet eſſe in obedientiâ exceſſus vllus malus; nam ſi omnino omitteret, non faceret malè; actum autem poſitiuum obedientiæ non poſſet tunc elicere, cùm aduerteret ſibi potiùs omnem omnino prohibitum; vbi autem nullam omnino rem quis videt ſibi imperatam, non habet locum voluntas efficiendi eam animo obediendi, vt paulò antè obſeruaui: ergo virtus obedientiæ neque per ſe neque per accidens poteſt habere vnquam vitioſum exceſſum.

Deo in omnibus obediendo.

Obiectio.

Dices: Obedientia poteſt habere exceſſum ex parte materiæ: ſi enim plus efficiam quàm mandatur, iam erit actus malus, proinde ac ſi plus quis comedat quàm indiget; ergo ex hoc capite non differt obedientia à ceteris virtutibus. Reſpondeo, Si illud plus, quod efficio, non eſt prohibitum, me tunc non peccare illud efficiendo; 20 ſi verò ſit prohibitum, iam me non peccare ex nimio affectu ad obedientiam, dum illud facio; quin potiùs peccaturum ex eo, quòd non omnia facerem quæ imperantur; nam etiam ipſa ceſſatio tunc imperatur; in præſenti autem loquimur de exceſſu, qui ex nimio affectu ad obedientiam proueniat. Non ita in temperantiâ; nam ex nimio affectu ad honeſtatem fugiendi delectationes cibi poſſum peccare contra charitatem erga me ipſum vel aliquam aliam virtutem: vt vno verbo rem comprehendam, ex nimio affectu ad obediendum Deo non poſſum contra vllam aliam virtutem peccare, neque contra ipſam obedientiam; ergo hîc non datur vitioſus exceſſus, licet defectus poſſit eſſe non faciendo totum quidquid imperatur, & prout imperatur, ſed ſolùm partem illius.

Facilis obiectionis ſolutio.

Hucuſque diximus de virtutibus moralibus, quæ ſolùm pertinent ad voluntatem; iam de intellectualibus quærimus, vtrùm etiam in medio conſiſtant. Cui quæſtioni breuiter reſpondeo, ex parte rei ſcitæ, ſeu ex parte obiecti per ſe loquendo non dari medium; quia ſcire etiam omnia ex ſe eſt perfectio, vt patet in Deo ea ſciente, item in anima Chriſti; per accidens autem poteſt eſſe medium, quia non debeo me curioſè intrudere in ea quæ aliquod ſecretum petunt, v. g. in aliorum defectus, conſilia, &c. item ratione ſui 21 ſtatus quilibet ad certa quædam determinatur; nam cocus non debet agere de Theologicis, nec ſartor tempus terere in Aſtrologicis, &c. ex parte verò modi cognoſcendi nullum aliud eſt medium, quàm vt rem cognoſcat quis prout eſt in ſe. Denique ex parte frequentationis actuum illud eſt medium, vt non niſi eo loco & tempore homo procuret exercere eos actus, quo debent exerceri, non vacet ſpeculationibus tempore Sacri & orationis, non item quando ſanitati nocet, &c. Et hæc circa medium virtutum omnium.

Virtutes intellectuales conſiſtúntne in medio? Ex parte obiecti non; ſecùs ex parte modi ſeu per accidens.

SECTIO SECVNDA.

De connexione virtutum ſupernaturalium inter ſe.

Hac de re fusè P. Vaſquez diſput. 88. per totam, & P. Tannerus q. 6. dub. 1. Res meo iudicio non eſt magni momenti; & vix poteſt in eâ niſi de ſolo modo loquendi eſſe diſſenſio. Quærimus autem, vtrùm poſſit vna virtus eſſe ſine aliâ. Quæ difficultas duplex poteſt eſſe: Prima, vtrùm in genere entis vna poſſit ſine aliâ exiſtere: Secunda, vtrùm eo caſu dicenda ſit virtus ex defectu aliarum virtutum. Deinde tota quæſtio rurſus quadruplex eſſe poteſt: Prima, an virtutes ſupernaturales ſint inter ſe connexæ: Secunda, an naturales ſint: Tertia, an naturales 22 cum ſupernaturalibus, & è contrario ſupernaturales cum naturalibus: Quarta, an virtutes, quæ ad opera præcepta inclinant, ſint connexæ cum inclinantibus ad opera ſub conſilio. In hac ſectione primam quæſtionem de ſupernaturalibus inter ſe diſcutiemus, ceteras in ſequentibus.

Quæſtionis propoſitæ diuiſio multiplex.

SVBSECTIO PRIMA.

Quæ connexio ſit de facto inter virtutes ſupernaturales inter ſe.

Concilium Tridentinum ſeſſione 6. cap. 15. definit, fidem non amitti in peccatore, etiamſi amittatur gratia iuſtificans; infrà verò canon. 28. definit, eum qui ſine charitate habet fidem eſſe Chriſtianum: vbi etiam ſine charitate fidem poſſe manere ſupponit; & licet expreſsè ibi non agat de habitu fidei & charitatis, nihilominùs tamen meritò ab omnibus Scholaſticis explicatur de ipſis habitibus, eò quòd actus fortè ſæpè non manent in peccatore catholico, qui non recordatur elicere vllum actum fidei; & tamen in omnibus manet fides; ergo ea debet eſſe habitualis; ergo habitus fidei ex mente Concilij manet ſine habitu charitatis. Quod de habitu fidei dicitur, etiam Scholaſtici de habitu ſpei intelligunt; vnde inferunt, de facto duos hos habitus ſupernaturales non eſſe connexos cum habitu charitatis. in quo puncto inter Catholicos non eſt vlla diſſenſio.

Ex Tridentino deducitur, fidem manere ſine charitate; item ſpem.

Illud tamen in ſcholaſticam diſputationem poſſet circa eam actualem dependentiam venire, 23 vtrùm ea ſit connaturalis & intrinſeca, ſeu ex naturâ rei, an verò ſolùm ex diuinâ voluntate, quæ miraculosè ob altiores fines de facto vult conſeruare eas duas virtutes ſine charitate, eſto ex naturâ rei ſine illâ eſſe non poſſint. Pauci ex propoſito hanc quæſtionem diſcutiunt; videntur enim omnes ſupponere ex naturâ rei eſſe independentes; & nonnulli hanc inſinuant rationem; Fides eſt virtus intellectiua, ergo eſt antecedens virtutem charitatis, quæ ad voluntatem pertinet; ergo eſt independens à charitate.

Sed eſtne illa independentia naturalis?

Id multi ſupponunt;

Hæc tamen ratio non placet; etenim, ſi efficax eſſet, probaret etiam, poſſe connaturaliter primò infundi eum fidei habitum antequam infundatur charitas; quod tamen valdè incertum eſt, vt dicam

ſed ratio eorum nimis multùm probat;

& aliunde etiam claudicat.

dicam Tomo 5. diſp. 15. ſect. 5. Secundò, ea
ratio deficit in ſpe, quæ eſt virtus voluntatis; &
tamen de facto eodem modo conſeruatur ſine
charitate, ſicut fides. Tertiò, in alijs virtutibus
infuſis ad intellectum pertinentibus, quæ tamen
à charitate dependent, deficit ea ratio. Quartò,
ea ipſa virtus fidei, licet ſecundùm actum, à quo
talis denominatur, pertineat ad intellectum, ni-
hilominùs præſupponit ex parte etiam volunta-
tis alium virtutis actum, nempe piam affectio-
nem ad credendum; ergo ex hoc capite ſaltem
deberet ad virtutes voluntatis reduci, & pendere
à charitate, quæ videtur eſſe radix omnium ad
voluntatem ſpectantium, & quas ſolutio ſuppo-
24 nit ex charitate pendere. Denique, licet ex eo ca-
pite benè oſtenderetur, fidem à charitate non
pendere, non tamen oſtenderetur, cur è contra-
rio deberent reliquæ virtutes infuſæ ad volun-
tatem ſpectantes à charitate pendere: nec enim
alij actus voluntatis pendent ab actu charitatis.

Valdè incerta eſt huius quæſtionis reſolutio;
neque enim pro vnâ aut alterâ parte poſſunt af-

Non repugnat fides & ſpes naturaliter pendens à charitate.

ferri argumenta quæ vrgeant: IVNICO ergo
PRIMÒ, diuinitus poſſibilem eſſe aliquem ha-
bitum ſupernaturalem fidei & ſpei, qui naturâ
ſuâ pendeat ab habitu gratiæ & charitatis; ſicut
in ſententiâ communi pendent alij habitus in-
fuſi; nam in hac dependentiâ nec leuis repu-

Datur congruentia.

gnantia apparet; imò ratio ſeu congruentia ſatis
probabiliter id perſuadet: cùm enim gratia ſe
habeat per modum eſſentiæ in ordine ſuperna-
turali, habitus autem omnes reliqui per modum
paſſionum; probabiliſſimè dicitur, ſicuti paſſio-
nes pendent ab eſſentiâ, ita omnes omnino ha-
bitus ſupernaturales naturâ ſuâ pendere à gra-
tiâ. Dico conſultò *à gratiâ*; quia licet probabi-
lius iudicem, habitum gratiæ de facto non di-
ſtingui ab habitu charitatis; & conſequenter, ſi
ceteri habitus pendent à gratiâ, etiam pendere à
charitate: nihilominùs, ſi duo illi habitus diſtin-
guantur, vt eos Thomiſtæ diſtinguunt, longè
probabilius eſſe, alios habitus ſupernaturales
25 non pendere ab habitu charitatis directè, ſed
præcisè omnes, etiam includendo ipſam chari-
tatem, immediatè pendere à gratiâ, quia tunc
hæc ſola erit formaliter radix; cur enim inter
ipſos habitus vnus erit radix alterius? certè, ſi
ob nobilitatem maiorem id dicitur, etiam di-
cendum eſſet, à charitate immediatè vt à radice
procedere ſecundum, & ab hoc tertium, & ſic
de reliquis vſque ad vltimum. qui diſcurſus ca-
ret omni probabilitate.

Nec etiam repugnat independens.

SECVNDÒ DICO, etiam non repugnare
è contrario aliquem habitum fidei ſupernatura-
lem, qui naturâ ſuâ poſſet eſſe in nobis ſine gra-
tiâ aut charitate: quæ enim in hoc contradicto-

Ratio probabilis.

ria? Et verò ratio ſatis probabiliter perſuadet
hanc partem, quia cùm per fidei actus adultus
diſponatur ad gratiam & charitatem recipien-
dam, & habitus ſint connaturale principium
eorum actuum, valdè probabile eſt, eum habi-
tum eſſe talis naturæ, vt exigat à Deo etiam in-
fundi ante charitatem, eo ipſo, quòd Deus illi
creaturæ rationali velit dare auxilia pro actibus
ſupernaturalibus fidei, quibus ad charitatem
diſponatur: connaturalius enim eſt, vt homo in
ordine ad eliciendos eos actus ſupernaturales
fidei compleatur per habitum, quàm per ex-
trinſecum auxilium; neque ratio ſuperiùs allata

Soluitur ratio primæ concluſionis.

pro primâ concluſione hanc impugnat. Primò,
quia, quod dicitur, gratiam ſe habere per mo-
dum eſſentiæ, non debet intelligi in omni rigore
phyſico, ſed cum aliquâ proportione, quæ non
valet in omnibus prædicatis eſſentiæ, ideoque
neque in dependentiâ habituum ab ipsâ. Se- 16
cundò, quia etiam in creatis reperiuntur ſæpè
aliquæ paſſiones, quæ ſunt etiam per modum
diſpoſitionis ad formam, vt calor ad ignem; &
tales poſſunt exiſtere ſine igne; & vero ſemper
ferè exiſtunt. Conſtet ergo, in tali habitu fidei
independente naturâ ſuâ ab habitu gratiæ, &
potente connaturaliter ſine hac exiſtere, non dari
vllam repugnantiam.

Iam verò ſuppoſitâ poſſibilitate duorum di-
uerſorum, vnius dependentis, alterius è contra-
rio non dependentis, difficile eſt decidere, qualis
ſit hîc qui de facto datur. In re dubiâ magis

De facto videtur eſſe independens ſaltem in conſeruari.

propendeo, vt eum dicam independentem ſal-
tem in conſeruari: cùm enim voluerit Deus il-
lum de facto ſæpiſſimè exiſtere ſine gratiâ, vt
quid produxiſſet eum, qui ſine miraculo ſepara-
tus exiſtere non poterat? connaturalius enim
videtur, ne quaſi perpetuum faceret miraculum,
eum elegiſſe, qui naturaliter ſeparatus conſeruari
poſſet. Dixi *conſeruari*; nam eum etiam Primò
infundi poſſe ante gratiam difficilius eſt; etenim
de facto non conſtat priùs infundi; imò proba-
bilius eſſe contrarium dicam Tomo 5. diſp. 15.
ſect. 5. neque habemus vllum aliud fundamen-
tum, ad tribuendam illi eam dependentiam; &
ita abſolutè puto, eam eſſe negandam.

non in fieri.

Dices Primò: Non pendet in conſeruari, ergo
neque in fieri. Nego conſequentiam, quia mul-
tæ valdè res ſunt, quæ non pendent ab alijs in
conſeruari, pendent tamen in fieri: ſic impulſus
pendet in fieri ab homine proijciente, poſteà 27
tamen ſine eo aliquamdiu conſeruatur: ſic habi-
tus naturalis pendet ab actu in fieri, non tamen
in conſeruari. & idem eſt in alijs multis.

Et tunc benè recurritur ad auxilium extrinſecum.

Dices Secundò: Ergo quando homo diſpo-
nitur per actus fidei ad fidem, illi actus produ-
centur ſine habitu per auxilium extrinſecum.
Concedo ſequelam. Nec refugiendum eſt, con-
cedere ibi hoc exiguum miraculum, cùm Deus
in eâ vocatione infidelis ad fidem tam multa
alia efficiat: imò id ipſum fatentur omnes, etiam
qui dicunt eum habitum infundi ante gratiam:
etenim etiam hi dicunt, eum non infundi, niſi
poſt primum actum fidei; ergo hic actus fit per
auxilium extrinſecum. Vtrùm autem ea duo di-
cantur conſequenter ſuo loco oſtendam.

Nec fides conſeruatur ſine ſpe, nec viciſſim.

TERTIA CONCLVSIO: Fides non con-
ſeruatur ſine habitu ſpei, neque è contrario. In
hac conueniunt omnes; & quidem quòd ſpes à
fide pendeat, inde communiter ſuadetur, quia
fides eſt fundamentum ordinis ſupernaturalis:

Sed quidam malè probant.

quòd verò neque è contrario fides ſine ſpe con-
ſiſtat, inde probant nonnulli, quia non poteſt
quis peccare contra ſpem, niſi peccet contra fi-
dem. Neutra ratio mihi ſufficiens videtur: non
prima, quia (vt paulò antè dixi) licet gratia di-
catur eſſentia in ordine ſupernaturali, non eſt
tamen id in omni rigore, & in omni ſimilitudi-
ne cum eſſentijs phyſicis intelligendum: ergo
etiamſi fides vocetur fundamentum in ordine
ſupernaturali, non debet cum tanto rigore id ac-
cipi,

cipi, vt planè illa ſit prima inter omnes habitus; alioquin, cùm eſſe primum fundamentum, & eſſe primam radicem ſeu eſſentiam, idem omnino ſit, vel ſaltem ſibi æquiualeant, ſequeretur,
28 fidem eſſe primam radicem ſeu eſſentiam; id quod alioquin non fidei, ſed gratiæ ſeu charitati tribuitur; ergo non eſt in eo rigore intelligendum quod dicitur de habitu fidei, quaſi ille ſit ceterorum fundamentum. Loquor de habitu; nam actus fidei eſſe initium ſalutis ſuppono aliunde; vnde concludo, Eſto acquirere non poſſet quis habitum ſpei, niſi priùs per actus fidei etiam habitum fidei acquiſiuerit, ideoque in primâ productione non poſſit ſpes eſſe ſine fide, inde tamen non inferri benè, in conſeruatione pendere à fide: vt enim ſicut fides manet, eſto homo peccet mortaliter contra alias virtutes, cur, quæſo, non manebit habitus ſpei, licet quis peccet contra fidem, dummodò non peccet contra ſpem? Porrò peccari poſſe contra fidem, & non contra ſpem, nemo negabit; nam qui errat circa primatum Papæ præcisè, nullum habet propterea actum ſpei contrarium. Quod verò ad ſecundam rationem attinet, in materiâ de ſpe oſtendi falſum eſſe eius rationis antecedens; probaui enim apertè, poſſe omnino peccari contra ſpem non peccando contra fidem: & ratio eſt euidens, quia actus fidei prior eſt & antecedens actum ſpei; cur ergo, dato eo actu fidei, non poterit homo ex libertate ſuâ negligere actum ſpei, vel etiam contrarium actum elicere, non curando ſalutem, vel eam contemnendo poſitiuè, & ponendo media, ne eam aſſequatur ex odio aliquo Dei vel aliunde? cur ergo tunc debet excludi habitus fidei, cùm non ſit commiſſum contra fidem peccatum vllum?

Licet ſpes nequeat produci ſine fide, poſſit tamen conſeruari.

Poteſt peccari contra fidem, quin ſimul contra ſpem, & viceſſim.

His ergo rationibus omiſſis, puto concluſionem communem non meliùs poſſe probari, quàm ſi dicamus, ex Dei voluntate id prouenire; huius autem voluntatis diuinæ ſufficientem
29 probationem eſſe communem Theologorum conſenſum, maximè cùm Patres valdè faueant eidem veritati. de quo ſpecialiter Tomo 5. diſput. 15. ſect. 5. Et ſanè licet (vt paulò antè dixi) abſolutè peccari poſſit contra ſpem ſine errore, rariſſimè tamen id fit; ferè enim ſemper id prouenit ex falſo iudicio, quaſi iam ſibi ſalus ſit impoſſibilis; aut quòd melius ſit ſibi ſtatim mori, etiamſi pereat in æternum, quàm diutiùs viuere cum ſpe gloriæ: qui ſecundus actus etiam eſt apertus error in fide; & conſequenter etiam expellit habitum fidei.

Probatio optima illius dependentia in conſeruari.

Qvarta conclvsio: Ceteri habitus ſupernaturales omnes dependent de facto à gratiâ habituali & à charitate, ſi hæ duæ idem ſunt; ſi verò diſtinguantur, non pendent niſi à ſolâ gratiâ. Hanc vltimam partem inſinuaui paulò antè. Prima verò defenditur ab omnibus Scholaſticis communiter: licet enim aliqui in dubium vertant, vtrùm dentur tales habitus ſupernaturales aliarum virtutum per ſe infuſi; de quo ſuprà; omnes tamen fatentur, ſi admittantur, illos à gratiâ dependere, & cum eâ ſimul infundi. Ratio huius concluſionis meo iudicio non poteſt aliunde deſumi quàm ex ſolâ volitione Dei: ſicut enim voluit in peccatore catholico manere habitum fidei & ſpei, vt hic haberet principia connaturalia & intrinſeca pro actibus earum virtutum fidei & ſpei, quos etiam in peccato exiſtens poteſt efficere, & quibus ad pœnitentiam præparatur; ita eodem modo potuiſſet habitum iuſtitiæ, caſtitatis, &c. relinquere in eodem peccatore ablatâ gratiâ; nam etiam peccator catholicus poteſt efficere actus ſupernaturales attritionis, caſtitatis, & aliarum virtutum ſupernaturalium; quia per illos nec iuſtificatur formaliter, nec diſponitur vltimò ad iuſtificationem; ergo potuiſſet Deus etiam eos habitus relinquere, vt haberet peccator principium connaturale ad ſimiles actus; ſicut ob eam rationem videtur relinquere habitus fidei & ſpei; ergo quòd de facto non reliquerit alios morales, ſed ſolos hos duos, purè videtur ex eius voluntate pendere. Fortaſſe, re ipsâ habitus hi morales naturâ ſuâ pendent à gratiâ, illi verò fidei & ſpei non: verùm hoc ipſum nobis eſt valdè dubium, vt ſuperiùs tetigi. 30

Aliorum habituum connexio cum charitate.

Probatur.

SVBSECTIO SECVNDA.

De dependentiâ omnis habitus charitatis poſſibilis à gratiâ & ceteris virtutibus, ac è contrario harum à charitate.

Dixim*v*s de virtutibus infuſis, quæ de facto exiſtunt; iam poſſemus inquirere, vtrùm omnibus alijs poſſibilibus ſupernaturalibus id ſit commune; quia verò eâ de re non pauca diximus agentes de his virtutibus, quæ dantur de facto; oſtendimus enim non eſſe repugnantiam in alijs inter ſe independentibus; ideò maximè de charitate tam reſpectu gratiæ
31 quàm reſpectu aliarum virtutum agemus, quia de illâ nihil hucuſque dictum eſt: agimus autem non de eâ charitate, quæ de facto datur, ſed de omni aliâ etiam ſpecie diuerſâ, quam ſuppono poſſibilem.

In quâ difficultate Conclvsio prima ſit: Si naturas ipſas rerum conſideremus, non video cur aliquis habitus charitatis infuſus non poſſit eſſe diuinitus, qui naturâ ſuâ ſit independens ab alijs habitibus infuſis moralibus. Probatur Primò, quia licet hic habitus præſtantiſſimus ſit inter omnes alios (ſuppono eum à gratiâ diſtingui) non tamen ſanctificat hominem; ergo ex hoc capite non eſt cur petat neceſſariò, vt infundantur ceteri habitus virtutum moralium.

Poteſt dari habitus charitatis naturâ ſuâ independens ab alijs habitibus moralibus. Probatio Prima.

Dices, Qui amat Deum ſuper omnia, eo ipſo promptus eſt ad eliciendos actus aliarum virtutum, tum ne Deum offendat, tum vt ei placeat; ergo eo ipſo debet habere alias virtutes. Reſpondeo Primò, inde ſummùm inferri, eas virtutes, quibus ſine mortali homo carere non poteſt, debere reperiri in habente talem habitum charitatis; cùm ergo multæ ſint, quæ non obligant ſub mortali, vt v. g. virginitas, magnificentia, abdicatio omnium bonorum ſeu paupertas voluntaria, non infertur, eas neceſſariò debere ſequi habitum charitatis. Reſpondeo Secundò, vi amoris Dei ſuper omnia ſolùm reddi hominem promptum ad eliciendos eos actus quos poteſt; quia amor quantumuis ſit magnus non poteſt cogere niſi ad efficienda in gratiam amati ea quæ ſunt poſſibilia amanti; ergo cùm ſupponamus illum hominem non habere habitus aliarum

Oppugnatur.

Reſponſio triplex.

rum virtutum infuſarum, niſi ſolius charitatis, non poterit cogi aut reddi promptus ad eiuſmodi actus; maximè cùm ad fugienda omnia peccata per ſe loquendo ſufficiant actus virtutum naturalium; nam ad ſupernaturales non tenemur, niſi Deus ſingulariter eâ de re præceptum imponat; at in eo caſu cùm Deus noſcat, illum non habere virtutes infuſas ſupernaturales, non imponet præceptum de eiuſmodi actibus. Neque video, quomodo poſſit probari, ex eleuatione ad ſupernaturalem actum vnius virtutis neceſſariò inferri eleuationem ad alios. Reſpondeo Tertiò, aliud eſſe, non poſſe cum actuali amore Dei ſuper omnia cohærere vllum peccatum mortale in quacumque materiâ; aliud verò, habitum ad amorem non poſſe eſſe ſine
32 habitu ad alios actus: cur enim non poterit Deus dare alicui comprincipium intrinſecum ad amorem ſui ſuper omnia, ad actus tamen aliarum virtutum ſolùm extrinſecum, ſicut dat peccatori ad actus fidei intrinſecum, non tamen ad actus caſtitatis & contritionis, eſto etiam exiſtens in peccato poſſit eiuſmodi actus exercere per auxilium extrinſecum? Quæ ſolutio maximè vim habet ex his quæ ſuprà inſinuaui, & alibi magis ex profeſſo docebo, ſcilicet, habitus infuſos non expelli phyſicè, ſed ſolùm demeritoriè per actus oppoſitos; nam poſſe amare non opponitur actuali odio: hac, inquam, doctrinâ ſuppoſitâ, facilè conſtat poſſe concipi aliquem habitum charitatis, qui non expellatur etiam demeritoriè niſi per actus odij, non verò per actus alios malos; ſicut habitus fidei de facto non expellitur quocumque mortali, ſed ſolùm actu infidelitatis, & ſummùm per actum deſperationis; tunc autem expulſis per alia peccata alijs habitibus, maneret habitus charitatis. Aliam & clariſſimam huius obiectionis ſolutionem vide ſtatim poſt replicam quam ſubiungo.

Hic ſupponitur, habitus infuſos non expelli phyſicè per actus oppoſitos.

Dices: Deus in ordine ſupernaturali non eſt minùs perfectus quàm in ordine naturali: atqui in naturalibus numquam dat principium propinquum aliquarum actionum, niſi ſint in eo ſubiecto omnia neceſſaria ad talem actionem; ergo cùm charitas, in quantum ordinat hominem ad finem ſupernaturalem, ſit principium omnium bonorum operum, quæ in finem vltimum ordinantur, neceſſum eſt, vt ſimul cum
33 charitate ſint omnes aliæ virtutes morales incluſæ, quæ ſunt comprincipia neceſſaria pro eis actionibus. ita argumentatur D. Thomas q. 65. art. 3. Reſpondeo tamen Primò, in eo argumento ſupponi, charitatem eſſe eumdem habitum cum gratiâ; ſi enim diſtinguantur, tunc charitas non dirigit hominem ad finem ſupernaturalem, ſed id conuenit ſoli gratiæ: quòd enim charitas ſit præſtantiſſima inter virtutes, ſi tamen non eſt forma ſanctificans, non poteſt eſſe directiua in eum finem. Ego autem in concluſione locutus ſum de habitu charitatis, qui ſit à gratiâ diſtinctus.

Replica D. Thomæ.

Supponit contra ſuppoſitum aſſerentis.

Confirmo ſolutionem: Habitus charitatis, ſi à gratiâ diſtinguatur, hoc ſolum habet præ ceteris, quòd ſit determinatiuus medijs ſuis actibus ad fugienda peccata omnia mortalia, & conſequenter ad facienda ea quæ obligant ſub peccato mortali; at id habet etiam habitus pœnitentiæ, qui omnia peccata in futurum deteſtatur, & de commiſſis, ſi quæ ſunt, dolet; ergo in eo ſenſu, quo D. Thomas docet, habitum charitatis eſſe principium proximum omnium operum ſupernaturalium, etiam habitus pœnitentiæ habebit idem; & tamen non ideò ille eſt radix aliorum habituum; ergo ea ratio non eſt ſufficiens, vt habitus charitatis à gratiâ diſtinctus dicatur radix habituum ſupernaturalium. Reſpondeo Secundò, in obiectione poſitâ videri includi aliquam repugnantiam: ex vnâ enim parte dicitur, habitum charitatis eſſe principium proximum
34 omnium eorum quæ ordinantur ad vltimum finem; quod & falſum eſt; quia habitus charitatis non eſt principium immediatum actuum moralium ſupernaturalium: & ex aliâ parte videtur eſſe contrarium intento argumenti; nam ſi charitas eſt comprincipium proximum, ad quid eſt neceſſarius alius habitus ſupernaturalis infuſus? nónne vnus ſufficit? argumentum autem vult inferre eam neceſſitatem. Tertiò denique & clariſſimè reſpondeo tam huic replicæ quàm argumento è numero 32. ad ſalutem non eſſe neceſſarium efficere actus aliarum virtutum formaliter: ſi enim quis ob Deum ſummè dilectum non velit peccare, & ob eumdem finem faciat omnia alia bona opera, longè meliùs & cum maiori gloriæ augmento ſaluabitur, quàm ſi ea obiecta amaſſet ob motiua propria, & conſequenter quàm ſi habuiſſet actus aliarum virtutum: ergo vt quis ſit ſufficienter ad ſalutem ordinatus, vt dicitur in hac replicâ, & vt euitet peccata, vt in obiectione dicebatur, ſufficit habitus charitatis ſine alijs; quomodo ergo oſtendentur tam duo contradictoria in eo, quòd ſit vnus habitus charitatis, qui non exigat eos alios habitus morales infuſos? Hanc doctrinam etiam extendo ad fidem quatenus ſe tenet ex parte voluntatis; nam ſi loco piæ affectionis ipſe amor Dei intellectum inclinet ad credendum, ſine
35 dubio non erit in voluntate alius habitus neceſſarius; & ſolùm requiretur ex parte intellectus aliquis habitus proprius proponens obiectum amandum & aſſenſum præbens veritatibus fidei.

Secundò, ìnnuitur repugnantiam.

Tertiò, clarè ſoluitur.

Doctrina præcedens poteſt habere locum in fide.

Dixi de dependentiâ charitatis ab alijs virtutibus, nunc de eadem charitate reſpectu gratiæ aliquid dicendum breuiter eſt. Pro quo ſit SECVNDA CONCLVSIO: Ex conceptu eſſentiali gratiæ vt ſic non videtur virtus charitatis ſupernaturalis, & à fortiori ceteræ morales, pendere naturaliter à gratiâ, ſed probabile valdè eſt, poſſe eſſe aliquem habitum ſupernaturalem charitatis, qui ſine miraculo poſſit exiſtere in ſubiecto non exiſtente in eo gratiâ. Hanc quoad ceteras virtutes facilè probare poſſum à ſimili ex fide & ſpe ſupernaturali; quæ cùm ſint nobiliores longè ceteris moralibus, non tamen pendent à gratiâ; ergo etiam poſſunt eſſe aliquæ morales infuſæ, quæ à gratiâ non pendeant. De charitate verò idem perſuadeo, quia licet hæc ſit nobilior fide; at dependentia vel independentia non eſt annexa maiori vel minori nobilitati vt ſic. patet id ex proximè dictis; nam fides & ſpes, quæ ſunt nobiliores omnibus moralibus, non pendent, morales verò pendent; ergo maior perfectio charitatis non poteſt arguere eam dependentiam; imò cùm dependere ſit ex conceptu 36
ſuo minor perfectio, potiùs deberet inferri, charitatem

Charitas ſupernaturalis & alia virtutes morales poſſunt ſeparari à gratiâ. Probatur pars Prima.

Secunda.

Digitized by Google

ritatem non dependere à gratiâ, cùm ſit nobilior fide, quæ etiam non pendet, quàm è contrario eam pendere; ergo ex maiori perfectione nihil in hoc puncto infertur.

Aliunde autem (vt ſuppono contra P. Vaſquez ex certâ & communi ſententiâ) actus amoris Dei non eſt forma ſanctificans, nec ex naturâ rei adæquata ſatisfactio pro mortali, aut diſpoſitio inferens gratiam ſanctificantem: licet enim Deus de facto hoc priuilegium ei charitati conceſſerit, non tamen habet id ex ſuâ eſſentiâ & naturâ; ergo neque hinc apparet ratio, cur charitatis habitus maiorem ex conceptu ſuo connexionem habeat cum gratiâ, quàm illam habet habitus fidei & ſpei. Aliunde autem nullum video argumentum probans, omnem habitum infuſum charitatis debere eſſe ex naturâ rei ſemper ſimul cum gratiâ, ergo.

Obiectio.

Dices: Homo non eleuatur à Deo ad actus ſupernaturales, niſi ſimul ad amicitiam & ſanctitatem ſupernaturalem, quæ in gratiâ habituali conſiſtit; ergo numquam eiuſmodi habitus eſſe poſſunt naturaliter ſine gratiâ. Reſpondeo

Reſpõdetur Primò.

Primò, Eſto finis eius eleuationis ad actus ſit, vt tandem amicitia Dei per illos obtineatur, inde tamen nihil inferri de dependentiâ ex naturâ ſuâ; nam etiam diſpoſitio conſiſtere valet naturaliter ſine formâ ad quam ordinatur; & verò ita fit ſemper, quando per eam vltimò non determinatur ſubiectum ad eam formam; multæ autem diſpoſitiones non ſunt vltimæ. Secundò reſpondeo, Cùm omnes actus ſupernaturales,

Quando diſpoſitio poſſit eſſe ſine formâ.

Reſpõdetur Secundò.

37 etiam includendo charitatem non ſint ſufficiens diſpoſitio ex naturâ rei ad gratiam, vt dixi paulò antè, & videntur omnes ſupponere vt certum, non eſſe improbabile, poſſe eſſe aliquos tales actus, qui ex ſe non ordinentur ad inferendam eam gratiam, ſed intendantur à Deo propter perfectionem magnam, quam in ſe habent, etiamſi non ſint illaturi gratiam & gloriam.

Vel gratia eſt principiũ actuum ſupernaturalium, vel alios habitus ſupponit.

Tertia & vltima conclusio: Omnis gratia ſanctificans videtur è contrario ſemper petere habitus infuſos à ſe diſtinctos; vel certè ipſa debet eſſe principium actuum ſupernaturalium, & æquiualere habitibus. Ratio eſt, quia cùm ea gratia hominem eleuet ad vitam ſupernaturalem, debet vel per ſe vel per habitus à ſe diſtinctos (quos tamen petat vt proprias paſſiones) complere ſubiectum ad actus ſupernaturales proportionatos & connaturales ei vitæ ſupernaturali. Reſpondebis, non eſſe neceſſum vt homo ſit completus ad eiuſmodi actus per habitus ſupernaturales, ſed ſufficere, ſi id fiat per auxilium extrinſecum, vt ſæpè in hac materiâ dictum eſt de actibus, quos peccator facit in materijs virtutum moralium. Reſpondeo abſolutè, ita fieri poſſe; at ſemper longè magis eſſe connaturale, vt id fiat per comprincipia intrinſeca: cùm ergo hîc diſputemus, quid ex ſe & naturaliter gratia exigat, probabiliſſimè affirmamus,

Connaturaliùs pro illis actibus ponuntur principia intrinſeca.

38 omnem gratiam petere eas potentias, quibus in ſuo ordine compleatur; ſicut in ordine naturali omnis anima habet ſuas potentias intrinſecas, vel ipſa anima eſt virtus ad actus vitæ; vnde in hac concluſione dixi, gratiam debere vel per ſe immediatè eſſe principium actuum ſupernaturalium, quia nec video vllam repugnantiam in aliquâ gratiâ alterius ſpeciei, quæ æquiualeat etiam habitibus diſtinctis; vel debere exigere eas potentias diſtinctas.

Subsectio Tertia.

Quid de connexione ſupernaturalium cum naturalibus.

Habitus ſupernaturalis non pendet à naturalibus:

Prima conclusio: Habitus ſupernaturalis nullo modo pendet à naturalibus. Probatur ratione, quam alibi tetigi; nam habitus ſupernaturalis non eſt per modum facilitatis, ſed tantùm per modum potentiæ; certum eſt autem poſſe intelligi potentias ad amorem v. g. ſine vllo habitu facilitante ad illum, vt poteſt in omni homine antequam ſe exerceat circa aliquod obiectum, & acquirat facilitatem ad illud; habet enim tunc perfectiſſimam potentiam ad amandum illud obiectum, nullum autem habet 39
habitum facilitantem; poterit ergo dari habitus ſupernaturalis ad amorem Dei ſine vllo habitu naturali facilitante ad illum, & conſequenter ſine omni virtute naturali: & ita contingit in pueris baptizatis & in eo peccatore recenter conuerſo, qui anteà diu ſe exercuit in actionibus peccaminoſis; ei enim infunduntur habitus ſupernaturales, & aliquando in magnâ valdè intenſione, ſi per actum valdè intenſum diſponatur ad conuerſionem, & ante peccata habuit magnam gratiam; non tamen propterea habet vllum habitum naturalem ſeu virtutem naturalem; imò adhuc vitioſus habitus antiquus in gradu intenſo manet; ergo virtus ſupernaturalis non pendet ex ſe à naturali non ſolùm circa alia obiecta, ſed nec circa illud idem ad quod ea virtus eſt: ergo non ſunt connexæ eæ virtutes.

penderet tamen, ſi per proprios actus acquireretur:

Fateor, ſi ſupernaturalis acquireretur per ſolos actus proprios, tunc futuras connexas virtutes ſupernaturales cum naturalibus, quia (vt ſuppono aliunde) nos non exercemus actum ſupernaturalem de facto erga aliquod obiectum honeſtum, niſi ſimul etiam eliciamus actus naturales circa illud idem obiectum; ab hoc autem actu eo ipſo producitur habitus naturalis virtutis; ergo ſi per actus proprios ipſius hominis operantis acquireretur habitus ſupernaturalis, ſimul etiam deberet acquiri naturalis, & conſe- 40
quenter tunc ſupernaturales cum naturali connexi: at cùm habitus infuſi non pendeant per ſe ab eiuſmodi actibus, poſſunt etiam eſſe ſine naturalibus. Imò addo, Etiamſi virtus ea ſupernaturalis eſſet per modum facilitatis, dummodò non eſſet per proprios actus acquiſita, non penderet neceſſariò à naturali; quia poſſet quis habere facilitatem ad actus ſupernaturales, non tamen ad naturales; non quia tunc eſſet homo minùs affectus erga illud obiectum; ſi enim ſemel per habitum ſupernaturalem afficeretur, ſimpliciter deberet eſſe affectus erga illud; ſed quia potentia non haberet qualitatem naturalem habitus, quâ facilitaretur ad actus naturales, haberet tamen pro ſupernaturalibus: in quo non video vllam difficultatem, cui facilè reſponderi non poſſit.

aliàs non pendebit, etſi eſſet per modum facilitatis.

Habitus naturalis non pendet à ſupernaturalibus.

Secunda conclusio: Habitus naturalis non pendet vllo modo à ſupernaturalibus. Hæc à nemine negatur; & inde facilè probatur, quia tota ſeries rei naturalis eſt per ſe omnino inde-

independens à ſerie rerum ſupernaturalium, paucis exceptis actibus naturalibus, qui ſunt circa obiecta ſupernaturalia; de quibus alibi; ergo virtus naturalis non dependet à ſupernaturali. Confirmatur; nam ſi penderet naturalis à
41 ſupernaturali, non poſſet vlla ſimpliciter & abſolutè exiſtere naturaliter; etenim id à quo penderet, nempe virtus ſupernaturalis, non poteſt exiſtere naturaliter; nam conceptus ipſe rei ſupernaturalis id dicit; aliunde autem nihil habet potentiam ad exiſtendum faciliùs quàm exiſtat id à quo omnino pendet (vt ex terminis patet,) ergo naturalis virtus non poſſet ſimpliciter exiſtere naturaliter, ſi deberet ſemper habere ſimul exiſtentem virtutem ſupernaturalem: hoc autem ſine dubio eſt magnum abſurdum, cùm certum omnino ſit, ſiue in naturâ lapsâ, ſiue in integrâ, ſiue in hominibus, ſiue in Angelis etiam non eleuatis ad finem ſupernaturalem per habitus infuſos, poſſe tamen eſſe multos actus bonos naturales, & facilitatem ad illos, & conſequenter multas etiam virtutes naturales: virtus enim in præſenti nihil aliud ſignificat quàm habitum facilitantem ad actus vndique bonos & honeſtos moraliter.

Virtus eſt habitus facilitans ad actus moraliter bonos

Obiectio ex SS. Patribus.

Obijcies: SS. Patres dicunt ſæpè, virtutes Gentilium nullas fuiſſe, eò quòd caruerint fide & cognitione ſupernaturali ceteriſque virtutibus ad ſalutem æternam neceſſarijs; ergo ex mente Patrum naturalis virtus pendet à ſupernaturali. Reſpondeo, SS. Patres non negaſſe eas fuiſſe abſolutè veras virtutes, ſed præcisè docuiſſe, eas non fuiſſe illis vtiles ad ſalutem æternam. quod longè aliud eſt. In hoc eodem ſenſu intelligendus eſt D. Thomas, dum naturales virtutes non vocat ſimpliciter & abſolutè tales, ſed ſolùm ſecundùm quid; quod ad ſolam quæſtionem de voce pertinet, quid ſcilicet ſignificet virtus abſolutè talis. In eâ tamen quæſtione, niſi abutamur verbis, certum eſt, ſicut actus naturalis poteſt eſſe abſolutè honeſtus & bonus, ita habitum ad eum inclinantem fore abſolutè virtutem.

Explicantur:

42 item Diuus Thomas

SECTIO TERTIA.

Quid de connexione virtutum naturalium inter ſe.

Virtutes naturales non ſunt connexæ inter ſe. Ita Scotus, alijque

CONCLVSIO: Virtutes naturales non ſunt inter ſe connexæ, etiamſi ſint in gradibus intenſis. In hac conueniunt Scotus, Gabriel, Ockam, Almainus, Durandus, Medina, Valentia & Vaſquez: quos refert & ſequitur Pater Tannerus diſput. 3. q. 5. dub. 2. vbi Auguſtini teſtimonio, quo & Pater Vaſquez diſput. 88. vſus fuerat, eam confirmat. Ratio huius deſumitur manifeſtè ex ipſis diuerſis honeſtatibus, quas reſpiciunt virtutes; nam caſtitas v. g. reſpicit honeſtatem repertam in fugâ copulæ illicitæ: hanc autem totam quantam independentem omnino eſſe ab honeſtate repertâ in non mentiendo, quis dubitet? item ab honeſtate repertâ in ſe humiliando? ergo poteſt eſſe quis caſtiſſimus, & tamen non humilis, ſed ſuperbus: imò
43 ex ipsâ caſtitate ſæpè homines ſuperbire S. Gregorius Papa eleganter docet homiliâ 12. in Euangelia; vbi quinque virginum fatuitatem in eo dicit conſtitiſſe, quòd de ipsâ caſtitatis virtute ſuperbierint. Poſſe etiam eſſe caſtiſſimum, qui ſit parcus & cholericus, nemo dubitabit. Item, poſſe eſſe deuotum, qui ſit parcus. Poſſe è contrario eſſe liberalem, qui ſit indeuotus & mendax, experientia paſſim in multis oſtendit: id quod intelligendum eſt, etiamſi virtus ſit in gradu valdè intenſo.

Ratio ſumitur ex diuerſis honeſtatibus.

Pro quo obſeruo, hîc à nonnullis Doctoribus tradi limitationem quamdam præcedentis concluſionis, vt ſcilicet quæuis virtus moralis pendeat à reliquis omnibus, ſaltem quoad ſtatum vndique perfectum & abſolutum eius virtutis. Quam doctrinam fusè probat P. Tannerus num. 11. auctoritate multorum Scholaſticorum, Ariſtotelis item 6. Ethic. cap. 13. Ambroſ. deinde, Hieronymi, Auguſtini, Gregorij & Bernardi: rationem denique deſumit ex Ariſtotele loco citato; quia quælibet virtus in ſuo eſſe vndique perfecto requirit prudentiam conſtanter dictantem, non obſtantibus vllis difficultatibus vndecumque prouenientibus, agendum eſſe iuxta eam virtutem; ergo requirit affectum ad vincendum omnes difficultates, quæ etiam ex alijs vitijs oriri poſſunt: hi autem affectus ſunt 44 omnes aliæ virtutes eis vitijs contrariæ ſimul ſumptæ; ergo quælibet virtus pendet à reliquis virtutibus in ſuo ſtatu vndique perfecto.

An vna virtus à reliquis pendeat quoad ſtatum vndique perfectum.

In hac limitatione, quia nollem rem confundi cum modo loquendi, diſtinguendum omnino cenſeo: Vel enim loquimur de denominatione quadam extrinſecâ, quæ poteſt aut vni virtuti ab aliâ venire, aut certè ipſi homini, eò quòd bonum ex integrâ cauſâ, malum ex quocumque defectu. Vel loquimur de propriâ perfectione intrinſecâ in ſuâ ſpecie cuilibet virtuti; item de vi & efficaciâ ad efficiendos ſuos actus in omni omnino materiâ. Hoc poſito, ſi in primo ſenſu loquamur, veram cenſeo eam limitationem; ſi in ſecundo, falſam. Exemplis rem totam declaro: In facie humanâ v. g. vt ſit abſolutè pulchra, debent eſſe frons, oculi, naſus, maxillæ, aures, &c. pulchræ; aliud autem longè, eſt diſputare, vtrùm naſus v. g. in ſuo genere, vt ſit etiam abſolutiſſimè perfectus, requirat oculos & dentes pulchros; aliud, vtrùm vt homo dicatur abſolutè pulcher, eò quòd bonum prouenit ex integrâ cauſâ, debeant etiam oculi, frons, os, dentes, &c. eſſe pulchri; & tunc temporis per 45 quamdam denominationem extrinſecam oculi denominentur meliores à naſo, & naſus ab oculis; certum enim eſt, has duas quæſtiones eſſe toto cælo diuerſas; etenim nemo prudens negare poterit etiam homini habenti pulcherrimos oculos, qui excogitari poſſunt in ſe; (imò addo quoad hoc, eſto à Deo meliores in ratione oculorum produci non poſſint) nihilominùs poſſe deeſſe dentes, naſum, aut aures: non enim ſi abſcinderentur aures, ideò oculi cæcutirent: quo caſu homo ille non diceretur abſolutè formoſus, non quia oculis in ſuo genere ad ſummam perfectionem quidquam deeſſet, ſed quia homini deeſſet aliquid in alio genere neceſſarium ad pulchritudinem totalem; per hoc autem, quòd Deus tali homini poſteà dentes adderet, aut naſum proportionatum & pulchrum, oculi in ſe nullam omnino acciperent nouam nec minimam

Quo ſenſu id verum ſit declarat auctor.

nimam perfectionem, niſi ſummùm denomina-
tiuam extrinſecam.

Hoc modo in præſenti diſcurrendum cenſeo,
poſſe ſcilicet eſſe in animâ hominis vnam virtu-
tem, velut vnam partem pulchritudinis internæ,
ita perfectam, vt illi in ſe, & quoad ſuos actus,
nihil omnino deſit; eſto animæ, in quâ eſt, de-
ſit vna alia pulchritudinis pars, ſeu alia virtus;
ex quo defectu fortaſſe non denominetur extrin-
ſecè ea virtus tam perfecta quàm denominare-
tur, ſi eſſent aliæ omnes. hoc enim pertinet ad
46 modum loquendi, de quo ego nunc non ago.

Poteſt vna virtus eſſe ſummè perfecta in ſuo genere ſeu intrinſecè, licet non ſit extrinſecè.

Porrò eſſe poſſe quoad rem ipſam vnam virtu-
tem ſummè perfectam in ſuo genere ſine omni-
bus alijs, quod ad quæſtionem de re ſpectar,
inde manifeſtè probatur; nam licet multæ ſint,
quæ ſe inuicem iuuant, ſicut abſtinentia caſtita-
tem, humilitas patientiam, certè aliæ ſunt in-
ter ſe ita independentes & diſparatæ, vt nullo
modo ſe iuuent, & nec ad maiorem facilitatem
in exercendis ſuis actibus ſibi ſint vtiles; vt in
exemplis ſuprà poſitis probaui: quomodo enim
veracitas in loquendo iuuabitur à caſtitate aut
abſtinentiâ? niſi fortè quatenus per actus ca-
ſtitatis quis obtinere poteſt à Deo maiora auxilia
ad non mentiendum: hic autem modus iuuandi
non eſt ad rem præſentem, quia ſolùm eſt me-
ritorius, non immediatus & efficiens; de quo ſo-
lo nunc agimus: idem eſt de liberalitate, quæ
non poteſt vllo modo iuuari à caſtitate aut virgi-
nitate; & ſic in alijs.

Obiectio ſoluitur.

Fortè dices: Qui non eſt caſtus omnia pro-
fundet in amaſiam; ergo non poterit eſſe erga
ceteros liberalis. Reſpondeo, quid ſi ſit inca-
ſtus tantum erga ſe, feminas verò oderit? ſæpè
enim tales homines reperiri experientia oſtendit.
Secundò reſpondeo, Eſto eo modo liberalitas
iuuetur à caſtitate, certè è contrario caſtitas non
47 iuuatur à liberalitate; imò, ne amaſiæ quidquam
donare cogatur, poteſt quis eſſe caſtus; ergo
parcitas, quæ eſt vitium, potiùs iuuat virtutem
caſtitatis quàm impediat. Quam doctrinam be-
nè, licet ſuccinctè, tradit Pater Suarez diſp. 13.
ſect. 9. à num. 18.

Ariſtoteles ſolùm dixit, vnam virtutem pendere ab alijs extrinſecè.

Hinc iam facile erit reſpondere ad obiecta in
contrarium; quæ ſolùm probant, quoad modum
loquendi, & quoad denominationem extrinſe-
cam, quamlibet virtutem ab omnibus alijs pen-
dere: & quidem id ſolum docuit Ariſtoteles lo-
co à Tannero citato; concludit enim his verbis,
*In his autem quibus abſolutè bonus vocatur
quiſpiam non licet* (ſubintellige *eſſe vnam vir-
tutem ſine alijs;*) *ſimul enim cum prudentiâ,
quæ vna eſt, omnes exiſtunt.* Vides illum ſolùm
recurriſſe ad denominationem, quâ abſolutè
bonus vocatur quiſpiam. vt in exemplo pul-
chritudinis ego rem declaraui. Eodem modo

Sic & Patres locuti ſunt.

intelligo Patres, qui non eo rigore, quo nunc
nos agimus, de eâ connexione loquuntur; imò
iam oſtendi ex Gregorio ſuprà contrarium, dum
ſuperbiam ex ipsâ caſtitate ſæpè oriri docet; &
experientia reddit id certiſſimum.

Ratio denique ex prudentiâ allata, & Ariſto-
teli attributa, non vrget; & quidem iam oſten-
di, Ariſtotelem nobis fauere, neque vllam ad-

Inſtantia ex Ariſtotele ſoluitur.

ducere rationem nobis contrariam. Quidquid
verò de eo puncto ſit, reſpondeo Primo, illud
conſtans propoſitum, quod prudentiæ tribuitur,
nihil aliud eſſe quàm actum ipſius virtutis per-
tinentis ad voluntatem, non verò eſſe actum
prudentiæ, quatenus eſt virtus intellectus; hæc 48
enim ſolùm dicit, *Hoc in his circumſtantijs
faciendum eſt, ſi benè quis operari velit*: iudi-
cium autem hoc non cogit voluntatem, vt ſuprà
ſæpè probatum eſt, & inde oſtenſum, poſſe ho-
minem intellectualiter eſſe prudentiſſimum; qui
tamen operetur malè per voluntatem. Secundò
reſpondeo, admiſſo eo propoſito in qualibet vir-
tute, nihil inde inferri, eò quòd multæ ſint vir-
tutes, quæ, vt oſtendi, non poſſint in vllis cir-
cumſtantijs impediri ab aliquibus vitijs; vnde
tales non requirunt virtutem eis vitijs oppoſi-
tam. vt in exemplis ſuprà poſitis manifeſtè
conſtat.

SECTIO QVARTA.

De connexione virtutum ex præcepto cum virtutibus ex conſilio.

Mens D. Thomæ.

CIRCA præſentem difficultatem D. Tho-
mas 2. 2. q. 73. art 3. quem ibi ſequitur
Caietanus, Palacios, & Richardus in 4. d. 33.
art 4. q. 5. cenſet, omnes omnino virtutes eſſe
inter ſe connexas; etiamſi vna inclinet ad opera
ſub præcepto, alia ad opus conſilij: difficulta-
ti verò, quæ ex virginitate ſtatim occurrit
(hæc enim poteſt amitti per matrimonium li-
citum) dupliciter reſpondet 2. 2. q. 152. art. 3. 49
ad 2. Primò, virginitatem, ſecundùm formale
quod dicit, etiam manere in coniugatis; quia
etiam ſunt in præparatione animi ſeruandi vir-
ginitatem, ſi id ſibi competiiſſet. Secundò re-
ſpondet ad quartum, virginitatem dicere for-
maliter propoſitum voto firmatum ſeruandæ
perpetuò integritatis. Quam doctrinam ex Au-
guſtino colligere intendit. Cùm ergo votum
non poſſit ſine peccato violari, inde fit, vt vir-
ginitas violari non poſſit ſine peccato; ergo nul-
la eſt virtus inclinans ad opus conſilij, quæ non
etiam inclinet ad opus præcepti. Huius doctri-
næ fundamentum non aliud video, quàm quod
inſinuatum eſt ſuprà ex modo loquendi aliquo-
rum Patrum, quòd ſcilicet omnes virtutes ſint
inter ſe connexæ.

Longè tamen probabilior eſt contraria ſen-
tentia; imò, ſi benè conſideretur, videtur om-
nino certa: eam docet Paludanus in 4. diſt. 33.
q. 2. art. 2. vbi ſimul affirmat ita communiter
ſentiri à Doctoribus. Dicimus ergo, virginita-
tem v. g. eſſe virtutem diſtinctam à caſtitate, &

Virtutes ex conſilio diſtinguuntur à virtutibus ex præcepto.

illam ſine hac poſſe amitti; ac propterea, loquen-
do vniuerſaliter, virtutes ex conſilio eſſe diſtin-
ctas à virtutibus ex præcepto. Eamdem ſenten-
tiam iudicant nobiſcum recentiores aliqui om-
nino certam quoad rem ipſam; ne autem mo-
dum loquendi communem (vt ipſi putant) de-
ſerere videantur, non vocant illum habitum vir-
ginitatis nouum habitum, ſed nouam exten-
ſionem. Verùm cùm extenſio hæc ſit vera qua- 50
litas omnino diſtincta à primâ, & ſeparabilis ab
eâ, non video, cur non debeat vocari diſtinctus
habitus; aut quo pacto per hoc tueantur opi-
nionem D. Thomæ, qui diſtinctionem illam rea-
lem negauit, non verò fuit ſolicitus de modo
loquen-

Digitized by Google

Habitum virginitatis & caſtitatis diſtingui probatur.

loquendi. Igitur abſolutè eos eſſe habitus diſtinctos inde videtur euidenter ſuaderi; nam actus ipſi ſunt inter ſe omnino diſtincti & independentes: certum enim eſt ex Paulo 1. ad Corinth. 7. non nubere, ſed Deo vacare melius eſſe quàm nubere; & tamen id expreſsè dicitur à Paulo non eſſe ſub obligatione; ſiue iam ob defectum voti dicatur virginitas, ſiue non: de eo enim voto ibi Paulus non agebat: & (vt paulò pòſt dicam) per neceſſitatem voti non officitur vel in minimo noſtræ doctrinæ: ex eâ ergo varietate actuum honeſtorum aliquorum ſub præcepto aliquorum, purè ſub conſilio, ſine vllâ planè obligatione, quod apud omnes Catholicos extra controuerſiam eſt, ſic argumentor: Actus illi generant habitus diſtinctos, ergo & virtutes diſtinctas. Hæc ſecunda conſequentia eſt euidens; nam habitus inclinantes ad obiecta bona, & ad actus ſimpliciter bonos, ſunt habi-
51 tus virtutis. Prima conſequentia patet, quia cùm vnus ex illis actibus planè ſit ita ab altero diuerſus, vt ſine illo poſſit exiſtere, imò & cum contrario illius; nam voluntas non peccandi contra caſtitatem poteſt eſſe cum voluntate non manendi extra vinculum matrimonij, nec habendi id quod Paulus iudicat eſſe melius, ſcilicet ſolutionem ab vxore; ſiue, vt dixi, ea ſolutio non vocetur, ſiue vocetur virginitas; vt enim paulò antè notaui, id pro meo intento eſt per accidens: cùm, inquam, hi actus omnino ſint independentes; ergo facilitas ad vnum non eſt facilitas ad alium; ergo ſi ex frequentatione actuum in alijs materijs admittendi ſint habitus, & iuxta actuum diuerſitatem diſtincti, quæ poteſt eſſe quæſo ratio, cur non debeant etiam in præſenti omnino diſtincti admitti?

Iuxta diuerſitatem actuum diſtinguendi ſunt habitus.

D. Thomas non benè probat virginitatem eſſe in omnibus.

Vrgeo, examinando in particulari id quod D. Thomas ſuprà docet; & quidem quod Primò tradit, in omnibus eſſe habitum virginitatis, quatenus omnes debent eſſe parati ſeruare virginitatem, ſi eſſet eis imperata, non ſatisfacit; nam virgo, vltra illud propoſitum, quod debent habere omnes boni Chriſtiani, habet etiam hunc actum, quo dicit, *Etſi non ſit mihi imperata, nec ſub obligatione virginitas, ego tamen ob maiorem perfectionem ſeruabo illam:* hunc autem actum non habent nec tenentur habere coniugati; ſine dubio autem talis actus diuerſum habet
52 motiuum formale ab eo altero, quod relucet in non peccando contra caſtitatem, ergo diuerſam conſtituet virtutem.

Alia probatio D. Thomæ, virtutes omnes eſſe inter ſe connexas reijcitur.

Secundum autem quod de voto dicit S. Doctor faciliùs reijcitur. Primò, quia videtur eſſe contra ſenſum Eccleſiæ, quæ vt virgines colit omnes illas, quæ integritatem corporis de facto ſeruarunt; nec vllo modo attendit, vtrùm voto ad eam virginitatem ſe adſtrinxerint, nec ne. Secundò, negari nequit, velle ſeruare virginitatem, eſto non ſe obliget quis voto, eſſe actum honeſtiſſimum, & conſequenter pertinere ad aliquam virtutem; atqui non ſpectat ad caſtitatem ſimpliciter, ergo ad aliam. Tertiò, quia licet admittamus votum ad eam requiri, in ipſo voto faciam ego argumentum; Etenim ita affici circa integritatem corporis, vt velit eam ſeruare, & voto ſe ad illam adſtringere, actus eſt nobiliſſimus, & qui non eſt ſub obligatione: nam licet emiſſo voto teneatur quis ſeruare virginitatem; non tenetur tamen ad emittendum votum ex affectu eius integritatis: deinde actus ille non eſt Religionis præciſè; nam licet vouere ſit ex genere ſuo actus Religionis; at eligere votum ad ſeruandam integritatem non eſt ſolius Reli- 53
gionis, quia non vouet ob honeſtatem Religionis, ſed ob honeſtatem integritatis; nec eſt item actus eius caſtitatis, quæ eſt ſub obligatione, vt iam oſtendi; conſtituit ergo aliam virtutem, quæ eſt ſub conſilio, non ſub obligatione. Quartò, quia licet in virginitate id dicatur, in alijs operibus ex conſilio non poteſt probabiliter dici: quis enim negabit, eſſe virtutis actum, voluntariè abſtinere totâ vitâ à carnibus & lacticinijs, licet ad id non ſe obliget voto? idem de eo qui ſe diſciplinis & cilicijs caſtigat ſine voto; qui ſine obligatione omnibus diebus ferialibus Sacrum deuotiſſimè audit; & ſic de alijs reliquis operibus ex conſilio; talia enim ſine dubio producunt habitum, non autem illum qui inclinat ad opera ſub præcepto: nam qui ad eiuſmodi opera obligatoria inclinat, totus quantus eſt independens ab hoc ſecundo erga conſilia; ergo ſunt diſtincti habitus. Et hæc ſufficiant pro probandâ eâ diſtinctione, quæ mihi videtur valdè certa.

Oſtenditur Quartò, virtutes ex conſilio diſtingui à virtutibus ex præcepto.

An dentur habitus infuſi inclinantes; an in omnibus iuſtis.

Iam illud obiter ex dictis reſtat explicandum, vtrùm inter habitus infuſos etiam ſint aliqui inclinantes ad eiuſmodi opera ex conſilio, & an infundantur omnibus iuſtis. Paludanus ſuprà cenſet, eiuſmodi habitus ſupernaturales non eſſe connexos cum gratiâ, ita vt ab eâ neceſſariò oriantur; ſed tunc primò infundi, quando homo ſe ad eiuſmodi actus determinat: quod autem communiter docent Theologi, omnes omnino habitus ſupernaturales eſſe connexos cum gratiâ, explicat de habitibus inclinantibus ad 54
opera, quæ ſunt ſub præcepto; quia ſine talibus non ſtat gratia: per quod nihil infertur de inclinantibus ad opera ſub conſilio; etenim ſine his perfectè cohæret totus ſtatus gratiæ. Sententia hæc haud inprobabiliter diſcurrit.

Habitus ſimul cum gratiâ infunduntur.

Iudico tamen probabilius, omnes eos habitus infundi ſimul cum gratiâ; ſic enim magis accedo ad doctrinam communem Theologorum, quæ non admittit habitum ſupernaturalem infuſum, qui non oriatur à gratiâ, & nullam facit diſtinctionem inter habitus conſilij & præcepti.

Quid ex contrariâ Paludani ſententiâ ſequatur.

Secundò, numquam admittunt Theologi, habitum ſupernaturalem infuſum amitti ſine peccato letali; at ſi vera eſſet Paludani opinio, deberemus planè id concedere. Demus v. g. aliquem etiam voto ad virginitatem ſe determinaſſe; certè hic iam habet habitum infuſum virginitatis in ſententiâ Paludani: diſpenſetur poſteà iuſtas ob cauſſas in eo voto, & ille ſine peccato ineat matrimonium, quis dicet eum priuandum ſine vllâ planè culpâ, etiam veniali, eo habitu ſupernaturali infuſo? Quòd ſi dicas, tunc manere eum habitum, licet iam ſit impoſſibilis actus ab eo habitu procedens, dicere etiam eodem modo debebis, dari talem habitum omnibus iuſtis; licet non ſint poſſibiles in omnibus actus illius.

Pro quo aduerte, habitus ſupernaturales ſæpè infundi, etiamſi non ſint poſſibiles actus
multorum habituum, imò & omnium: nam qui 55
eſt

Habitus ſupernaturales infunduntur, etſi eorum actus ſint impoſſibiles

eſt omnino ſtultus à naturâ, nec poteſt naturaliter recipere vſum rationis, tamen ſi baptizetur accipit cum gratiâ omnes habitus ſupernaturales. Ecce homini impoſſibile eſt exercere vllum actum eorum habituum, & tamen accipit omnes habitus per ſe infuſos; ergo hi ſæpè infunduntur, etiam quando non eſt capacitas proxima efficiendi eorum actus. Ratio huius eſt, quia tales habitus dantur maximè ob connexionem cum gratiâ, & propter eos actus, qui fieri per ſe poſſunt ab homine, non attentâ hac vel illâ ſuppoſitione: ergo cùm per ſe quilibet poſſit ſeruare virginitatem, eſto iam per accidens ſit id ei impoſſibile, probabiliſſimè dicere licet, cum gratiâ eſſe connexum talem habitum, & ſic omnibus infundi, licet non in omnibus elicere queat ſuos actus. Quæ doctrina ad alia opera conſilij eodem modo applicanda eſt ob eamdem rationem. Quòd ſi hic diſcurſus alicui non arrideat, ſequi poterit Paludani ſententiam; quæ, exceptâ eâ admiratione, de quâ ſuprà, quomodo ſcilicet ſine peccato homo aliquando amittit habitum infuſum, nihil habet contra ſe vllius momenti. Fortè etiam poſſet adhuc cum maiori probabilitate ea ſententia defendi, ſi diceretur, eos habitus ſemel infuſos non amitti ſine peccato, non autem infundi ſemper cum gratiâ, ſed præciſè quando homo vult exercere, & verò de facto exercet ea opera conſilij. Sed de hoc ſatis. 56

Probabilitas ſententia Paludani.

DISPVTATIO TRIGESIMASEPTIMA.

De æqualitate virtutum & permanentiâ earum poſt mortem.

OMNIA hæc breuiter expediemus, quia facilia ſunt, & non magni momenti; & Primò de æqualitate: circa quam quæ certa ſunt præmittentur.

SECTIO PRIMA.

De æqualitate virtutum.

1

Virtutes non ſunt æquales quoad eſſentiam.

CONCLVSIO inter omnes Catholicos & Philoſophos benè ſentientes certiſſima eſt, non omnes virtutes eſſe inter ſe æquales in perfectione eſſentiali: colligitur autem ex Apoſtolo ad Corinth. 13. vbi ait, *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc: maior autem horum eſt charitas.* Fortè idem ſuaderet quis ex 1. Reg. cap. 15. vbi Samuel ad Saulem dixit, *Melior eſt obedientia quam victimæ: & auſcultare magis quam offerre adipem arietum.* Ego tamen ab hoc loco abſtineo, quia in eo non fit propriè comparatio inter duas virtutes, ſeu duos actus hìc & nunc bonos & meritorios, ſed inter vnum actum hìc & nunc bonum, & alium hìc & nunc malum; ac ſi diceret, Melius eſt Deo obedire, quàm contra voluntatem eius facere aliquid: quod alioquin, ſi non obſtaret prohibitio, bonum eſſet. ex quo nihil de inæqualitate virtutum. Omiſſo ergo hoc loco, meliùs

Probatur ex D. Paulo.

Secundò perſuadetur eadem veritas ex eodem Paulo 1. ad Corinth. 12. adhortante Corinthios vt æmulentur chariſmata meliora; fruſtrà autem id diceret, ſi omnes virtutes omnino eſſent inter ſe æquales.

Quid ſit perfectio eſſentialis.

Vt verò ratione idem perſuadeatur, aduerte, perfectionem eſſentialem eam eſſe, quæ deſumitur ex intrinſecâ & eſſentiali entitate rei, non ex multitudine eiuſdem rei, aut circumſtantijs alijs extrinſecis; ſicut vnus gradus gratiæ nobilior eſt in ſuâ entitate, ſeu perfectione eſſentiali, quàm vnus gradus caloris, licet ambo in intenſione ſeu multitudine omnino æquales ſint: item, vnus gradus gratiæ nobilior eſt quàm tres caloris, licet hi in intenſione excedant illum vnicum. Hoc poſito,

Probatur concluſio ratione.

Facilè perſuadetur noſtra concluſio; non enim omnes virtutes reſpiciunt eadem obiecta honeſta, ſed diuerſa, & valdè inter ſe inæqualia: alia enim eſt honeſtas in abſtinentiâ ab hauſtu nimio, alia in abſtinentiâ à copulâ illicitâ, alia in 2
abſtinentiâ etiam à licitâ. Ratio autem naturalis ex terminis oſtendit, nobilius quid eſſe abſtinere ab hauſtu, quem ſine culpâ etiã facere poterat, quàm ab eo præciſè quo inebriandus erat; & maiorem eſſe continentiam, abſtinere à copulâ etiam licitâ, quàm ab illicitâ tantùm; præterea, nobilius obiectum eſſe, indigenti proximo ſuccurrere eius miſeriam ſubleuando, quàm ſi quis abſtineat ab hauſtu licito; item, excellentius quid eſſe, Deum ipſum laudare, ei ſanctè ſacrificare, ipſum colere, quàm colere Regem alióſve homines excellentes. Id quod clariùs cernitur, ſi ad virtutes Theologicas, quæ Deum immediatè tangunt, recurramus; ibi enim maior earum exceſſus præ alijs, quæ ſolùm tangunt creaturas, ſtatim apparet.

Obiectio.

Reſpondebis fortè: Obiecta omnia ea creata non ſunt honeſta, niſi quatenus ordinantur ad Deum; eo autem ipſo quòd propter Deum amentur, iam ſunt omnia æqualia inter ſe, quia habent æquale obiectum formale; & dummodò propter Deum ea omnia fiant, idem eſſe, ſiue detur eleëmoſyna, ſiue ieiunetur, ſiue oretur, &c. Hæc reſponſio fortè haberet difficultatem contra quoſdam, qui hæc duo principia putant eſſe vera, ſcilicet, & nullam virtutem, niſi actu dirigatur in Deum, habere vllum valorem, & ab obiecto materiali actum non accipere vllam honeſtatem, ſed totam à fine; his enim principijs duobus ſuppoſitis, videtur ſatis benè concludere præcedens reſponſio aut obiectio; quam tamen ex verâ & communi doctrinâ impugno, dicoque, dare eleëmoſynam pauperi v. g. in ſe eſſe obiectum ita honeſtum & laudabile, vt licet per impoſſibile Deus aut non eſſet, aut illud obiectum Deus ignoraret, ideoque illud ipſi non placeret, dummodò tamen non prohiberet, ma- 3

Qui putant honeſtatem actus deſumi à relatione in Deum & ſolo fine, non facilè ſoluent obiectionem.

Solutio Prima.

Inæqualitas virtutum ſumitur ab obiecto formali. Solutio Secunda. Item ab obiecto materiali.

neret honeſtiſſimum: ea ergo honeſtas antecedens in eo obiecto ad complacentiam Dei, & quæ hanc complacentiam exigit, poteſt, & verò eſt inæqualis in multis obiectis honeſtis, eſto actu non amentur propter Deum. Secundò reſpondeo, Eſto deberet quælibet ea honeſtas propter Deum amari, non ideò futuras æquales omnes virtutes; nam ego ſuprà agens de actibus humanis & alibi ſæpè fusè oſtendi, ab obiecto etiam materiali inæquali accipere actum inæqualem honeſtatem: cuius contradictorium malè ſupponitur in reſponſione data. Et hæc de maiori perfectione virtutis ex nobiliori obiecto, quæ eſt præcipua inæqualitas.

Si potentiæ diſtinguantur, probabile eſt etiam ex inæqualitate ſubiecti virtutes differre inter ſe.

4 Præter illam autem aſſignant nonnulli aliam ex inæqualitate ſubiecti: quæ enim nobilius reſpiciunt nobiliores ſunt; ergo cùm intellectus ſit nobilior potentiâ quàm voluntas, virtutes, quæ in intellectu recipiuntur, nobiliores erunt eis quæ in voluntate, ceteris paribus. Hæc tamen inæqualitas licet, conceſsâ diſtinctione potentiarum ab animâ, probabilis ſit, non tamen eſt ad rem; quia virtutes intellectuales non ſunt formaliter & immediatè meritoriæ; & de illis nunc non agimus: quidquid verò de hoc puncto ſit, in noſtrâ ſententia potentias non diſtinguente longè clariùs conſtat, non poſſe ex parte ſubiecti deſumi vllum fundamentum diuerſitatis. Imò addo, etiam admiſsâ potentiarum diſtinctione, multos valdè probabiliter docere, omnes habitus immediatè recipi in animâ, ideóque in eo puncto omnes virtutes æquales eſſe. Relictâ igitur hac inæqualitate vt parum ſolidâ ad rem noſtram, meliùs poteſt aſſignari alterum caput, vnde ea inæqualitas virtutum accipi ſolet; eſt autem modus ipſe reſpiciendi obiectum.

Differunt etiam virtutes ex modo tendendi in obiectum.

Dixi enim in varijs locis Philoſophiæ, circa eumdem omnino terminum & obiectum poſſe eſſe inæquales reſpectus; vt patet in apprehenſione & iudicio, complacentiâ & volitione efficaci, amore & cognitione: hæc eadem differentia & inæqualitas cernitur in præſenti inter ſpem & charitatem; nam cùm vtraque reſpiciat Deum eiuſque bonitatem quà talem, nihilominùs tamen longè nobiliùs eam reſpicit charitas quàm ſpes: nam hæc amat Deum quà ſibi bonum & congruentem, ſeu amore concupiſcentiæ; illa verò amat Deum quà in ſe bonus eſt. qui modus amandi Deum nobilior eſt & generoſior, vt ex terminis conſtat.

Quod etiam locum habet in virtutibus ſupernaturalibus.

5 In hoc eodem genere etiam differunt virtutes naturales à ſupernaturalibus non (vt aliqui putant) ratione obiecti; ſuprà enim oſtendi, eamdem bonitatem amari tam per actus naturales quàm per ſupernaturales: eſt ergo differentia in eo, quòd ſupernaturalis habet entitatem longè perfectiorem quàm ſit entitas actus naturalis. de quo puncto quoad differentiam ſcilicet inter rem naturalem & ſupernaturalem fusè à me actum eſt Tomo 1. diſput. 3. Conſtet ergo, de inæqualitate virtutum inter ſe ex his duobus capitibus dubitari non poſſe,

SECTIO SECVNDA.

Declaratur in particulari inter quas virtutes inæqualitas reperiatur, ſeu quæ ſint alijs nobiliores.

SVPPOSITA præcedenti doctrinâ de inæqualitate in communi, diſquiri poſſet, quæ in particulari virtus ſit nobilior, quæ minùs nobilis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de Theologicis inter ſe.

Inter Theologicas virtutes prima eſt charitas. Dubium de fide & ſpe. vtra prior.

DE eis ſuprà aliquid diximus, inſinuauimuſque eas eſſe nobiliores alijs. Inter ipſas verò Theologicas charitatem ceteris præſtare, licet breuiter, paulò antè oſtenſum eſt: inter fidem & ſpem aliquod dubium eſſe poteſt. Communiter quidem, & ſine vllâ diſtinctione, ſpes dicitur nobilior; verùm cùm aliunde dici ſoleat, virtutes intellectuales in ſe phyſicè eſſe nobiliores eis quæ in voluntate reſident, ex hoc capite fides videtur excellere ſpem, imò ipſam etiam charitatem, ex modo autem tangendi Deum, licet charitas ſit excellentior, eò quòd Deum propter ſeipſum amet; at ſpes non videtur excedere fidem: etenim ſpes amat Deum quà ſibi bonum, quaſi Deum ad ipſum hominem ordinando; at fides aſſentitur immediatè veracitati diuinæ propter ſe. qui videtur longè nobilior modus tangendi Deum. 6

Reſpondetur cum diſtinctione

Huic quæſtioni ſic reſponderem diſtinguendo in fide duos habitus; vnum in intellectu, quo aſſentimur veritati diuinæ ſeu Deo dicenti: qui habitus non eſt immediatè & formaliter in genere moris, quia non eſt liber: actus enim intellectus, vt ſuppono, non ſunt formaliter liberi. Alter habitus fidei eſt pia affectio, quâ imperatur ipſe actus fidei; & hic habitus formaliter pertinet ad genus moris; nam in eius actibus eſt totum meritum Hoc poſito,

Habitus intellectualis fidei eſt phyſicè nobilior habitu ſpei.

Crediderim Primò, habitum illum intellectualem, phyſicè loquendo, nobiliorem eſſe habitu ſpei: quod videtur ſufficienter probari in ratione dubitandi propoſitâ paulò antè, quia ſcilicet pertinet ad intellectum, & quia nobiliori modo Deum tangit.

Obiectio.

Dices fortè: Spes tangit non ſolùm Deum, ſed etiam viſionem creatam, quæ inter accidentia creata eſt nobiliſſimum obiectum; at fides tangit tantùm reuelationem ipſam externam: quæ ſolùm eſt ſonus aliquis aut aliud ſignum, quo Deus loquitur: ergo ex hoc capite nobilior erit ſpes. Reſpondeo, Eſto ſit aliquis exceſſus ex hoc capite, nihilominùs quia hic ſolùm ſe tenet ex parte creaturæ, Deus autem, qui eſt infinitum obiectum, perfectiùs attingitur per fidem, abſolutè hæc videtur eſſe nobilior phyſicè. Secundò reſpondeo, reuelationem Dei poſſe eſſe ſæpè non ſolùm per ſigna hæc materialia, ſed per actus etiam intellectuales, fortè etiam per ipſammet viſionem beatam: ſi enim per ipſam Petro v. g. oſtendat aliquod myſterium, vt mihi dicendum, & poſteà per ſigna credibilitatis 7 *Solutio.*

inducat

inducar ego ad iudicandum Deum id per eam viſionem reuelaſſe; certè tunc ipſa viſio eſſet pro meo actu fidei formalis reuelatio externa (de quo fuſiùs in materiâ de fide:) quo caſu nullo modo ſpes excederet fidem, nec quidem ex eo capite: cumque fides ex ſe extendatur ad omnem reuelationem poſſibilem, clarè conſtat, habere etiam ex parte creaturæ æquè perfectum obiectum; [illegible]t ergo phyſicè loquendo perfectior.

Habitus intellectualis fidei non eſt moraliter nobilior habitu ſpei.

Si verò loquamur in genere moris, certiſſimum eſt, ſpem eſſe nobiliorem eo habitu intellectuali fidei, imò in hoc genere non eſſe comparabiles; nam fides, vt dixi, non eſt formaliter meritoria, ſpes verò maximè.

Habitus piæ affectionis eſt imperfectior habitu ſpei.

Circa ſecundum verò habitum piæ affectionis, qui ad voluntatem pertinet, crediderim, illum longè eſſe minùs perfectum habitu ſpei. Ratio quâ moueor eſt, quia habitus piæ affectionis non videtur habere immediatè pro obie-
8 cto Deum, ſed actum ipſum credendi, quem imperat; at ſpes immediatè non ſolam viſionem Dei amat, ſed etiam Deum ipſum. de quo fuſiùs alibi.

Obiectio.

Dices, Licet pia affectio non imperet niſi actum ipſum credendi, id tamen facit, quia benè afficitur erga veracitatem Dei, & erga reuelationem ipſam; ergo etiam habet pro obiecto immediato Deum.

Solutio.

Reſpondeo, piam affectionem non eſſe erga veracitatem Dei; hæc enim quaſi neceſſariò agnoſcitur lumine naturæ; vnde ad illam iudicandam non eſt neceſſaria pia affectio: hæc ergo ponitur pro ipsâ reuelatione actuali, quæ, cùm ſit obſcura, requirit eum pium affectum voluntatis; vnde fit, vt caſu quo reuelatio ſit omnino euidens, meritò iudicent Theologi multi, non eſſe neceſſarium vllum habitum piæ affectionis: tota ergo hæc verſatur immediatè vel circa actum ipſum credendi, quem imperat, vel circa actualem reuelationem; hæc autem eſt creatura; ergo ex nullo capite habet pro obiecto formali immediato Deum: quid ergo mirum, ſi minùs perfectus ſit ille habitus etiam in genere Phyſico habitu ſpei? Et hæc de Theologicis virtutibus ſatis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de moralibus.

Inter morales virtutes prima eſt Religio.

POST Theologicas vt ſuprema inter omnes morales immediatè ponitur Religio; quia licet in ſe immediatè non habeat Deum pro obiecto, habet tamen honorem & cultum Dei: hoc
9 autem obiectum eſt in genere moris nobiliſſimum & præſtantiſſimum, quod poſt Deum excogitare poſſumus; quia eſt maximum bonum extrinſecum Dei.

Obiectio.

Obijcies: Perfectiſſima Angeli ſubſtantia eſt nobilior cultu illo, ergo virtus amans Angelum erit perfectior Religione. Quod argumentum poteſt etiam in homine vim habere: anima enim rationalis eſt præſtantiſſimum obiectum & nobilius quàm adoratio ipſa externa & cultus Dei.

Obiectum Religionis in genere moris eſt nobilius obiectis aliarum virtutum, non item in genere phyſico.

Reſpondeo, ideò me dixiſſe in genere moris eſſe nobilius quid cultum Dei, nam licet phyſicè Angelus ſit perfectior quàm externa Dei adoratio; quatenus tamen hæc reputatur bonum Dei, eſt moraliter loquendo nobilius obiectum quàm Angelus, ſi hic conſideretur vt in ſe eſt honeſtas quædam ipſi Angelo bona, & à Deo omnino condiſtincta.

Reliquas virtutes non eſt facile inter ſe comparare.

Inter reliquas virtutes hæc comparatio non eſt magni momenti, aliunde verò eſt valdè difficilis; nam licet in aliquibus obiectis ſit facile ipſo naturali lumine cognoſcere, hoc eſſe melius illo, in alijs tamen res eſt omnino incerta; vt etiam in ipſis rebus phyſicis, quas oculis intuemur & alijs ſenſibus percipimus, contingit: quis enim decidere poteſt, an viredo ſit nobilior color quàm rubedo: alicui magis placet rubedo, viredo magis alteri: ſic inter pyrum & pomum, ſic inter multa animalia reſque alias inanimatas contingit, quod in virtutibus ſuo modo locum habere poteſt. Examinabo duas regulas, quæ ad id dignoſcendum tradi ſolent.

Examinantur duæ regulæ de nobilitate virtutum.

Prima eſt, virtutes intellectuales in genere 10
phyſico nobiliores eſſe virtutibus ad voluntatem ſpectantibus; eò quòd intellectus nobiliori modo verſatur circa ſuum obiectum; at in genere moris nobiliores eſſe virtutes voluntatis, cùm hæ ſolæ ſint propriè & formaliter virtutes, illæ verò ſolùm denominatiuè.

Quomodo verum ſit, virtutes intellectuales phyſicè perfectiores eſſe virtutibus voluntatis.

Hoc principium in hoc ſenſu ita verum iudico quoad primam partem (de ſecundâ enim parte nullum eſſe poteſt dubium) vt præcisè intelligatur, ceteris paribus: nam licet ex conceptu ſuo generico perfectior ſit habitus pertinens ad intellectum altero pertinente ad voluntatem, non tamen ideò quilibet intellectualis erit perfectior quolibet in voluntate etiam phyſicè; nam (vt ſæpè ad varia intenta probaui) contingit rationem aliquam genericam nobiliorem contrahi per differentiam tam imperfectam, vt non adæquet aliam ſpeciem conſtantem ex genere imperfectiori & differentiâ nobiliori: ſic genus entis incorruptibilis in cælo contrahitur per differentiam ita imperfectam, & è contrario genus ſubſtantiæ corruptibilis contrahitur per differentiam tam nobilem, in equo v.g. & leone, vt hæ ſpecies ſint ſimpliciter nobiliores cælo: idem puto de habitibus intellectualibus, aliquos ſcilicet eſſe ſimpliciter minùs perfectos phyſicè aliquibus voluntatis ratione differentiarum inæqualium, licet ratio generica ex ſe in illis nobilior ſit.

Altera regula comparandi virtutes inter ſe.

Secunda regula, quæ tradi ſolet, hæc eſt, vt 11
inter morales virtutes iuſtitia præſtet fortitudini, fortitudo verò temperantiæ: nam iuſtitia verſatur circa nobilius obiectum, nempe circa ius alterius; comprehenditque omnia bona pecuniæ, honoris & vitæ; extendit etiam ſe tamquam circa obiectum *cui* erga omnes homines, Angelos Deumque ipſum. de quo fuſiùs Tomo 1. vbi de iuſtitiâ egi. Fortitudinem verò excellentiorem eſſe temperantiâ inde probatur, quia fortitudo ſubijcit appetitum rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent. Quod confirmatur auctoritate Ariſtotelis 1. Rhet. cap. 9. vbi ait, *Neceſſe eſt maximas eſſe virtutes, quæ ſunt alijs vtiliſſimæ; ſiquidem eſt virtus potentia benefactiua, propter hoc iuſtos & fortes maximè honorant: hæc quidem*, id eſt fortitudo, *in bello; illa autem*, id eſt iuſtitia, *etiam in pace vtilis eſt.* Hæc Ariſtoteles.

Doctrina Ariſtotelis examinatur.

Confirmatio tamen hæc ex duplici capite mihi videtur difficilis. Primò, ex eo quòd Ariſtoteles videatur

tur agere magis de fortitudine bellicâ, quæ pro-
12 priè non eſt virtus moralis, quàm de fortitudine, de quâ Theologi. Secundò, quia ex prudentiâ, quam ponit vt virtutem iuſtitiæ, oſtendit ſe etiam agere de iuſtitiâ adminiſtratiuâ, hoc eſt de ſcientiâ quæ in Iudice requiritur ad cauſſas rectè decidendas. Deinde, durum mihi videtur, fortitudinem præponere humilitati: quod probo argumento ipſo pro fortitudine allato; nam hæc ſubijcit appetitum rationi in ordine ad ea quæ ad vitam & mortem pertinent, at humilitas ſubdit in ordine ad ea quæ ad honorem ſpectant: certiſſimum autem videtur, longè eſſe difficilius tolerare ſummam infamiam, quàm exponere ſe periculo vitæ, cum ſpe tamen euadendi; imò eſto ſine ſpe id ſit: ſi enim homini dicatur, *Cras ex febri vel alio morbo morieris, honeſtiſſimè tamen*, faciliùs longè poterit id tolerare, quàm ſi dicatur ei, *Cras tamquam infamis declaraberis in perpetuum, & cæderis publicè virgis*; vel, *Cras tua vxor agnoſcetur vt adultera*: certè id intolerabile ſolet communiter hominibus videri; ergo humilitas ſubdens appetitum vt æquo animo quis ignominias has toleret, non cedit (ſi non excedit) fortitudini. Verùm iam dixi comparationem hanc eſſe difficilem, quia habet multùm de placito hominum: vnus enim honorem præfert vitæ, alter è contrario; ideò ſatis de eâ comparatione in perfectione eſſentiali.

Virtutes ſunt inæquales quoad intenſionem.

Iam veniamus ad comparationem in intenſione, in quâ certiſſimum eſt poſſe virtutes eſſe inæquales inter ſe; cùm enim ſuprà oſtenderimus, eas virtutes eſſe inter ſe independentes, & vnam poſſe ſine alterâ acquiri, poterit eo ipſo vna intendi plus quàm altera; & licet vna vir-
13 tus quodam modo requireret alteram; quia tamen non quandocumque exercetur actus vnius exercetur etiam alterius, ſed ſæpè contingit, vt qui alioqui omnes virtutes habet, frequentiùs vnam quàm alteram exerceat; vel quia occaſiones occurrunt plures pro vnâ quàm pro alterâ; vel quia maiorem habet ipſe propenſionem ad vnam quàm ad alteram; ideoque libentiùs ſe in vnâ exercet quàm alterâ; dubitari non poteſt, quin intenſio in eis ſit inæqualis.

Intelligenda concluſio de virtutibus acquiſitis, non autem infuſis.

Aduertendum tamen Primò, præcedentem doctrinam ſolùm intelligi de virtutibus acquiſitis; nam Infuſæ, quia non per proprios actus phyſicè intenduntur, ſed meritoriè ad intenſionem gratiæ omnes habent æqualem intenſionem inter ſe, quia omnes per quuſlibet actus bonos in gratiâ factos intenduntur ad intenſionem eiuſdem gratiæ.

Secundò aduertendum, aliquos, cùm doctrinam traditam de inæqualitate intenſionis in virtutibus benè admittant, malè tamen laborare, vt explicent, quo pacto ex quolibet actu cuiuſlibet virtutis fiat acceſſio omnibus alijs: recurrunt autem ad inſtantiam multorum hominum collaborantium vt trabem moueant: ſi enim tunc accedit nouus, cuilibet, inquiunt, accedit leuamen aliquod iuxta proportionem. id quòd eodem modo in virtutibus dicendum pu-
14 tant. Ego tamen hanc comparationem non iudico vllo modo bonam quoad intenſionem, de quâ hîc agimus; nam per actus iuſtitiæ v. g. ſoluendi cuilibet quod ſuum eſt, nec in minimo intenditur habitus fortitudinis, aut humilitatis alteriúſve virtutis ab ipſâ iuſtitiâ. Secundò, ſi dicant hi, ſe non agere de intenſione habitus ipſius virtuoſi, ſed de facilitate aliquâ, quæ poteſt ex circumſtantijs ſæpè augeri, tunc ſolùm admitto eam doctrinam in eis virtutibus quæ aliquo modo ſunt connexæ, & ſe inuicem iuuant; nam, vt dixi ſuprà, aliquæ ſunt ita diſparatæ, vt planè nullo modo vna pendeat ab aliâ, neque in minimò creſcat ob aliam; ſicut veracitas in dicendo non iuuatur per liberalitatem: in his ergo & ſimilibus dico, nullum fieri per liberalitatis actus v. g. acceſſum veracitati in rebus iocoſis.

Actus vnius virtutis non intendit habitum alterius virtutis, niſi ſit connexus cum illâ.

Tertiò aduertendum, ob rationem pro concluſione datam, non ſolùm poſſe virtutes eſſe inter ſe intenſiuè inæquales, ſed, moraliter loquendo, neceſſarium eſſe, vt ſemper aliquam habeant inæqualitatem: quis enim erit ille, qui tot præcisè numero, & eiuſdem omnino intenſionis actus eliciuerit in vnâ virtute, quot in qualibet ex alijs? Sanè vix poteſt id contingere 15
moraliter, tum ob varias occaſiones, tum ob diſpoſitionem ipſam ſubiecti magis ad vnam quàm ad alteram propenſi, vt dixi.

Virtutes neceſſariò ſunt inæquales quoad intenſionem.

Tertia denique perfectio, in quâ comparari poſſunt virtutes, eſt extenſio ad plura vel pauciora obiecta. In quâ comparatione ego cum diſtinctione diſcurrendum cenſeo: vel enim loquimur in ſententiâ eorum, qui dicunt, vnam eamdemque ſe extendere ad omnia obiecta materialia ſub vnâ ratione communi, eſto in eis obiectis ſit inæqualis difficultas; v. g. vnam eamdemque virtutem abſtinentiæ ſe extendere ad cibum in quacumque materiâ, item ad potum: vel loquimur in oppoſitâ ſententiâ id negante; ſi in primâ, dicendum omnino eſt, non ſemper eamdem ſpecie virtutem in duobus hominibus æqualem eſſe; hoc eſt, etiamſi ego habeam abſtinentiæ virtutem, & etiam illam habeat Petrus, non propereà nos eſſe in eâ abſtinentiâ æquales, imò neque in eodem homine ſucceſſiuè eam eſſe æqualem: nam experientiâ manifeſtè conſtat, aliquem eſſe abſtinentem tam in cibo quàm in potu, alium verò ſolùm in cibo, alium verò circa qualitatem cibi, non ita circa quantitatem alium è contrario circa quantitatem, non circa qualitatem; & in eodem homine idem contingit; nam magis extenditur eius abſtinentia ſucceſſu temporis per frequentationem actuum quàm initio; ergo iam habet maiorem perfectionem extenſiuam eadem virtus quàm priùs habuerat; quomodo autem in 16
vnâ eademque virtute id fiat, non eſt huius loci. Viderint id eius ſuppoſitionis auctores; illos ego reieci agens de habitibus & in proœmialibus Logicæ; nunc ſolùm oſtendo, quid ſit dicendum conſequanter ad eorum principia.

Virtutes poſſunt etiam eſſe inæquales extenſiuè. Quomodo hoc intelligendum.

Si verò loquamur in probabiliori ſententiâ docente, ad ea obiecta materialia, quæ diuerſam habent difficultatem, diuerſos eſſe habitus, facilè conſtat, quemlibet habitum in ſuo genere ſemper habere totam perfectionem extenſiuam quam poteſt. Verùm aduerte, me non dicere, vnum ſe extendere ad tot obiecta materialia ad quot alium; v. g. iuſtitiam ſe extendere ad tot, & non plura, ad quot ſe extendit abſti-

Quid dicendum ſit, ſi diſtinguantur habitus penes obiecta materialia.

abſtinentia: hæc enim comparatio planè eſt incerta, & regulariter non inuenitur ea æqualitas; id quod ex ipſis obiectis materialibus & ex alijs principijs prouenit; circa quæ nec poſſumus regulam generalem tradere, nec, ſi poſſemus, operæ pretium eſſet in eâ tradendâ tempus inſumere: res enim eſt nullius planè vtilitatis. Loquimur ergo de duabus ſolo numero diſtinctis, de duabus v. g. iuſtitijs, abſtinentijs, &c.

SECTIO TERTIA.

De permanentiâ virtutum poſt mortem.

Non ago de earum permanentiâ in hac vitâ; nam ſi ſermo ſit de virtutibus infuſis, conſtat, eas durare quamdiu homo eſt in gratiâ, exceptâ fide & ſpe, quæ etiam durant in peccato-
17 re Catholico; ſi verò loquamur de acquiſitis, in meâ ſententiâ poſſunt aliquando nimio otio ſine actu etiam contrario perire; in ſententiâ verò communiori tunc ſolùm peribunt, quando homo ſe exercuerit in actibus contrarijs ei virtuti: igitur tota quæſtio præſens erit de perſeuerantiâ poſt hanc vitam, in quo puncto ſit

Virtutes infuſæ non manent in peccatore poſt hanc vitam.

Prima conclvsio: In peccatore poſt hanc vitam non manent virtutes infuſę. De charitate & alijs à fide & ſpe res eſt extra controuerſiam; quia, vt paulò antè dixi, neque in hac vitâ manent in peccatore. De ſpe & fide probatur, quia in eo ſtatu homines ſunt prorſus indigni talibus habitibus. Ceſſat prætereà ratio, ob quam in hac vitâ à Deo in peccatore permittuntur, ſcilicet, vt habeant proportionata principia ad conuerſionem, ad quam à Deo alliciuntur: at damnati iam ſunt eius conuerſionis incapaces, ergo non manet in eis fides & ſpes.

Virtutes acquiſitæ non manent diu in damnatis.

Secvnda conclvsio: Non manent diu virtutes naturales morales in damnatis: patet, quia cùm nihil boni operentur, ſed potiùs infinita peccata, & affectiuè quidem in omni materiâ, neceſſum eſt, vt, eſto ſecum accepiſſent bonos aliquos habitus, eos tamen breui amittant. Dixi *diu*, quia probabile eſt, cùm ſint perfectiones naturales, non illis auferri à Deo miraculosè, ſed relinqui, donec actibus contrarijs vel certè otio pereant naturaliter.

Si ſunt virtutes in appetitu, ea in morte pereunt.

Tertia conclvsio: Si quæ ſunt in appetitu virtutes, illæ pereunt tam in iuſtis quàm in reprobis; nam in morte deficit earum ſubiectum; in reprobis autem non reproducentur in
18 reſurrectione; vt quid enim diceremus, miraculum à Deo in fauorem reproborum faciendum reproducendo eos habitus, maximè cùm nullos bonos actus effecturi ſint? In prædeſtinatis verò probabiliter eædem numero virtutes tunc reproducentur, ijs exceptis, quæ ſtatui beatifico repugnant, vel etiam illis, quæ, ob ſummam ipſius appetitus in patriâ cum ratione conformitatem, neceſſariæ omnino ibi non erunt ad eum appetitum frenandum; ob quem ſolum finem ponuntur de facto in noſtro appetitu ab his qui in eo virtutes admittunt.

Virtutes intellectuales & ſcientia manent poſt mortem etiam in damnatis.

Qvarta conclvsio: Virtutes intellectuales ſeu ſcientiæ naturales probabiliter manebunt etiam in damnatis non ad ornatum eorum, quia nullum merentur, nec ad voluptatem, quâ omni carebunt, ſed quia naturales ſunt, neque habebunt contrarium; & potiùs erunt in eis tormentum, dum ex illis vehementiùs apprehendent bona naturalia quæ amiſerunt, & reflectent ſe cum vehementiſſimo dolore ſupra honorem, æſtimationem & voluptatem, quam ex illis ipſis ſcientijs habuerunt, quibus omnibus nunc deſtituti miſerè torquebuntur; eoſque vehementer vrgebit, quòd cùm ex ſcientijs facilè aſcendere potuiſſent ad Dei cognitionem & amorem, id tamen neglexerint. Adde, illam ipſam cognitionem, quæ ſine dubio eſt imperfecta, excitaturam in ipſis vehementem affectum vlteriùs rem intelligendi; id quod eis omnino negabitur: cumque aduerterint ſe eam perfectam notitiam & alias maiores ſcientias habere potuiſſe in cælis, ſi benè vixiſſent, præ nimiâ in ſemetipſos irâ ringentur.

Omnes virtutes, exceptâ fide, manent in patriâ.

In probandâ hac concluſione aliqui non diſcurrunt conſequenter.

Qvinta conclvsio: Omnes virtutes, ex- 19
ceptâ fide, manent in patriâ. De quâ concluſione quia pręcedenti Tomo agens de beatitudine fusè egi diſput. 53. ſectione 2. iam nihil dicam; illud tamen aduertam, minùs conſequenter nonnullos ideò probare concluſionem hanc de permanentiâ virtutum in Beatis, quòd ſint decora animi beati, nec dedeceant illum ſtatum; cumque fuerint inſtrumenta acquiſitæ beatitudinis, meritò in eâ relinquuntur: accedit, inquiunt, quòd facilè poſſint aſſignari aliqui actus, quos exerceant, ſcilicet complacentia de proprij obiecti honeſtate, & de actibus in hac vitâ per eas virtutes exercitis. Dico, auctores huius rationis minùs conſequenter locutos, quia ijdem docent, ſpem & fidem non manere in patriâ; cùm tamen ratio hęc ab eis facta pro alijs virtutibus, eodem omnino modo vrgeat pro fide & ſpe. In ſpe ſtatim patet; nam & gaudere Beatus poterit de actibus à ſe in viâ factis, &, quod ampliùs eſt, directè gaudere de beatitudine obtentâ: qui actus cùm non tam verſetur reflexè circa actus eius virtutis, quod in rigore ad eam virtutem non videtur ſpectare, quàm directè circa idem omnino quod ea virtus in viâ tetigerat optando illius poſſeſſionem; hîc verò ſeu in cælo de eâ poſſeſſione gaudendo neceſſariò debet ad eamdem virtutem pertinere, ad quam pertinuit deſiderium eius beatitudinis; ideoque clariſſimè apparet, cur ea virtus ſpei manere poſſit in Beatis, attento toto diſcurſu eorum auctorum. In fide etiam ſaltem quoad 20
habitum piæ affectionis, qui ad voluntatem pertinet, idem patet; habitus verò ſpectans ad intellectum licet nullum ibi habeat actum, habet tamen locum iuxta primam rationem eorum Doctorum, quòd ſit ornatus animæ, & ipſe ſecundùm ſe non ſit contrarius beatitudini, ac deníque fuerit inſtrumentum meritorum in hac vitâ: non ergo debet ad hanc rationem recurri, ſi habitus illi excluduntur, ſed vel vniuerſaliter omnes ponendi erunt, vel ſolùm illi, quorum aliqui actus in cælo exerceri poſſunt, de quo fuſiùs eo loco citato.

DISPVTATIO TRIGESIMAOCTAVA.

De donis Spiritus ſancti, beatitudinibus & fructibus.

1 *Quid hoc loco ſignificet nomen doni.*

DONA in præſenti non accipiuntur in generali ſuâ ſignificatione; eo enim ſenſu, gratia & fides, & quidquid ſupernaturale in nobis reperitur, donum eſt: vſurpatur ergo magis reſtrictè pro ſpecialibus illis donis, de quibus Iſaiæ 11. vbi enumerat ſeptem diſtincta. de his egit D. Thomas quæſt.68.per octo art. Vaſquez diſput.89. Tannerus fusè diſp.3.q.6. dub.1. fuſiùs verò Pater Suarez Tom.1. de Gratiâ lib.2. à capite 17. vſque ad 22. Circa quæ præcipua difficultas eſt, quid ea dona ſint, vtrùm ſcilicet virtutes ipſæ diuerſo nomine deſignatæ, an verò aliquid aliud diſtinctum; & quid illud.

Sententia aliorum in quo conſiſtant hac dona.

In quo puncto duæ ſunt extremæ ſententiæ: vna, quæ ea dona idem omnino dicit eſſe cum virtutibus: alia, quæ omnino à virtutibus ea diſtinguit. Pro primâ videtur ſtare Magiſter in 3. diſt.34. Altiſſiodorenſis lib.4.Summæ Tractatu 4. lib.1. Vincentius in Speculo morali lib.1. parte 4. diſput.1. Scotus in 3.diſt.34.quæſt.vnicâ, Gabriel ibidem art. 2. Maior q.1. Ockam in 4.q.3. Guilielmus Pariſ. lib.de Virtutibus fol.73.col.1.Gerſon Alph.28. litterâ l. in Tractatu de donis Spiritus ſancti, Almai.Tractatu 3.Moralium c.23. Vaſquez autem ſuprà cap.2.dubius manens magis in hanc propendet quàm in ſecundam. Pro quâ maximè citatur D. Thomas dictâ q. 68. art. 1. quem Thomiſtæ ſequuntur, & ex noſtris Valentia hìc q.8.puncto 1.Tannerus ſuprà & Suarez cap.17. & ſequentibus, paucos alios pro ſe citans: rurſus autem de eadem agit Tom.3 lib.6.cap.9.

Duplex difficultas. Prima, an dentur diuerſi actus inter genus virtutis moralis quorum vnus donū, alter virtus tantùm dicatur. Secunda, an pro diuerſis actibus diuerſi ſint habitus.

Pro deciſione aduerte, duplicem hìc poſſe eſſe difficultatem: vnam, an dentur actus diuerſi intra genus virtutis moralis infuſæ; quorum vnus dicatur donum, alter verò dicatur tantùm virtus, ita vt ea differentia ſit ſpecifica ex diuerſitate motiui formalis: alteram, vtrùm pro eis diuerſis actibus ſint ponendi habitus diſtincti, an verò vnus idemque poſſit vtroſque elicere. In præſenti ergo maximè circa primum punctum hærebimus, obiter etiam de ſecundo aliquid dicturi; ſi enim probauerimus, actu non eſſe diuerſos, certè eo ipſo probabimus, non eſſe habitus diſtinctos: quòd ſi adhuc diſtinctos actus admitteremus, quia tamen (iuxta dicenda in toto diſcurſu diſputationis) valdè rari illi actus ſunt, non iudicarem debere tales habitus diſtinctos poni, ſed ipſos habitus virtutum vocandos dona, quatenus poſſent dato eo ſpeciali inſtinctu elicere tales ſpeciales actus.

SECTIO PRIMA.

Mens Diui Thomæ circa dona.

QVIA maxima vis ſecundæ ſententiæ ab auctoritate D. Thomæ deſumitur, & video ab auctoribus omnibus tam primæ quàm ſecundæ ſententiæ illum per eâ ſecundâ indubitanter citari, maximè à Patre Suario omnibus illis capitibus, iudicaui, ad exactam huius difficultatis explicationem, operæ pretium eſſe, breuiter mentem ſanctiſſimi Doctoris in hoc puncto declarare.

D. Thomas non diſtinguit re ipſâ dona à virtutibus infuſis.

Igitur dico, D. Thomam, licet videatur abſolutè dona à virtutibus diſtinguere, re tamen ipſâ non diſtinguere, niſi à ſolis virtutibus naturalibus, ſeu acquiſitis, & à Theologicis infuſis, hoc eſt à fide, ſpe & charitate. Vno verbo, D. Thomas docet, dona eſſe virtutes infuſas reſpondentes in ordine ſupernaturali moralibus naturalibus; vnde re ipſâ primam tenet ſententiam, non ſecundam.

Vnde colligitur hanc eſſe mentem D. Thomæ.

2

Porrò D. Thomæ eam eſſe mentem colliget, qui cum reflexione & attentione ad verba, & ad rationes, quibus vtitur pro eis donis, legerit totam eam quæſtionem 68. non enim agit nec quidem vnico verbulo de operibus extraordinarijs intra ipſum ordinem gratiæ factis ex aliquo ſpeciali inſtinctu non communi omnibus iuſtis, vt ei tribuunt communiter auctores, maximè P. Suarez ſuprà & P. Tannerus, numerantes multa talia opera tam ex ſacrâ Scripturâ quàm ex hiſtoriâ Eccleſiaſticâ: quale fuit illud Samſonis cum Philiſthæis ſe opprimētis; Salomonis mandantis vt diuideretur infans; Apolloniæ ſe in ignem conijcientis; Eleazari ſub elephante ruentis; & ſimilia.

Suarez & Tannerus ſuprà multa talia opera adducunt.

De his nihil D.Thomas.

Porrò D. Thomam de his non agere inde conſtat, quia nec mentionem vllam de ſimilibus actibus fecit; incredibile autem eſt, ſi id voluiſſet, numquam vſurpaturum fuiſſe eiuſmodi exempla, quæ ipſi adeò nota erant. Secundò, quia tales actus non ſunt neceſſarij ad ſalutem; & rariſſimè in vno aut altero ſemel vel bis totâ vitâ reperiuntur; at Diuus Thomas expreſſè ait, ſine donis non poſſe hominem ſaluari; item, dona eſſe neceſſariò connexa cum charitate in omnibus hominibus. Tertiò docet, dona requiri ad efficiendos actus non tam iuxta regulam rationis naturalis quàm iuxta Deum; hoc autem in omnibus actibus remiſſiſſimis, qui communiſſimi ſunt omnibus iuſtis, ſi tamen ſint ſupernaturales, locum habet; ergo non agit de illis extraordinarijs, ſed de omnibus & ſolis ſupernaturalibus, qui ſunt ad ſalutem neceſſarij.

Tales actus ad ſalutem neceſſarij non ſunt.

Non agit D. Thomas de donis prout maiorem facilitatem dant.

Secundò, eum non agere de donis, prout dicunt maiorem facilitatem in obediendo Deo; quaſi virtutes ſupernaturales darent ſolùm ſimpliciter poſſe, dona verò faciliter & ſuauiter poſſe, vt alij videntur D. Thomam interpretari & ſimul donorum diſtinctionem explicare: quod, inquam, in eo ſenſu non loquatur, patet manifeſtè.

Probatur Primò.

Primò, quia id, quod tantùm deſeruit ad promptè & facilè eliciendos actus virtutum, non dicitur ſimpliciter neceſſarium ad ſalutem neque à D. Thomâ, neque ab vllo alio Theologo; dona autem expreſſè dicit D. Thomas eſſe omnino neceſſaria ad ſalutem.

Secundò.

Secundò, quia D. Thomas dicit, ea dona ſemper infundi

fundi cum charitate, ita vt cùm primùm iuſtificatur homo illa accipiat; atqui certum eſt, non omnes homines cùm primùm iuſtificantur eſſe faciles & promptos ad opera ſupernaturalia: ergo dona non dant eam promptitudinem & facilitatem, iuxta mentem Diui Thomæ: quòd ſi omnes iuſti eam facilitatem ſemper haberent, profectò dicerem, ab eodem habitu prouenire, à quo prouenit ſimpliciter poſſe.

Probatur, S.Thomam art. 1. in corpore nomine donorum de virtutibus moralibus ſupernaturalibus tantùm agere.

Sed age iam, poſitiuè probemus, eum de eis virtutibus moralibus ſupernaturalibus tantùm agere nomine donorum; nam art.1. in corpore, dum diſtinctionem virtutum à donis maximè tradere videtur, non aliter eam probat, quàm quia virtutes ſolùm mouent hominem vt operetur iuxta rationem naturalem; vnde ſic concludit, *Oportet igitur homini ineſſe altiores perfectiones, ſecundùm quas ſit diſpoſitus ad hoc, quod diuinitus moueatur: & iſtæ perfectiones*
3 *vocantur dona.* Hæc ille. Vides, eum docere per dona moueri diuinitus hominem, per virtutem verò ſolùm naturaliter; ergo per dona ſolùm intelligit virtutes ſupernaturales, quæ in ſententiâ ipſius & omnium mouent diuinitus ſeu ſupernaturaliter: ergo non ſignificantur nomine virtutis à D. Thomâ ibi illæ, quas nos vocamus infuſas ſupernaturales, ſed ſolæ naturales; ſupernaturales verò à S. Doctore intelliguntur nomine doni: vnde concludit, quòd dona ad altiores actus moueant quàm virtutes; quod non poteſt habere locum, ſi per virtutes etiam intelligantur ſupernaturales: nam omnes actus harum virtutum ſunt in altiſſimo ordine, ſupra quem de facto non agnoſcimus altiorem, nec præter actus illarum alij ſunt ad ſalutem neceſſarij.

In eodem art.1. nihil eis donis ſupra rationem communem virtutis addit.

Secundò, in eodem art.1. ad 1. nihil penitus eis donis ſupra rationem communem virtutis addit, quàm quòd ſint diuinæ virtutes perficientes hominem vt à Deo motum, ſeu vt directum ad finem ſupernaturalem; quod ſine dubio conuenit virtutibus omnibus moralibus, ſupernaturalibus tamen. idem ex reſponſione ad ſecundum & tertium conſtat clarè.

S. Thomas art. 2. probat neceſſaria eſſe ea dona ad ſalutem.

Tertiò idem S. Doctor art. 2. probat neceſſaria eſſe ea dona ad ſalutem; at præter actus virtutum ſupernaturalium, vt ſæpè inculcaui, nullæ aliæ operationes neceſſariæ ſunt ad ſalutem, ergo.

Mens illius circa hæc art. 3. in corp.

Quartò, art. 3. in corpore clariùs loquitur, dum virtutes infuſas ſolùm vocat fidem, ſpem & charitatem, per quas meritò dicit, hominem non ſufficienter compleri ad alios actus morales vt proportionatos fini ſupernaturali; vnde infert, præter eas tres virtutes, requiri dona: vbi non dixit, *præter virtutes morales infuſas*, ſed *præter Theologicas*; ergo virtutes morales infuſas intelligit nomine donorum: idem clariſſimè inſinuat in reſponſione ad tertium: idem art.4. in corpore, vbi dona à virtutibus in eo præcisè diſtinguit, quòd dona ſint ad actus ſecundùm Deum, hoc eſt proportionatos ad finem viſionis Dei; virtutes ad actus iuxta rationem naturalem: idem repetit art.4. corp. initio; & in fine explicat, quomodo ea dona ſe extendant ad omnes actus ſupernaturales.

Art. 5. docet, per ſimilia dona nos diſponi ad Spiritum ſanctum.

4 Quintò, clariſſimè art. 5. & in corpore docet, dona eſſe quibus diſponimur ad Spiritum ſanctum, quem dicit habitare in nobis per charitatem; addit, dona neceſſariò eſſe cum charitate, & non poſſe è contrario ſine illâ exiſtere: id quod haud dubiè ſolis virtutibus infuſis conuenit: ideò ad primum docet, eam ſcientiam ſingularem, quæ in aliquibus reperitur, non eſſe donum, de quo in præſenti; ergo dona non vſurpat pro actibus extraordinarijs; qualis eſt ea ſcientia; ſed pro virtutibus ſolis infuſis, quæ in omnibus omnino hominibus iuſtis reperiuntur; quia omnes ſimul cum gratiâ infunduntur.

Admittit ea dona manere in patriâ.

Sextò, ea dona admittit manere in patriâ, eò quòd ibi exerceantur actus ſupernaturales aliqui, licet non omnes. ita art.6. vnde concludit, in hoc puncto diſcurrendum eſſe ſicut de virtutum Cardinalium permanentiâ in patriâ, intellige naturalium; (quoad genus enim actuum eadem eſt difficultas, ſiue naturales illi ſiue ſupernaturales ſint, an ſcilicet repugnent ſtatui beatifico; v. g. an in patriâ ſit locus miſericordiæ naturali, idem eſt ac, an ſit ſupernaturali:) atqui in patriâ non fient illi actus extraordinarij, quos Tannerus, Suarez & alij ponunt; ergo non egit de illis D. Thomas nomine donorum.

Idem clarè conſtat ex art.8.

Septimò, clariſſimè idem conſtat ex art. 8. vbi diuidens virtutes ſolùm tres ponit ſpecies (ſeu genera) Theologicas; & has dicit coniungere cum Deo; intellectuales deinde, & morales: quas duas vltimas dicit ſolùm dirigere hominem ſecundùm rationem naturalem; ergo D. Thomas nomine virtutis non incluſit, quas nos morales infuſas dicimus: patet euidenter; nam hæ perficiunt hominem non ſolùm ſecundùm rationem naturalem, ſed ſecundùm diuinam & ſupernaturalem; & non ſunt aliunde Theologicæ; ergo non ſunt incluſæ à ſancto Doctore nomine vllius ex illis tribus membris ab eodem D. Thomâ poſitis, cùm tamen dicat, eam eſſe adæquatam diuiſionem virtutis; ergo dona ſolùm contrà diſtinguit à virtutibus moralibus naturalibus; vnde eleganter virtutes Theologicas præfert donis, id eſt, virtutibus moralibus infuſis, dona verò virtutibus intellectualibus & moralibus; quas ſolùm attendi ſecundùm rationem naturalem dixerat immediatè antè. Nec in D. Thomâ inueniri poterit vnquam alia donorum explicatio, niſi per ordinem ad finem ſupernaturalem.

Idem oſtenditur ex quæſtione ſequenti art.1.

Idem euidentiſſimè Octauò oſtenditur ex quæſtione ſequenti; vbi agens ipſe S. Doctor de beatitudinibus hæc habet art. 1. in corpore: *Ad finem autem beatitudinis appropinquat homo per operationes virtutum, ac præcipuè per operationes donorum, ſi loquamur de beatitudine æternâ, ad quam ratio non ſufficit.* Ecce D.Thomas docet, virtutes, quæ ſolùm faciunt hominem rectum ſecundùm rationem naturalem, non ſufficere ad accedendum ad beatitudinem æternam; & eas ſolas virtutes diſtinguit à donis; ergo loquitur ſolùm de naturalibus virtutibus. Patet euidenter conſequentia; nam infuſæ & ſupernaturales, cùm ad eas inducat Spiritus ſanctus, efficere poſſunt actus meritorios vitæ æternæ, & per quos homo ad eam beatitudinem accedat. Imò in omnibus ferè iuſtis non alij actus ſupernaturales reperiuntur ex mente etiam aduerſariorum; nam actus donorum & rari ſunt, neque omnibus communes.

5 *Probatur tandem ratione.*

Vltimò denique id probo ratione, quia certum omnino videtur, D. Thomam non iudicaſſe minoris perfectionis eſſe actus ſupernaturales v. g. iuſtitiæ in ſuo genere, quàm ſint actus ſupernaturales charitatis in ſuo, ſpei in ſuo, & fidei denique in ſuo: atqui intra actus ſeu genus charitatis, fidei & ſpei ſupernaturalis non ponit D. Thomas, nec vllus alius, aliquem actum ſpecialem doni, ergo neque intra actus ſupernaturales iuſtitiæ debet poni; & ſic de alijs virtutibus. Vnde cùm art. 4. ad 3. obiecisset ſibi ſanctus Doctor, malè numerari dona, quia non ſunt vlla quæ reſpondeant virtutibus Theologicis, reſpondet ad tertium, Theologicas eſſe coniunctionem cum Deo, & ab eis oriri dona: quis autem ibi non videat id intelligendum de virtutibus ſupernaturalibus infuſis, quæ oriuntur à charitate, & coniungunt cum Deo, quatenus complent potentiam ad actus efficiendos ſecundùm motionem ſupernaturalem?

SECTIO SECVNDA.

Euaſio quædam reijcitur, & obiectiones ex D. Thomâ ſoluuntur.

Poteſt ex Suario ſuprà cap. 21. reſponderi.

POSSET fortè ex Patre Suario ſuprà cap. 21. in fine reſponderi huic vltimæ rationi, ideò non eſſe vlla dona pertinentia ad virtutes Theologicas; quia illæ tangunt Deum tam alto modo, vt altiori non poſſit tangi. Quam ſolutionem attribuit Diuo Thomæ eâ q. 68. art. 4. ad 3.

Hanc ſolutionem Diuus Thomas q. 68. art. 4. ad 3. adhibuit.

Hæc tamen ſolutio facilè reijcitur: & quidem D. Thomas nihil penitus eo loco dixit de eo altiſſimo modo, & verò meritò; nam, etiam virtutes infuſæ morales, v.g. Religio & obedientia tangunt Deum ita altè in ſuo genere, vt in eodem altiùs tangi non poſſit. Quod enim ſæpè hic auctor & alij repetunt, aliquos actus in eis virtutibus fieri præter conſuetum ordinem gratiæ, non eſt ad noſtrum propoſitum.

Non eſt ad noſtrum propoſitum, quod aliqui aſſerant, aliquos actus fieri præter conſuetum ordinem gratiæ.

Primò, quia etiam id debet habere locum in virtutibus Theologicis: etenim poteſt quis ex ſpeciali inſtinctu Spiritus ſancti aliquem actum ſpei extraordinarium & valdè certum elicere, aliquem fidei actum circa materiam ſpecialiter reuelatam ipſi homini, & actum charitatis cum vehementiori commotione mortem appetendo propter Deum. Vbi mirandum eſt, cùm Pater Suarez cæterique meritò indicent, actum ad eam ſpeciem virtutis ſpectare, cuius habet motiuum formale, non verò ad illam, cuius eſt materiale obiectum, quòd non viderint omnia illa exempla, quæ ipſi ponunt in donis, reduci poſſe ad charitatem; vt in fortitudine, ad quam dicunt pertinuiſſe, quòd Samſon ſeipſum occiderit: & idem de Apolloniâ ſe in flammas conijciente: etenim illud poteſt fieri ob motiuum charitatis, & ob motiuum fortitudinis; ergo poteſt ad charitatem pertinere & ad fortitudinem; ergo, eùm, ſiue ex hoc motiuo ſiue ex illo fiat, ſemper ſit quid extraordinarium, ſemper pertinebit ad donum vel in materiâ charitatis, vel in materiâ fortitudinis: & idem dico de actibus ſingularibus pietatis & timoris, qui etiam propter Deum fieri poſſunt; ergo vel non debebit eſſe donum ſpeciale intra genus fortitudinis, vel è contrario debebit eſſe donum charitatis pro ſimilibus actibus ex inſtinctu extraordinario pro Deo factis.

Cùm actus ad eam ſpeciem virtutum pertineat, cuius habet obiectum formale, iuxta Suarium, omnia exempla ab illo & alijs allata (etſi ipſi non viderint) poſſunt ad charitatem reduci.

6 *Obiectio.*

Quòd ſi dicatur habitus charitatis habere vim efficiendi eum actum poſito inſtinctu, eodem modo dicam, habitum fortitudinis habere vim poſito inſtinctu ad efficiendum talem actum ob honeſtatem fortitudinis, ergo quoad hoc excogitari non poteſt differentia vlla inter virtutes Theologicas & morales.

Reſponſio.

Quòd ſi proptereà Secundò reſpondeatur, actum non pertinere ad donum quando fit ex motiuo virtutis, ſed quando fit ex motiuo doni, in charitate autem non eſſe ſpeciale donum, facillimè reijcietur.

Reijcitur Primò.

Primò, quia in eâ ſolutione petitur principium: cur enim non ponetur etiam donum in charitate, ſicut & in alijs materijs, cùm vtrobique habeat locum ſpecialis inſtinctus Spiritus ſancti?

Secundò.

Secundò, & efficaciùs, quia ſi motiuum actus doni eſt ſpecialis inſtinctus, & hic extrahit obiectum illud à ſuâ virtute; ergo cùm ratio inſtinctus Spiritus ſancti videatur eſſe vnum quid eiuſdem rationis, ſiue verſetur circa hanc materiam ſiue circa illam, non minùs quàm reuelatio Dei cenſetur eſſe vnum quid, ſiue hoc ſiue illud reuelet; profectò vnicus ſufficeret habitus doni ad actus omnes donorum, ſicut ſufficit vnus habitus fidei ad credendum omnibus reuelationibus. Quæ ratio inde magis confirmatur, quòd ille inſtinctus quædam eſt reuelatio Dei; verùm quia iam non tam ago de multiplicatione habituum quàm de diuerſitate ſpecificâ actuum, prior eius ſolutionis refutatio magis eſt ad punctum præſens. Igitur conſtet, etiam in ipſis Theologicis virtutibus poſſe aſſignari obiectum formale doni, ſi aſſignatur pro alijs moralibus.

Prior ſolutio reijcitur.

Iam verò vlteriùs priorem ſolutionem reijcio ex alijs virtutibus moralibus; in quibus etiam poteſt habere locum ea varietas obiecti: & licet alij fortè ideò concedant multò plura dona quàm illa ſeptem, tamen id eſt valdè incertum (vt & ipſe Suarez fatetur eo cap. 10. lib. 6.) meo autem iudicio, ſi ratio eſt eadem, profectò debet eodem modo diſcurri, & tam certum vnum quàm alterum iudicari; eſſe verò rationem eamdem, patet in caſtitate v. g. ſi quis ex ſpeciali Spiritus ſancti inſtinctu ob caſtitatis amorem ſeipſum caſtraret; aut etiam cum euidenti periculo vitæ ſeruare vellet virginitatem, aut è nuptijs cum Alexio fugeret; cur id non ad ſpecialem inſtinctum pertinebit, ſicut in alijs materijs? ſimiliter dicendum de ſanctâ Luciâ, quæ extraxit ſibi oculos, vt compeſceret riualem; item de alio, qui linguam dentibus præmorſam exſpuit in mulierem impudicam: hi enim actus ex motiuo caſtitatis facti, quantumuis extraordinarij, ad eam ſpectant: idem in mortificatione, & ieiunio, quod Elias quadraginta diebus protraxit: idem in liberalitate cæteriſque moralibus virtutibus euidentiſſimè locum habet: ergo ſaltem ex hoc capite debuiſſent vel in fortitudine & alijs negari diſtincta dona, vel è contrario longè plura poni, licet non ponerentur in virtutibus Theologicis. Quæ ratio & ſolutionem aduerſariorum clarè reijcit, & oſtendit, in ipſâ totâ doctrinâ non diſcurri conſtanter & firmiter, ſed valdè diuinando; nec mirum, quia ſolùm

ſolùm diſcurrunt ex aliquibus congruentijs, quæ facillimè trahuntur ad alias materias.

Obiectio Prima.

Dicet tamen quis Primò, D. Thomam ſuprà quæſt. 64. art. 3. ponere virtutes morales infuſas, & illas non vocare dona; ergo diſtinxit illas à donis. Reſpondeo negando conſequentiam, quia in eâ quæſtione potiùs manifeſtè ſtat pro nobis: art. enim 4. in corpore non aliter planè explicat differentiam virtutum infuſarum à naturalibus, quàm totâ hac quæſtione explicat differentiam donorum à virtutibus; ergo intellexit ibi nomine virtutis idem quod hîc nomine doni: ſed cur ibi non vocauit etiam donum? facilis eſt ratio, quia ibi ſolùm volebat ſpecies virtutum earumque differentias declarare; ad quod oportebat vti nomine virtutis; hîc autem voluit maximè eas explicare ſub nomine, quo à Prophetâ Iſaiâ ſuprà traduntur, id eſt nomine donorum.

Reſponſio. 7 *Cur Diuus Thomas virtutem donum vocauit.*

Verùm vrgebis: Potuiſſet etiam eas vocare hîc ſimul virtutes & dona. Reſpondeo, implicitè omnino vocaſſe ſæpè; nam cùm dixit, dona ſupra rationem virtutis ſolùm addere, quòd dirigant ad actus ſecundùm Deum, procul dubio innuit, ea dona eſſe virtutis ſpecies: omnis autem ſpecies habet nomen generis, licet poſteà habeat aliud proprium pro ratione genericâ & differentiali; ſicut homo habet proprium nomen, licet re ipsâ etiam ſit animal.

Obiectio Secunda. Reſponſio.

Obijcies Secundò: Hic art. 1. ad 3. diſtinxit donum à virtute infuſâ. Reſpondeo, ibi per virtutem infuſam ſolùm ſignificaſſe virtutes Theologicas; nam (vt dixi ſæpiſſimè) eâ quæſtione inter virtutes ſolùm Theologicas vocat ſupernaturales, ſeu diuinas, ſeu infuſas; alias verò morales vocat dona.

Obiectio Tertia.

Obijcies Tertiò: D. Thomas dicit, dona nomine inſpirationis magis declarari quàm nomine donorum, ideoque Theologicas virtutes non vocat dona; quia dona ſunt per modum ſpiritus, ſeu inſpirationis; cùm tamen non minùs ſint dona quàm aliæ virtutes morales: ergo aliquid aliud voluit D. Thomas intelligere ibi nomine donorum.

Reſponſio Prima.

Reſpondeo Primò, difficulter locutum D. Thomam in eâ diſtinctione; communem tamen omnibus etiam aduerſarijs eſſe difficultatem; nam eſto dona ſint à virtutibus moralibus infuſis diſtincta, ſunt tamen veri habitus, iuxta D. Thomam, non minùs quàm ipſæ virtutes: item virtutes ſunt ab exteriori principio, id eſt Deo eas infundente ſeu inſpirante, & per eas altiori modo hominem eleuante. in quo poſuit D. Thomas & hi, contra quos nunc diſputo, rationem ſpiritus; ergo virtutes non minùs quàm dona ſunt ſpiritus in eâ ſignificatione.

Secunda.

Reſpondeo Secundò abſolutè, D. Thomam eas virtutes, per quas homo primò & principaliter coniungitur cum Deo, ſeu conſtituitur in ordine ſupernaturali, quales art. 4. ad 3. dicit eſſe Theologicas, ſolas vocare in præſenti virtutes; fortè quia per illas homo accipit primum eſſe & vires in ordine ſupernaturali, & accedit ad Deum, ac ſe conſtituit in ſtatu capaci, vt ei

8 Deus quaſi inſpiret cetera quæ ad perficiendam vitam ſpiritualem ſimpliciter ſunt neceſſaria: nam art. 1. ad 1. ratione huius perfectionis explicat donum; ait enim, *Donum eſt quædam diuina virtus perficiens hominem, in quantum à Deo eſt motus:* ob quam differentiam ipſe non vocat omnes virtutes dona, ſed ſecundas ſeu morales infuſas; quia hæ perficiunt hominem iam motum, illæ verò primò quaſi dant eſſe, & primò mouent: ex quâ differentiâ reſpondet obiectioni à ſe factæ contra eos qui dona confundunt; obiecit enim, illos non reddere rationem, cur aliquæ virtutes dicantur dona, aliæ non: ipſe verò, recurrendo ad eam primam & ſecundam motionem & coniunctionem cum Deo, tradidit diſparitatem. ſed hoc ad vocem ſpectat, & eſt parui momenti. Ac ſatis de mente Diui Thomæ.

Explicatio doni ſecundùm Diuum Thomam.

SECTIO TERTIA.

An ſint ponenda dona à virtutibus diſtincta.

An dona ponenda ſint diuerſa à virtutibus. Omnia dona poſſunt reduci ad virtutes excellentiùs operantes.

Ex his, quæ circa mentem D. Thomæ huc-uſque diximus, maximè initio ſectionis ſecundæ, ex virtutibus Theologicis & alijs moralibus clarè videtur inferri, non eſſe vllo modo neceſſarium ponere actus eos ſpecie diuerſos qui ad dona pertineant, ſed omnes reduci ad virtutes paulo excellentiùs aliquando operantes, vt tradit ſecunda ſententia; in quam, vt in longè probabiliorem, magis propendeo: & quidem quoad dona ad voluntatem pertinentia probabiliorem eam cenſet P. Suarez; ſolumque ab eâ recedit, eò quòd putauerit à D. Thomâ habitus donorum diſtingui ab habitibus infuſis; 9 quod tamen falſum eſſe oſtendi ſuprà; & verò ex Patribus pro ſe in eo puncto neminem habuit; ſolumque dicit ſuam eſſe conformem Gregorio lib. 2. Moralium cap. 26. aliàs 36. Verùm ibi ſolùm docet Gregorius, dono ſeu gratiâ Spiritus ſancti hominem roborari contra tentationes in virtutibus; quia profectò id maximum donum eſt illuminari, ne cadamus; in vltimo verò capite, hoc eſt 28. agens de donis, potiùs eſt expreſsè pro noſtrâ ſententiâ; tum quia ea dona dicit eſſe, ſine quibus homo ſaluari non poteſt; certum autem eſt, eos actus extraordinarios, quos Tannerus, Suarez & alij ponunt, non eſſe abſolutè neceſſarios ad ſalutem æternam; agit ergo de ſolis virtutibus ſupernaturalibus; tum quia expreſsè nominat humilitatem, manſuetudinem, fidem, ſpem, charitatem. Ecce diuus Gregorius non alia agnoſcit dona quàm virtutes infuſas. Hieronymus item in citatum locum Iſaiæ ait, Spiritum ſanctum illis nominibus nuncupari, quia cunctarum virtutum fons ſit. Vbi noto *τὸ cunctarum*, quod omnes comprehendit. idem docet Ambroſius lib. 1. de Spiritu ſancto, & Cyrillus ab eodem Suario citatus. Nec ſufficit reſpondere, ea nomina *virtus* & *donum* aliquando confundi; etenim cùm Patres dicant, omnes virtutes per ea ſeptem dona ſignificari, procul dubio non poſſunt diſtinguere alias virtutes ab illis donis, quidquid ſit de confuſione nominum; vnde non dubito dicere, numquam Patres cogitaſſe de duobus habitibus moralibus diuerſis & ſupernaturalibus circa eamdem materiam: vno, qui dicatur donum; alio, qui dicatur virtus infuſa. Hinc ſententiam noſtram probo Primò, quia non licet multiplicare actus & habitus ſupernaturales ſine ſufficiente

Patres de duobus talibus habitibus nil cogitarunt. Probatur hæc veritas Primò.

ciente auctoritate aut ratione; neutrum autem in præſenti nos cogit, ergo: non quidem auctoritas; nam omnia quæ Iſaias dicit de donis ſufficientiſſimè explicantur per virtutes ſupernaturales, ſi vis, excellentiùs operantes, quàm ſoleant ordinariè: eodem modo explicantur facilè alia loca Scripturæ, quibus contrarij auctores vtuntur; vt ſunt illa, *Quicumque ſpiritu Dei aguntur, ij ſunt filij Dei,* Rom. 8. & Pſalmo 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* hæc enim & ſimilia ſolùm probant neceſſarias eſſe virtutes infuſas ſupernaturales; per illas enim Spiritus ſanctus nos dirigit, non minùs quàm ſi diſtincta dona ponerentur: hæc enim eâ præciſè ratione dicuntur eſſe Spiritus ſancti inſtrumenta, quia ſunt diuinitus ab eo infuſa, & in ſe ſupernaturalia, indebitaque creaturæ, & ad ſalutem æternam neceſſaria; hoc autem eadem ratione conuenit virtutibus infuſis, ergo.

Explicantur loca Scripturæ, quibus auctores vtuntur pro contrario.

10

Ad auctoritatem Patrum reſpondetur.

Ad auctoritatem verò Patrum, qui aliquando eam diſtinctionem virtutum & donorum videntur inſinuare, reſpondeo Primò (vt paulò antè oſtendi) eos clariùs contrarium inſinuare: Secundò, eos nomine virtutis intelligere naturales, nomine verò donorum ſupernaturales; vt de D. Thomâ dictum eſt.

Oſtenditur, nullam rationem cogere talem diſtinctionem admittere.

Quòd verò nec ratio vlla ſit, quæ eam diſtinctionem perſuadeat, facilè oſtenditur; quia ad omnes actus ſupernaturales, qui ordinariè fiunt à iuſtis, ſufficiunt virtutes ſupernaturales; quia illi actus neceſſariò ſunt alicuius ex his virtutibus; nec poteſt in eis aſſignari ſufficiens cauſſa diuerſitatis ſpecificæ; ergo non ſunt neceſſaria noua habitualia dona, ſeu noui habitus. Vbi mirum eſt, quàm variæ ſint rationes auctorum pro eâ diſtinctione; quæ, quia ſolidæ non ſunt, ab ipſiſmet ita reijciuntur, vt vix duo in vnam conſentiant.

Doctrina Suarij & Tanneri circa hoc reijcitur.

Quidam ergo, vt Patres Suarez & Tannerus, ea dona requirunt pro actibus extraordinarijs, qui fiunt aliquando à iuſtis; vt de Samſone, &c. ſuprà inſinuauimus. Verùm hæc doctrina facilè reijcitur; nam tales actus ſolùm poſſunt requirere ſpecialem Dei illuſtrationem, quâ conſtat de licentiâ ad illos, qui alioquin ſine licentiâ eſſent peccata; hæc autem Dei illuſtratio non eſt quid permanens per modum habitus, ſed eſt actualis cognitio excitata miraculosè in hominibus. Id quod confirmo manifeſtè; nam etiam ad accipiendum ab Ægyptijs aurum, argentum, &c. fuit neceſſaria inſpiratio Dei declarantis, id non eſſe contra iuſtitiam, ſed licitum; & tamen non propterea illa petitio pertinuit ad habitum ſpecialem, qui eſſet donum. Confirmo Secundò; nam quandocumque per legem aliquam prohibetur aut imperatur aliquid, prouenit ex ſpeciali (vt ſic dicam) inſtinctu ſeu voluntate legiſlatoris, quòd ea materia ſit illicita, aut è contrario ſub obligatione; & tamen non ideò vllus dixit ibi eſſe neceſſarium nouum donum.

11

Confirmatur Primò.

Secundò.

Reſponſio Suarij ad hanc inſtantiam.

Tetigit hanc inſtantiam, eique reſpondit Pater Suarez, legem non conſtituere medium in materiâ, ſed id, quod ex ſe erat medium, imperare, at inſtinctum ſpecialem Dei conſtituere verè medium in eâ re, quam præcipit. Contrà tamen manifeſtè; nam eodem modo conſtituit lex ac Deus medium: etenim ante legem ieiunij v. g. non erat medium vnica comeſtio magis quàm duæ; item non magis abſtinentia à carnibus quàm à fructibus, aut è contrario; vnde fit, vt vna lex poſſit carnes, alia piſces, alia fructus, alia tres comeſtiones de die, alia duas prohibere; non poteſt autem probabiliter dici, ea omnia obiecta ex ſe fuiſſe medium virtutis: nam etiam eodem modo dicam ego, eſto Deus mandaſſet non comedere per tres dies, fuiſſe illud ex ſe medium virtutis, indiguiſſe tamen mandato ſpeciali Dei; ſicut aliæ materiæ indiguere imperio hominis.

Reijcitur manifeſtè.

Vrgetur exemplo voluntatis Abrahami ſacrificandi filium.

Vrgeo exemplo voluntatis ſacrificandi filium, quæ fuit in Abrahamo; nam illa ſine dubio fuit à valdè extraordinario Spiritus ſancti inſtinctu: at (ſi res benè conſideretur) ille inſtinctus nihil aliud fecit quàm & reddere licitam eam occiſionem, alioquin ex ſe illicitam; quia Deus vt Dominus necis & vitæ humanæ dedit ius Abrahamo in vitam filij; ſicut idem Deus vt dominus rerum omnium dedit ius Hebræis in vaſa aurea Ægyptiorum: item illud præceptum inſuper poſuit ſub obligationem eam necem, ſicut potuit ponere, & fortaſſe re ipsâ poſuit acceptionem vaſorum ab Ægyptijs; at ſuppoſitâ eâ licentiâ & mandato, non minùs pertinuit ad obedientiam, virtutem infuſam, ea occiſio filij, quàm pertinet non comedere carnes quando prohibentur; & pertinuit accipere vaſa ab Ægyptijs; quia obedientia virtus infuſa dicit, *Obediendum eſt Deo & Superiori licita mandanti;* obediendum, inquam, ſemper: ergo præter eam obedientiam non eſt neceſſum aliud donum niſi illuſtratio confortans voluntatem; quæ maior aut minor ſemper eſt neceſſaria ad omnem actum virtutis. Idem dico de Samſone; nam ſi Deus ei mandauit, vt id faceret, eodem omnino modo diſcurrendum quo in obedientiâ Abrahami: ſi verò ſolùm reddidit honeſtam eam necem, tunc virtus fortitudinis, quæ poteſt efficere, vt quis martyrium generosè ſubeat, vt in Laurentio, potuit à fortiori inducere Samſonem ad eam longè leuiorem mortem ſubeundam, quia honeſta erat & meritoria ex diſpenſatione Dei: ergo ratione inſtinctus nullatenus eſt nouum donum neceſſarium, ſed, vt dixi, maior illuſtratio intellectus, quâ confortetur actu voluntas ad ſuperandam eam difficultatem. id quod magis ex dicendis conſtabit.

Reijcitur ratio requirentium ea dona pro vincendis tentationibus grauibus.

Hinc reijcitur aliorum ratio requirentium ea dona pro vincendis difficultatibus grauibus Primò: nam cùm ea dona in omnibus hominibus ponantur ab his auctoribus, eo ipſo quoad hoc omnibus hominibus tribuunt vim ex parte voluntatis ad efficiendos tales actus; vnde ergo, quæſo, colligunt hi, virtutes ſupernaturales dare ſolùm vim ad actus minores, dona verò ad maiores, ſeu vbi ſunt ſuperandæ grauiores tentationes, cùm numquam ex duæ virtutes ſeparatæ ſint, vt colligi poſſit vnam ab vno habitu alteram ab altero venire, maximè cùm nulla ſit inter eos actus diuerſitas ſubſtantialis ſpecifica? & certè cùm hi actus ad ſalutem non ſint neceſſarij, dona verò, iuxta Diuum Thomam & D. Gregorium ſuprà, neceſſaria ſint in omnibus, apparet ex hac eadem obiectione non dari dona pro ſimilibus actibus. 12

Secun-

Impugnatur ſecundò hæc doctrina.

Secundò impugno eam doctrinam; & hæc ſit confirmatio præcedentis impugnationis; ſi ratione eorum actuum ſpecialium tribuendus eſſet nouus habitus, tunc ille non eſſet ponendus vniuerſaliter in omnibus iuſtis, ſed in eis quos Deus ita ſpecialiter eleuat; nam in alijs totâ planè vitâ per ſe eſſet otioſus: & fortaſſe ad hoc propoſitum adduci poſſet Gregorius Magnus, qui exponens illud Ioannis 1. *Super quem videris Spiritum deſcendentem & manentem*, ait 2. Motalium cap. 27. *In cunctis fidelibus Spiritus ſanctus venit; ſed in ſolo mediatore ſemper ſingulariter permanet.* Cùm ergo dona illa ſupra Chriſtum præcisè dicantur requieſcere Iſaiæ 11. facilè quis poſſet in ſolo Chriſto dona admittere ab omnibus virtutibus diſtincta; quæ tamen nec neceſſaria eſſent ad ſalutem, nec omnibus communiter darentur; at in omnibus ea exiſtere, & diſtingui à virtutibus infuſis, non video quo fundamento aſſeratur.

Reijcitur opinio docentium, dona dari ad promptè, virtutes autem ad ſimpliciter operandum.

Reſpondent alij Tertiò, dona dari ad facilè operandum & promptè, virtutes ad ſimpliciter poſſe. Sed contrà; nam id reieci ſectione præcedenti efficaciſſimè; oſtendi enim, iuſtos non ſemper habere eam promptitudinem, imò ſæpè ſummam difficultatem: quòd ſi omnes eam facilitatem haberent, vnde, rogo, colligunt hi auctores, illam non venire à virtutibus, ſed eſſe ibi duos habitus diſtinctos, à quibus ea duo procedunt, vt paulò antè dicebam?

13 Vrgeo: Nemo ponit donum charitatis ſupra ipſam virtutem ad promptè faciendos eos actus charitatis; ſed dona ſunt in ordine ad alios actus, vt ex D. Thomâ conſtat ſuprà; cur ergo, quæſo, habitus charitatis dabit facilè & promptè elicere actus charitatis, & non præſtabit hoc ipſum habitus iuſtitiæ circa ſuos actus, quia (vt dixi ſuprà) tam potens eſt hic ad ſuos actus, quàm ille ad ſuos. & idem dico de habitibus omnibus moralibus infuſis.

Refutantur etiam qui dona requirũt ad reſiſtendum tentationibus inſurgentibus contra virtutum exercitium.

Quartò alij docent, dona requiri ad reſiſtendum tentationibus inſurgentibus contra virtutum exercitium. Sed contrà, quia grauis difficultas idem eſt quod grauis tentatio: vnde hæc ſententia relabitur in ſecundam ſuprà impugnatam, ideoque debet prout illa impugnari; quia cùm in omnibus iuſtis ponamus eam vim reſiſtendi grauibus tentationibus, nullum planè habemus fundamentum, vt dicamus dari in eis duo principia realiter diſtincta, quorum vnum præter poſſe elicere actus non difficiles, aliud verò poſſe reſiſtere tentationibus contra illos actus; maximè cùm pro charitate, fide & ſpe non ponantur talia dona, & maximè dentur tentationes ſuperandæ in eis materijs. Adde, tentationes inſurgentes non efficere vt actus ſit diuerſæ ſpeciei, ſi habeat idem motiuum, vt hi docent.

Obiectio. Obijcies: Timor non ponitur inter virtutes, & ponitur inter dona; ergo dona diſtinguuntur

Reſponſio. à virtutibus. Reſpondeo, difficultatem eſſe prorſus omnibus communem: quidquid enim ſit de diſtinctione horum donorum à virtutibus, certiſſimum tamen eſt, debere poni aliquam virtutem quæ ſit principium timoris; hic enim eſt actus virtutis, ſiue filialis ille ſit, ſiue ob pœnas inferni; ad quem pertinet attritio; quæ etiam ſine dubio virtuoſa eſt, nec poteſt reduci ad actus illos extraordinarios, qui vocantur dona: dicant ergo iam hi, cur non aſſignetur talis virtus timoris. Reſpondeo ergo, re ipsâ poni inter virtutes, licet non ſub nomine timoris: vel enim reducitur ad amorem Dei, vel ad ſpem, quando ob timorem beatitudinis amittendæ reſiſtit quis peccato; vel certè ad eam virtutem, ad quam pertinet odium pœnarum inferni; de quâ non diſputo nunc quæ ſit; inter dona autem nominatur ſub nomine timoris, quia ſub eo nomine multa comprehendit; & in Scripturâ timor Domini ſolet poni tamquam id in quo includitur obſeruatio totius legis: Iſaias autem breuiter complexus eſt ibi præcipuas virtutes.

Timor re ipsâ ponitur inter virtutes.

14 Sic D. Thomas art. 4. in corpore ad pietatem reducit omnes virtutes, quæ ſunt ad alterum, etiam iuſtitiam; quæ verò ſunt ad delectabilia fugienda, ad timorem, quæ verò ad ardua, ad fortitudinem; vnde etiam reſpondetur vltimæ obiectioni inde deſumptæ, quòd ſi dona ſint virtutes, non deberent enumerari tam pauca. Dicimus enim, Scripturam ſuccinctè aliquando ponere quæ magis declarantur in ſcholis: ſic ſanctus Lucas quatuor beatitudines poſuit, cùm D. Matthæus ponat octo. Adde, difficultatem eſſe omnibus communem; quia eſto dona ſint diſtincta à virtutibus, explicandum tamen adhuc eſt, cur tam pauca dona enumerentur; & cur non cuilibet virtuti ſuum etiam donum reſpondeat: ex quo capite ego meam ſententiam ſuprà efficaciter confirmaui.

SECTIO QVARTA.

De donis intellectus.

In intellectu, præter fidem, quinque habitus admittit Suarius. Nimis habitus multiplicat.

In his explicandis valdè laborat P. Suarez ſuprà per quinque capita; & quidem ex parte intellectus, fide exceptâ, admittit quinque habitus ſupernaturales; quod mihi vel ex ipſis terminis abſonum videtur; concedere enim in ordine ad operandum benè moraliter, v. g. in materiâ fortitudinis, ſex diſtinctos habitus intellectuales, planè videtur ſuperfluum, & incredibiliter multiplicans miracula ſine vllâ neceſſitate; vt breuiſſimè oſtendo diſrurrendo per illos in particulari.

15 Habitum conſilij ponit cap. 51. num. 6. qui diſcurrat de agendis ſolùm ex ſingulari inſtinctu Spiritus ſancti, & nullo modo ex principijs reuelatis, quo eum differre dicit à prudentiâ, vt in Samſone, Eleazaro, &c. Hunc tamen meo iudicio efficaciter reijcio.

Habitus conſilij Suarij, quo diſcurrat ex ſingulari Spiritus ſancti inſtinctu, reijcitur.

Primò eâ ratione vniuerſali, quam ſuprà inſinuaui; quòd cùm tales actus ſint rariſſimi in vno aut altero iuſto, & in illo quidem ſemel aut bis totâ vitâ; non eſt cur proptereà in omnibus iuſtis ponantur habitus conſtanter permanentes, alioquin deberet potiori iure habitus Prophetiæ etiam in omnibus poni. Secundò idem reijcio, quia, cùm ille inſtinctus ſeu ea inſpiratio ſit quædam reuelatio interiùs homini declarans, licitum fore v. g. ſe cum Philiſthæis occidere, aut Deum id etiam præcipere, neceſſum eſt, vt per habitum fidei ea credatur; poſito autem eo aſſenſu fidei, ſeu eâ præmiſsâ, ſufficiens eſt habitus prudentiæ ad inferendam concluſionem per modum conſilij,

v. g.

Hoc munus poteſt facere habitus prudentiæ ſuppoſitis præmiſſis fidei.

v. g. *Facias hoc.* Oſtendo id manifeſtè: Prudentia habet generalem hanc propoſitionem, *Fieri debet quod Deus præcipit*; fides addit minorem hanc, *Sed Deus præcipit, vt te cum Philiſthæis occidas*; quis, quæſo, negare poterit, tunc intellectum vi eorum duorum habituum poſſe elicere hanc concluſionem, *Ergo honeſtiſſimum eſt, vt te hic & nunc occidas*. Non enim poteſt cum probabilitatis apparentiâ dici, prudentiam infuſam non habere illud iudicium vniuerſale, ſed limitatum hoc modo, *Debet fieri id quod ſecundùm ordinarium curſum à Deo mandatur*; vniuerſaliter enim dicit, *Debet quidquid à Deo mandatur fieri*: quod verò in eâ minori, *Sed hoc mandatur*, ſimul dicatur, *Mandatur ordinariè*, vel, *Mandatur extraordinariè hic & nunc*, planè eſt per accidens: ergo ſine vllo fundamento diſtinguitur habitus conſilij à prudentiâ. Et verò hic diſcurſus mihi intentum manifeſtè perſuadet.

Opinio Suarij circa ſcientiam,

Circa ſcientiam verò dicit Pater Suarez eſſe quoddam genus iudicij, quod verſatur quidem erga veritates reuelatas non tam eas credendo, quatenus à Deo dictæ ſunt; id enim ſpectat ad fidem; quàm iudicando de earum conuenientiâ per rationes inferiores & humanas. Tertiò loco ponit habitum ſapientiæ,

& ſapientiam.

quæ idem præſtat quod ſcientia, cum hac ſolâ differentiâ, quòd ſapientia verſetur per cauſſas altiores circa eaſdem veritates, circa quas verſatur ſcientia: v. g.

Math. 20. & 22.

fides docet, multos damnari; *Multi ſunt vocati, pauci verò electi*; habitus fidei credit hoc, habitus verò ſapientiæ quærit in hac veritate cauſſas altiſſimas, vt quod Deus id faciat ad oſtenſionem ſuæ iuſtitiæ, liberalitatis, &c. quæ ſunt altiores rationes. Scientia denique inuenit ibi cauſſas inferiores, quòd ſcilicet homo ſit liber naturâ ſuâ, habeatque varias tentationes, ideoque multi corruant. Et eadem proportione poteſt diſcurri in alijs materijs; vnde aſſerit hic auctor, hos habitus ſapientiæ & ſcientiæ eſſe naturâ ſuâ ſpeculatiuos, per accidens verò ordinari ad benè operandum. Hæc fusè ibi cap. 18. & 20.

16

Etſi actus hi ſint diſtincti, non tamen ponendi ſunt habitus diſtincti.

Circa quæ PRIMÒ DICO, etiam admiſſâ eorum actuum diſtinctione, nullam tamen eſſe vel apparentem rationem ad ponendos duos habitus infuſos diſtinctos pro illis actibus: cur enim, quæſo, non ſufficiet vnus habitus, qui eliciat duos hos actus, *Multi pereunt; & quia Deus vult oſtendere ſuam iuſtitiam; & quia homines naturâ ſuâ proni ſunt ad peccandum?*

Confirmatur, & explicatur.

Confirmo, & explico: Inter ipſas rationes diuinas ſunt multæ tam diuerſæ inter ſe, quàm fortè aliqua ex illis differat à rationibus inferioribus; & tamen ea tota differentia non obſtante, non ponimus duos habitus ſapientiæ pro illis duobus actibus; ergo nec debemus vnum ſapientiæ, & alterum ſcientiæ ponere pro iſtis alijs. Conſequentia videtur bona: quod enim vtrumque illud motiuum primum dicatur altius, hæc alia inferiora, per accidens eſt ad vnitatem habitus, ſi interim inter ſe duo illa altiora plus differunt, quàm vnum ex illis differat ab inferiori. Probo ergo iam antecedens; nam actus dicens, *Multi pereunt, vt oſtendatur Dei iuſtitia*, tantum differt ab hoc, *Multi pereunt, vt oſtendatur Dei liberalitas erga ſaluandos*, quàm differat hic ab iſto, *Multi pereunt, quia natura humana eſt prona ad peccandum*: etenim illi duo habent motiua contraria (vt ſic dicam) liberalitatem & iuſtitiam, hi verò non. nec ſanè vllam video in illis duobus conuenientiam in motiuo formali, niſi quòd dicant aliquid Dei; at id non tangunt ſub eadem ratione; vnde ſicut noſtra iuſtitia & noſtra liberalitas licet conueniant in hoc, quòd inueniatur aliquid Dei, ſunt tamen virtutes diuerſæ; cur, quæſo, duo illi actus non deberent dona diuerſa conſtituere, eſto attingant aliquid Dei, cùm non attingant ſub eadem ratione; cur, inquam, non conſtituent duos, ſi conſtituunt diuerſum habitum ab altero actu dicente, *Multi pereunt, quia natura humana prona eſt ad peccandum?* Ne verò argumentum faciamus dependens ab eo, quòd tam multùm differant eæ duæ cognitiones ſapientiæ quàm vna ex illis à cognitione ſcientiæ, cùm poſſit dici duas illas verſari circa attributa diuina; addo, ſiue ea differentia ſit tanta, ſiue non, certè eſt ſufficiens, vt duos habitus ſapientiæ exigat, quandoquidem differentia earum cauſſarum eſt ſpecifica. Si enim ob conuenientiam genericam ſufficit habitus vnus, dicam ego etiam vnum ſufficere ad cauſſas ſapientiæ & ſcientiæ; quia etiam hæ conueniunt inter ſe in aliquo genere, eſto aliquantulùm altiori.

Ea diſtinctio etiam admitti deberet in dono conſilij.

SECVNDÒ DICO, Si ea diſtinctio deberet admitti, etiam in ipſo dono conſilij debere diſtingui vnum conſilium ſapientiæ, & alterum conſilium ſcientiæ; quod tamen nullus, & meritò, admittet. Sequelam probo, quia etiam Deus ex ſpeciali inſtinctu poteſt aliquid homini ſuadere vel ob altiores cauſſas, vel etiam ob inferiores: vt enim quælibet ex his oſtendunt honeſtatem in obiecto, ita ob quamlibet Deus præcipere poteſt aliquid præter communem curſum rerum. Sicut ergo meditari rem aliquam ob cauſſas altas oritur ab habitu diſtincto à meditatione eiuſdem rei ob cauſſas inferiores; cur, quæſo, conſiliari de vnâ eademque re faciendâ ob cauſſas altas inſpiratas, & conſiliari de eadem faciendâ ob cauſſas inferiores etiam inſpiratas, non arguet diuerſos habitus? ſicut enim ſe habet meditari ad meditari, ita conſiliari ad conſiliari; ergo ſi diuerſitas cauſſarum arguit habitus meditantes diuerſos, diuerſitas cauſſarum arguet in conſilio diuerſitatem: etenim ipſam diuerſitatem non minùs attingere poteſt conſilium quàm meditatio, licet conſilium non meditaretur ea, niſi adeſſet Spiritus ſancti inſtinctus. Adde, ipſos inſtinctus poſſe etiam dici diuerſos ſpecie ob diuerſitatem motiuorum, licet vno nomine vocentur; ideoque non debere eos conſtituere vnum habitum, ſed duos; quorum vnus tangat vnum, alter alterum; etiamſi diceremus, ipſum inſtinctum eſſe rationem formalem; quod tamen falſum eſſe oſtendam infrà contra Patrem Tannerum: non enim eſt niſi pura conditio proponens honeſtatem rei faciendæ.

TERTIÒ DICO, Cùm ferè ſemper omnes illæ rationes, quæ in eis myſterijs reperiuntur, etiam ſint in Scripturâ reuelatæ, non videri neceſſarium vllum alium habitum diſtinctum à fide, qui eos actus efficiat, ſed ſufficere ipſum 17

Rationes omnes in illis myſterijs repertæ in Scripturis inueniuntur.

maius

tur; ideoq́; talis diſtinctio ſuperflua.

maius lumen naturale intellectus, vt vtendo meliùs habitu fidei, & applicando huc & illuc rationes, quæ in ipsâ Scripturâ inueniuntur, cauſſet illam meditationem; ſiue rationes illæ ſint altiores, ſiue paulò inferiores: id enim planè mihi videtur impertinens ad diſtinguendos duos habitus.

Qvartò nihilominùs dico, Si quis velit propter meditationes ſupernaturales conſtituere aliquem habitum diſtinctum, poſſe id defendi probabiliter; addo tamen, illum non debere vllo modo diuidi in duos ſapientiæ & ſcientiæ, ſed dicendum vnicum, habentem duos eos actus diuerſos.

Donum intellectus ponit Suarez in vi quadam intelligendi Scripturas.

Donum, quod dicitur intellectus, P. Suarez ponit in vi quadam intelligendi Scripturas; in quo dicit differre à fide, quia hæc credit myſteria propoſita, non verò ſcrutatur Scripturas; & hoc modo explicat illum locum Luc.vlt. *Tunc aperuit illis ſenſum vt intelligerent Scripturas.*

Hic habitus non diſtinguitur à fide.

Iudico tamen hunc habitum nullo modo diſtingui à fidei habitu; nam (vt ſuppono ex materiâ de fide) per hanc non ſolùm credimus hoc ita eſſe; quia Deus reuelauit, ſed hoc ipſum, quod eſt Deum hoc reuelare, credimus per fidem; nam vtraque præmiſſa creditur per fidem; ergo ad eum habitum pertinet penetrare ſenſum Scripturæ.

Obiectio.

Dices, Intelligere quid Paulus v. g. voluerit in Epiſtolâ ad Romanos, non pertinet ad habitum fidei.

Reſponſio.

Reſpondeo ibi duo interuenire; vnum naturale; nempe intelligere ſenſum proprium eorum locorum; & hoc ſicut non pertinet ad habitum fidei, ita nec ad alium habitum ſupernaturalem, qui ſit donum intellectus, ſed vel ad maius ingenium, vel ad maiorem peritiam linguarum, vel ad maiorem ſcientiam acquiſitam Theologicam; ſicut quòd ego legens Biblia Latinè ſcripta intelligam reuelatum eſſe

Matth. 26. Marc. 14. Luc. 22.

myſterium Euchariſtiæ illis verbis, *Hoc eſt corpus meum*, id verò non intelligat idiota Latini ſermonis ignarus, non prouenit ab vllo habitu ſupernaturali in me exiſtente, ſed à ſcientiâ naturali, quam ego habeo eius Latinæ linguæ. Alterum quod ibi reperitur eſt, dare ei veritati aſſenſum intellecto Scripturæ ſenſu; id autem pertinet ad habitum fidei, qui iudicat id eſſe reuelatum, verum, &c. Quæ doctrina cum proportione applicari poteſt ad alios actus qui dicuntur ad fidem pertinere.

Fatetur Suarez cap. 19. multa quæ huic habitus tribuũtur poſſe fieri ab habitu fidei adiuuante naturale lumen intellectus.

18 Vidit hoc argumentum Pater Suarez cap. 19: ideoque ingenuè fatetur, naturale lumen intellectus adiutum lumine fidei poſſe facere multa ſimilia his quæ tribuuntur dono intellectus, ideoque tandem faſſus eſt, nec euidens, nec certum eſſe tale donum diſtingui à fide. Placet mihi quòd agnouerit rem eſſe adeò dubiam; quòd vero addat, non eſſe omnino ſimiles actus illos inter ſe, ideoque abſolutè tale donum diſtinguat, minùs mihi placet, quia reuerà vel nulla eſt eorum actuum differentia, vel adeò exigua, vt non poſſint cum fundamento pro illis poni diſtincti habitus ſupernaturales, quos non debemus, vtpote omnem naturæ curſum excedentes, admittere ſine fundamento vtcumque efficaci.

Talis habitus omnibus iuſtis communis non infunditur.

Per quod tamen non nego, aliquando Deum poſſe infundere ſeu excitare cognitiones aliquas etiam in ſubſtantiâ ſupernaturales, quæ iuuent ad eam maiorem intelligentiam; ſed dico non eſſe pro illis habitum vllum omnibus iuſtis communem admittendum: non nego etiam, Deum miraculosè, intra ordinem tamen naturæ, illuſtrare intellectum ad meliùs diſcurrendum ex vno loco Scripturæ claro & facili ad intelligendum alium obſcuriorem; ſicut in ſcholaſticis vnus meliùs altero diſcurrit; vbi non continuò cogimur ad diuerſos habitus ſupernaturales recurrere.

Argumentum probans ſapientiam diſtingui ab alijs nullum eſt.

Hinc conſtat, argumentum aliud, quo aliqui vtuntur ad probandum, ſapientiam eſſe diſtinctam ab habitibus alijs, eò quòd aliqui homines rudiores ſoleant frequenter altiùs meditari quàm doctiores, nullum planè eſſe. Nam cùm hi Doctores talem habitum in omnibus iuſtis ponant; certè ex eo, quòd vnus eo vtatur, alter verò non, inferre nequaquam poſſunt, illum actum prouenire à diſtincto habitu; nam etiamſi ab vnico omnia proueniant, dicam ego, vnum iuſtum eo vti ad hos actus, alium verò non; ſicut ipſi dicunt, vnum ex eis habitibus excitari in vno homine, non verò in altero: cùm enim etiam in eo homine docto, qui non ita altè meditatur, ponant hi habitum ſapientiæ, quomodo, quæſo, inde poſſunt inferre, eum habitum diſtingui ab habitu fidei aut prudentiæ? Adde, quod & paulò antè notaui, Deum extraordinarias eas illuminationes ſæpè etiam cauſſare in idiotis; vbi certum videtur, illas non prouenire ab habitu ſapientiæ diſtincto, ſed ex ſpeciali Dei illuſtratione ſeu inſtinctu.

SECTIO QVINTA.

Reſpondetur obiectionibus.

Soluuntur obiectiones. Prima.

Iam ſolùm reſtat ſatisfacere obiectionibus: ex quo etiam capite magis noſtra doctrina confirmabitur. Prima ſit, quia Salomoni inuocanti dicitur datus ſpiritus ſapientiæ Sapient. 7. Item Dauid orabat Deum Pſalm. 118. *Da mihi intellectum, & diſcam mandata tua.* Et de iuſto dicitur Eccli. 15. *Cibabit illum pane vitæ & intellectus, & aqua ſapientiæ ſalutaris potabit illum.* Ergo hæc dona diſtinguuntur à fide:

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò, hæc loca eſſe contra Patrem Suarez; etenim certiſſimum eſt, iuſtum fuiſſe Salomonem, & iuſtum Dauidem cùm petierunt ſapientiam & intellectum; eo autem ipſo quòd iuſti erant, iam habebant ea dona, in ſententiâ Suarez; cenſet enim hic auctor ea eſſe in omnibus iuſtis quoad habitus, de quibus agimus; nunc, quid ergo ea petitio denotat? 19 Deinde Eccleſiaſticus aliquid ſingulare voluit dicere de iuſto, quod non conueniebat infanti etiam iuſto ſeu exiſtenti in gratiâ, ſcilicet, *In medio Eccleſiæ aperiet os eius; & adimplebit illum ſpiritu ſapientiæ & intellectus.* Ergo hinc nihil de habitu diſtincto à fide, qui ſit intellectus & ſapientia; nam etiam talem habitum habebat infans circumciſus.

Secundò.

Abſolutè Secundò reſpondeo, in omnibus eis locis vel peti à Deo vel ab ipſo promitti ſpecialem prouidentiam, quâ intellectus illuſtratus lumine fidei prodeat in cognitiones intenſiores, quæ ipſum hominem conſeruant in iuſtitiâ; petuntur enim ibi non habi-

tus, ſed actus, quia hi ſoli immediatè dirigunt.

Secunda obiectio.

Secundò obijcies: Si intellectus & ſapientia ſint habitus fidei, ergo manent in peccatore, & è contrario non manebunt in patriâ; cùm tamen, iuxta communem ſententiam, hæc dona ſint iuſtorum tantùm, & permanſura ſint in cælis. Reſpondeo, quòd hæc dona ſint communia omnibus iuſtis, & illis ſolis, non probari niſi teſtimonijs in primo argumento allatis; quæ tamen debilia eſſe iam oſtendimus.

Reſpondetur Primò.

Secundò.

Secundò dico, Eſto ſint propria iuſtorum, non continuò debere dici ea eſſe quinque; ſufficit enim ſi ſit vnus alius habitus prudentiæ infuſæ, qui comitetur gratiam, & qui iunctus poſteà habitui fidei efficiat eos actus diuerſos & nobiliores: vel denique, ſi hæc ſufficere non videantur, ponas adhuc alium habitum à prudentiâ diſtinctum, vnicum tamen habitum ſapientiæ & ſcientiæ, qui poterit etiam ſuſtinere munus intellectus. Quod de permanentiâ in cælo dicitur minùs vrget, tum quia argumentum videtur eſſe contra aduerſarios; nam etiamſi admittamus ea dona, fateri tamen neceſſariò debemus, per ea ſolùm fieri actus obſcuros erga myſteria fidei: etenim aſſumunt in præmiſſis principia obſcura credita per fidem; & circa illa ſapientia quærit rationes altiores, ſcientia quærit inferiores rationes, intellectus ſcrutatur Scripturas, obſcuras etiam, obſcurè agnoſcendo earum ſenſum; hæc autem omnia aberunt in cælis; nam ibi omnia myſteria clarè & intuitiuè cognoſcentur, ergo non poterunt vllo modo eſſe talia dona, qualia nunc habemus; ergo ex hoc capite non poteſt inferri, ea non eſſe idem cum fide.

Tertia obiectio.

Tertiò obijcies, A ſapientiâ v. g. ſolùm dici, *Conueniens fuit Deum incarnari propter has cauſſas*; hoc autem iudicium manere poterit in cælo cum viſione beatâ.

Reſponſio.

Reſpondeo, noſtram ſapientiam, eo ipſo quòd dicat Deum incarnatum,

20

etiamſi ſimul addat, *propter has vel illas cauſſas*, neceſſariò cognoſcere obſcurè exiſtentiam eius myſterij incarnationis; dicit enim, *Incarnatio facta eſt propter has cauſſas:* hic autem actus eſſentialiter eſt obſcurus, tum quia, vt dixi, etiam ex ſolâ reuelatione cognoſcit eas eſſe cauſſas; tum quia incarnationem illam, de quâ vt de ſubiecto aliquid affirmat, non cognoſcit niſi obſcurè; ſicut quando ego dico, *Trinitas perſonarum eſt infinita*, etiamſi de cõnexione Infinitatis cum Trinitate ſuppoſitâ explicatione terminorum habeam aliquam claritatem, quia tamen ipſam Trinitatem obſcurè cognoſco, totus ille actus obſcurus eſt; & propterea non manebit in cælo cum viſione ipſius Trinitatis.

Conſtet ergo manifeſtè, etiam eſſe commune hoc argumentum; cui abſolutè reſpondeo, non eſſe neceſſum dicere, manſuros omnes eos actus in patriâ; nam dona, quæ pertinent ad voluntatem, v. g. fortitudo ad extraordinaria pericula ſubeunda, ibi non habebunt locum; & probabiliter de pietate & timore, quatenus ſpecialem inſtinctum denotant, idem dici poteſt: nam poſt diem iudicij nullæ ſpeciales reuelationes aut inſtinctus erunt.

Omnes actus donorum non manent in patriâ:

Dicimus igitur manſura fortè hæc dona quoad habitus, non tamen quoad actus ſimiles, ſed alios; vel certè alia æquiualentia longéque perfectiora dona illis ſucceſſura, ideoque in Chriſto Domino, vtpote beato, diuerſa fuiſſe ea dona ab his quæ in nobis ſunt.

ſuccedunt illis perfectiora.

Neque contra hanc ſolutionem poteſt obijci quidquam vllius momenti, niſi quòd plus videantur Theologi voluiſſe, dum hæc dona docuerunt manſura in patriâ. Verùm & obiectio hæc parui eſt momenti; quia, quod attinet ad auctoritatem Theologorum & D. Thomæ, ex dictis ſuprà conſtat, plures longè eſſe pro nobis quàm contra nos.

SECTIO SEXTA.

Aliqua dubiola expediuntur.

Aliqua difficultates expediuntur.

ESTO ex dictis viderentur ſolutæ omnes difficultates, quæ in præſenti materiâ poſſunt occurrere; cùm enim oſtenderimus dona nihil aliud eſſe quàm virtutes ſupernaturales, profectò, quidquid de donis poteſt occurrere ad virtutes reducendum videtur; de virtutibus autem ſuprà egimus quantum ſatis eſt; nihilominùs quia ſaltem ſub hac voce *donum* aliqua dubiola occurrunt noua ibi non expedita, ea oportet breuiter in præſenti declarare.

Prima, cur tot dona intellectus, & voluntatis tantùm tria ponantur.

Prima difficultas ſit, cur tam multa ponantur dona ex parte intellectus, ex parte verò voluntatis ſolùm tria, cùm non concurrant de facto ex parte intellectus ad operandum niſi ſola fides & prudentia infuſa, & ſummùm ſapientiâ: nec enim poteſt dici, fidem ibi varijs nominibus ab Iſaiâ declaratam, tum quia ſuprà diximus ex D. Thomâ, dona diſtingui à virtutibus Theologicis; inter quas eſt fides; tum quia id non eſſet re ipsâ ponere plura dona, ſed vnum varijs nominibus. quod videtur eſſe contra communem ſententiam & explicationem Pa-

21

Reſpondetur Primò.

trum, qui minimùm ſeptem cenſent eſſe. Reſpondeo Primò, ideò poni plura, quia cùm intellectus ſit, qui quaſi manu ducit voluntatem ad bonum, voluit Spiritus ſanctus fuſiùs actus intellectus declarare quàm voluntatis; quos breuiter complexus eſt.

Secundò.

Reſpondeo Secundò, valdè probabile eſſe, ea quatuor dona intellectus ſolùm eſſe in Chriſto, de quo præciſè ibi loquebatur Propheta; in eo enim ſolo admittunt Theologi ſcientiam euidentem per ſe infuſam de rebus tam diuinis quàm creatis, & de myſterijs fidei; quæ rectè poteſt eis omnibus nominibus vocari; nam in omnibus iuſtis valdè difficile eſt inuenire eos quatuor habitus, intellectum, ſapientiam, conſilium, ſcientiam, vt fusè ſuprà deductum eſt: licet enim aliquibus ſingulariter aliquando ſimiles illuſtrationes infundantur, non tamen videtur eſſe omnibus communes & perſeuerantes continuè; in Chriſto tamen permanſerunt habitualiter, vt ſuprà ex S. Gregorio Magno vidimus.

Secunda, an actus donorum ab actibus virtutum ſpecie differant.

Affirmat Tannerus.

Secunda difficultas eſt, an differant ſpecie actus donorum ab actibus virtutum. Nos, qui ſuprà diximus, non diſtingui nec numero, neceſſariò debemus dicere, multò minùs differre ſpecie. P. Tannerus, qui in contrariâ eſt ſuppoſitione, iudicat omnino eos differre ſpecie; cumque ſolùm reducat ad dona extraordinarios & heroicos actus ex ſingulari inſtinctu diuino factos, ait, eos ſemper attingere ipſum inſtin-

ctum

ctum tamquam rationem formalem, ita vt actus quaſi dicat, *Facio hoc, quia bonum eſt obedire Deo me hic & nunc ſpecialiter vocanti.*

Reſponſio noſtra.

Ego tamen circa hoc ita iudico, vt Primò credam, nullo modo repugnare talem modum reſpondendi vocationi diuinæ; quia ea reflexio non eſt aliquid excedens capacitatem actus creati, cùm (vt alibi oſtendi) etiam ſupra ſeipſos poſſint actus naturales eſſe reflexiui. Secundò tamen addo, non eſſe neceſſarium vllo modo eis actibus tribuere talem reflexionem: vt enim quando quis in reliquis actibus amat honeſtatem propoſitam, non neceſſariò reflectit
22 ſe ſupra cognitionem, ſed amat id quod cognoſcit; ita eodem modo quando Deus ſingulariter Samſoni v. g. inſpirauit tamquam rem licitam & honeſtam ſe occidere cum Philiſthæis, fuit quidem neceſſum, vt ipſe Samſon id noſceret; at vt actus voluntatis amans eam mortem reflexiſſet ſe ſupra talem cognitionem ſeu inſpirationem, neceſſum non fuit; ſufficiebat enim amare honeſtatem ipſam obiecti quà talem; alioquin quandocumque facio rem præceptam, quam anteà non faciebam, deberet amor ibi ſe reflectere ſupra cognitionem hoc modo, Volo obedire, quia ſcio eſſe rem præceptam. imò in omnibus alijs actibus idem eſſet dicendum; quod tamen eſt abſurdum.

Obiectio Prima.

Dices fortè Primo: Obiectum illud conſtituitur honeſtum ab ipsâ inſpiratione, ergo illa debet eſſe motiuum actus.

Reſponſio. A quo ea obiecta conſtituantur honeſta.

Reſpondeo, ea obiecta non conſtitui honeſta ab inſpiratione, ſed ab ipsâ diſpenſatione diuinâ, quæ cognoſcitur per inſpirationem: ſicut quando Superior mandat aliquid, & mihi id ab alio ſignificatur, illa declaratio non eſt, quæ facit rem honeſtam & obligatoriam; vnde qui amat illam rem, non neceſſariò per actum ipſum amoris ſe reflectit ſupra cognitionem, ſed ſupra imperium, ideoque ipſa volitio quaſi dicit in actu exercito, *Facio quod imperatur, quia imperatur*; non autem dicit, *Facio, quia cognoſco imperatum eſſe.*

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, benè hinc probari, non eſſe neceſſarium omnes actus eſſe reflexos ſupra inſpirationem, etiamſi hæc ſit ſingularis & extraordinaria; at non probari, actus illos, qui ad
23 dona pertinent, non habere eam reflexionem. ita Tannerus obijcit ſuprà num. 10.

Reſponſio. Gratis fit ea diſtinctio.

Reſpondeo, gratis eam diſtinctionem fieri; nam per hoc, quòd actus ſit reflexus ſupra ipſam inſpirationem, non videtur habere maiorem excellentiam: inſpiratio enim non dat obiecto honeſtatem, ſed eſt, vt diximus, perceptio & declaratio illius honeſtatis, ſicut omnis alia cognitio circa obiecta honeſta: honeſtas enim ieiunij præcepti non deſumitur ex eo quòd ego cognoſcam illud eſſe præceptum, licet ea cognitio omnino neceſſaria ſit vt ego poſſim obedientiæ actum exercere; id quod longè aliud eſt; idem omnino in præſenti dicendum videtur; & quidem cùm in Scripturâ, vbicumque mentio fit eorum donorum, nihil penitus de reflexione eâ dicatur, neque implicitè inde deduci queat, non video quomodo poſſimus aſſerere, actus virtutis, quantumuis in ſe honeſtos & generoſos, non pertinere ad dona, niſi homo per ipſos reflectat ſe ſupra inſpirationem ipſam actualem Dei: quæ inſpiratio nihil eſt aliud quàm cognitio mihi infuſa aut diuinitus excitata de honeſtate eius obiecti.

Obiectio Tertia. Quanta neceſſitas ſit donorum ad ſalutem. Non ſunt immediatè habitus neceſſarij, ſed quia oriuntur ab habitu charitatis & gratiâ. Nullus actus in amentibus & pueris neceſſarius, nec omnes in adultis.

Tertiò quæri poſſet, quanta ſit neceſſitas donorum ad ſalutem. ſed huic reſpondetur, ſicut de virtutibus infuſis, eſſe quidem habitus ipſos neceſſarios non immediatè & per ſe, ſed quia conſequuntur neceſſariò charitatem & gratiam; vnde ſicut eſt neceſſaria gratia, ſunt neceſſarij habitus: id quod in omnium ſententiâ eſt intelligendum, eſto ea dona ſint diſtincta à virtutibus: quoad actus verò ipſorum donorum dicendum, in amentibus & pueris non eſſe vllum actum neceſſarium, quia illi non ſaluantur ob propriam diſpoſitionem, ſed vi baptiſmi; in adultis item non eſſe neceſſarios omnes actus, imò in rigore nullum: nam ſi quis ſeruaret præcepta, quæ obligant ſub mortali, eſto id efficeret per actus venialiter malos, poſſet ſaluari vi gratiæ in baptiſmo acceptæ, dummodò numquam mortale admitteret: deinde ſi præcepta ſeruaret ex motiuo charitatis, longè meliùs ſa- 24
tisfaceret; & tamen tunc, iuxta multorum ſententiam, nullo modo operarentur aliæ virtutes, quas diximus eſſe dona, ſed charitas præcisè. Quæ doctrina longè clarior eſt, ſi cum Tannero dicamus, dona eſſe excellentiores & extraordinarios actus: hi etenim non ſunt neceſſarij in omnibus iuſtis, imò in rariſſimis inueniuntur; nihilominùs tamen addendum eſt, eos homines adultos & rationis capaces, qui aliquamdiu in gratiâ manent, non poſſe non, moraliter loquendo, actus aliquos earum virtutum ſeu donorum exercere, quia multæ occaſiones dantur, in quibus hæ virtutes obligant; & non eſt credendum, per actus malos venialiter aut per indifferentes illis fieri ſatis: nam licet, dum obligat reſtitutio, poſſet quis ſatisfacere non exercendo actum ſupernaturalem iuſtitiæ, idem de ieiunio, de miſericordiâ in pauperem extremè indigentem, &c. tamen quando iuſtus frequenter ad eas occaſiones venit, & materiam earum virtutum exercet, etiam Deus illum excitat ſupernaturaliter vt id efficiat per actus bonos ſupernaturales reſpondentes eis virtutibus, ad quas materia earum actionum ſpectat: multi enim auctores probabiliſſimè docent, numquam fieri à iuſto actum naturalem bonum, niſi ſimul fiat ſupernaturalis in eadem materiâ reſpondens naturali.

Qui aliquamdiu in gratiâ manent, aliquos eiuſmodi actus exercent.

Hinc deciditur altera quæſtio ferè omnino eadem cum præcedente, ſcilicet de donorum connexione inter ſe; deciditur, inquam; nam cùm omnes virtutes infuſæ morales ſeu dona neceſſariò promanent à charitate, neceſſariò etiam inter ſe debent in eo tertio connexæ eſſe. Vtrùm autem dona ſint nobiliora virtutibus, non habet locum apud nos, qui eadem eſſe dicimus: de eorum numero idem quod de virtutum infuſarum numero dicendum, de quo ſuprà, ſicut & de perſeuerantiâ earum in patriâ. Et de donis hactenus.

SECTIO SEPTIMA.

De beatitudinibus & fructibus.

QVIA Matthæus cap.5. & Lucas cap.6. ex Chriſti Domini ſermone aliquot numerant beatitudines, & Paulus ad Galatas 5. duodecim diſtinguit fructus Spiritus ſancti; ideò D. Thomas, vt ea, quæ ad actus bonos pertinent, omnino expediret, ante diſputationes de vitijs & peccatis egit duabus quæſtionibus de beatitudinibus & fructibus: quia verò res eſt admodum facilis, vnicâ ſectione nos breuiter de vtriſque diſputabimus.

Varia auctorum de diſtinctione beatitudinum à donis & virtutibus infuſis ſententia.

25 Et quidem in primis quoad diſtinctionem beatitudinum à virtutibus & donis variæ ſunt auctorum ſententiæ; quidam enim opinantur, non diſtingui niſi in eo, quòd beatitudines denotant intenſiores & perfectiores habitus. Pro quâ ſententiâ Tannerus citat Scotum, Ockam, Gabrielem & alios.

Dupliciter intelligitur Prima, quæ affirmat habitus tantùm diſtingui ſecundùm quid.

Dupliciter autem ea doctrina poteſt intelligi, vel vt abſolutè ex ſolâ intenſione habituum dicantur homines beati. Id quod non crediderim verum: nam, eſto homini infunderentur intenſiſſimi habitus in Baptiſmo, ſi tamen non exerceret actus vllos earum virtutum, non diceretur miſericors, pauper ſpiritu, &c. ergo nec beatus; ergo nec haberet beatitudinem. Aliter ergo poteſt intelligi ea ſententia, vt ideò habitus intenſi dicantur beatitudines, quia ea intenſio, ordinariè loquendo, obtenta eſt per exercitium multorum actuum eis habitibus reſpondentium; ex quibus acquiritur etiam facilitas vel inclinatio circa ea opera; ob quam vulgariter dici quis poſſit miſericors, patiens, &c. in hoc ſenſu libenter admitterem eam ſententiam Scoti: nam (vt paulò pòſt oſtendam) probabiliùs tribuitur ea denominatio ipſis habitibus quàm actibus.

Secunda admittit quatuor diſtinctos habitus.

Secunda ſententia ſit quorumdam apud Argentinam in 3. diſt.34. quæſt. vnicâ, art. 2. qui docent, virtutes, dona, beatitudines, fructus eſſe quatuor genera habituum diſtinctorum: quibus ex parte quoad beatitudines conſentit Henricus apud Vaſquez diſput. 89. num. vlt. fructus enim, non habitus, ſed ſolos actus eſſe arbitratur. Reijcitur tamen hæc ſententia; nam planè ſine neceſſitate eos habitus diſtinguit, quod à fortiori conſtat ex dictis ſuprà de virtutibus & donis.

Tertia aſſerit, beatitudines eſſe actus perfectiſſimos.

Tertia etiam ſententia, quam defendit Argentina ſuprà, ſcilicet, beatitudines eſſe actus perfectiſſimos, inde etiam reijcitur, quia Chriſtus Dominus non voluit eâ concione ſolùm dicere, beatos eos, qui intenſiſſimos actus mi-
26 ſericordiæ exercent, &c. ſed eos qui verè ſunt miſericordes, patientes, &c. vt ex communi interpretatione conſtat. At meritò ille dicitur miſericors, qui pronus eſt ad miſerendum, ad dandum eleemoſynam; & verò eam dat frequentiſſimè, etiamſi id non præſtet per actus valdè intenſos. In quo puncto minùs placet D. Thomas, qui ſolùm admittit ad beatitudinem pertinere actus perfectos; niſi fortè (quod probabiliſſimum iudico) nomine actuum perfectorum intelligat, qui ſunt à virtutibus ſupernaturalibus ſeu donis: quæ duo ab ipſo (vt vidimus ſuprà) non diſtinguuntur.

Quarta ait, in hoc diſtingui dona à beatitudinibus, quòd hæ ſint actus, illa dona ſint habitus.

Quarta ergo ſententia docet, ſiue actus ſint ex perfectiſſimis, ſiue non, beatitudines in hoc præciſè diſtingui à donis; quòd hæc ſint habitus, illæ verò actus. ita S. Thomas art. 1. & multi alij. fundarique poteſt hæc ſententia in eo, quòd beatitudo eſt vltimus actus perfectiſſimus, ergo debet conſiſtere in operatione, non in habitibus: ſic in patriâ beatitudo conſiſtit in actuali viſione Dei, aut certè etiam in actuali amore; ergo etiam in viâ ſuo modo conſiſtit in actuali operatione perfectâ. Confirmatur; nam per beatitudinem huius vitæ dicitur quis accedere ad perfectam & veram alterius vitæ, & quæ ſimpliciter eſt beatitudo; hic autem acceſſus fit per actus bonos, non per habitus, quia ſoli actus ſunt meritorij; ergo actus ſunt beatitudines.

Non differt hæc à Scoti ſententiâ niſi nomine ſolùm.

Crediderim inter hanc & primam ſententiam Scoti ſolam eſſe diuerſitatem de nomine: ſi enim non ponuntur habitus diſtincti, ſed ſolùm, vt homo dicatur beatus, requiritur, illum habere actus multos, à quibus (vt dixi ſuprà) denominetur abſolutè miſericors, &c. hi autem actus eo ipſo generant habitum intenſum, ſine dubio diſſenſio tota erit de voce, vtrùm nomen hoc *beatitudo* tribuendum ſit eis habitibus, an verò actibus.

Non qui vnum aut alterum exercet actum, ſed qui multos, ex mente Chriſti nomen beati meretur.

Ideò ergo DICENDVM PRIMÒ, ex mente Chriſti Domini, eos homines vocari beatos, non qui ſemel aut bis exercent tales actus bonos, ſed qui abſolutè merentur (vt dixi ſuprà) nomen ab eis virtutibus, qui ſcilicet dici poſſint miſericordes, iuſti, patientes, &c. nam id ipſa verba ſonant, *Beati miſericordes*, *Beati mites*, &c. vnde fit, vt ſicut in hoc puncto eſt magna latitudo, quia licet aliquis ſit Matth. 5.
mitis, non tamen ita ſicut alter; & licet quis ſit 27
liberalis, non propterea tam multum quàm alius; ita etiam in beatitudine intra quamlibet ex his virtutibus ſit maxima latitudo, & inæqualitas; quot autem debeant eſſe actus, vt quis habeat eam denominationem, non poſſumus determinare; & res non ſpectat huc, quia in eo modo loquendi attenditur acceptio humana, quæ non habet certum terminum: at quod ad rem attinet, eo ipſo quòd iuſtus faciat vnum actum miſericordiæ, procul dubio habet de beatitudine aliquid; ſicut quando quis per primum actum acquirit aliquid de habitu, re ipsâ habitum habet, licet non ſub eadem denominatione, ſeu ſub voce habitus; ſed tunc dici ſoleat diſpoſitio.

Quot requirantur actus ad talem denominationem incertum eſt.

Parum eſt, an ea denominatio ab habitibus, an ab actibus proueniat. Probabilius eſt, iuxta mentem Scoti, prouenire ab habitibus.

SECVNDÒ DICO, Eo ipſo quòd doceamus, eos eſſe beatos, qui multos tales actus exercent, parum intereſſe, an ea denominatio ab actibus, an ab habitibus proueniat. Et fortè in eo modo loquendi probabilior eſt ſententia Scoti, quòd ab habitibus deſumatur; nam ſi ab actibus veniret, non eſſet homo dicendus beatus, niſi quando exerceret eos actus: quod non eſt adeò conforme modo loquendi Chriſti Domini, qui miſericordes abſolutè dixit beatos; & non limitauit eam propoſitionem præciſè ad tempus, quo actu miſerentur: eſt etiam contrarius is ſenſus communi modo ſentiendi; nam virum miſericordiæ (vt Scriptura loquitur) dicere meritò poſſumus illum etiam qui dormit,

qui

qui nunc temporis diſtractus eſt: item, talem dicimus beatum, felicem, &c. non ab actuali exiſtentiâ operationis, ergo ab habituali propenſione & inclinatione, ſeu, quod idem eſt, ab habitibus, qui etiam tunc perſeuerant & ad eos actus inclinant. Video poſſe reſponderi, eam denominationem eſſe moralem, ideoque deſumi etiam poſſe ab actibus, licet præteritis phyſicè, moraliter tamen permanentibus; quos ſolùm attendimus in modo loquendi; nam eſto nullus habitus produceretur per tales actus, adhuc illum hominem diceremus beatum, miſericordem, &c. qui multos actus tales exerceret. Video hæc ita eſſe, ideò dixi paulò antè diuerſita-
18 tem eſſe de nomine, & leuis momenti. Nihilominùs tamen addo, etiam vulgares homines, licet non ſub eo conceptu habitus, ſemper tamen ideò vocare hunc aut illum miſericordem, quia aliquid apprehendunt in eo permanens, ratione cuius poſteà facilè miſeretur; & quod conſtanter eum inclinat ad actus miſericordiæ; ideò ſi tolleretur ei talis propenſio, & eſſet iam potiùs auerſus à miſericordiâ, eſto priùs innumerabiles actus elicuiſſet miſericordiæ, non diceretur actu miſericors, ſed ſolùm fuiſſe miſericors: ergo in ſimilibus denominationibus ſemper ad aliquid habituale, quod inclinat ad exercitium actuum, recurrendum eſt, potiùs quàm ad actus ipſos. Et de voce ſatis.

Cur ea facilitas ad tales actus dicatur beatitudo. Reſponſio.

Illud reſtat, cur ea facilitas ad tales actus dicatur beatitudo. Reſpondeo breuiter, quia hominis vera felicitas & beatitudo huius vitæ eſt in honeſtate morali, non in diuitijs aut voluptate: hæc autem honeſtas in eis habitibus & actibus conſiſtit. Secundò, & meliùs, quia ad beatitudinem æternam, quæ ſola eſt vera beati-
29 tudo, homo per tales operationes conſcendit; & quando ad eum ſtatum venit, vt cum facilitate ea opera exerceat, multum habet de ſecuritate circa adipiſcendam eam beatitudinem. Tertiò, quia etiam in hac vitâ habent tales homines pacem, conſolationem, laudem apud bonos, &c.

Cur ab vno Euangeliſtâ quatuor, ab alio octo numerentur. Reſponſio.

Secundò quæri poteſt circa numerum illarum, cur octo ab vno Euangeliſtâ, ab alio tantùm quatuor ponantur; & quot abſolutè ſint. Reſpondeo vno verbo, eſſe tot, quot ſunt virtutes; Lucam autem compendioſè præcipua capita tetigiſſe; Matthæum item, licet plura poſuerit quàm Lucas, non tamen omnia in particulari; quia multò plures ſunt virtutes tam morales quàm Theologicæ quàm octo. explicationem earum, quæ facilis eſt, vide apud interpretes, & Suarez lib. 2. de Gratiâ cap. 22.

Aſſignatio præmij cuilibet virtuti non eſt omnino rigoroſa.

Circa præmia verò, quæ Chriſtus Dominus aſſignat cuilibet virtuti, illud notandum, eam aſſignationem non eſſe omnino rigoroſam, quaſi ſoli paupertati v. g. conueniat regnum cælorum, &c. cùm hoc omnibus beatitudinibus reſpondeat, ſed Chriſtum Dominum voluiſſe
30 aſſignare præmia in eodem genere virtutis; v. g. quia pauper videtur omnia à ſe abijcere, promittit illi Chriſtus regnum; quia mitis alijs ſe ſubijcit tolerans eos, promittit illi, quòd ſit futurus quaſi dominus terræ; ſic lugentibus conſolationem, &c. vbi etiam aduertendum eſt, eſſentialia præmia earum beatitudinum eſſe viſionem beatam, quæ omnibus illis actibus reſpondet, ideoque in alterâ vitâ primùm reddendam; nihilominùs etiam in hac vitâ habere aliquando multum de præmio accidentali: ſicut dicitur communiter, Religioſus pro vnâ domo, quam pro Deo neglexit, habet innumeras per vniuerſum orbem: vbi (ſicut benè Hieronymus ponderauit ad alium locum) non intelligenda ea retributio in omnibus rebus, etiam in futurâ vitâ; vt qui v. g. vxorem neglexit vnam, centum habeat in futuro; ſed quia in comparatione ſæcularium ſpiritualia bona ſunt centuplo maiora: ita in præſenti dicendum de præmijs beatitudinum: non enim ſaturitas corporalis promittitur à Chriſto ieiunantibus, nec verum dominium terræ mitibus; ſed maximè animæ pax, quies, conſolatio, &c. quæ metaphoricè per eas res corporales explicatur.

Metaphoricè vocantur fructus.

Quoad fructus res eſt facilior; dicuntur enim metaphoricè ab arboribus & plantis: vt enim illæ ex ſe producunt fructus, ita id, quod producit homo tam in bono quàm in malo, dicitur fructus. Vnde Chriſtus Dominus dicit, *Omnis arbor bona fructus bonos facit; mala autem arbor malos fructus facit:* & per Iſaiam de malâ vineâ dicitur, *Expectaui vt faceret vuas, & fecit labruſcas.* Hoc ſuppoſito, fructus 31
dupliciter dicuntur tum in ordine ad Spiritum ſanctum, qui in nobis producit dona, &c. quo ſenſu omnes habitus ſupernaturales dici poſſunt fructus Spiritus ſancti, id eſt, id quod in nobis Spiritus ſanctus fert ſeu producit; tum etiam reſpectiuè ad ipſum hominem adiutum gratiâ Spiritus ſancti; quo ſenſu ſola bona opera ſunt fructus boni hominis; ergo in eo ſenſu fructus differunt à beatitudinibus, quòd hæ requirant multos actus, vt diximus: fructus autem poteſt dici etiam vnicus actus: item fructus (vt ex ratione datâ conſtat) ſoli actus dicuntur, beatitudines verò ipſi etiam habitus.

Matth. 7.
Iſaiæ 5.
Dupliciter dicuntur fructus.

D. Thomas duodecim deducit ex illis duodecim qui Apocalypſi vltimo adferuntur.

Circa numerum eorum fructuum: D. Thomas vult eos duodecim deducere ex duodecim illis, quos Apocalyſis vltimo dicitur ferre arbor vitæ plantata ex vtraque parte fluminis, per ſingulos menſes fructum ſuum reddens. Bona comparatio; ſi tamen rem ipſam attendamus, nec Ioannes nec Paulus voluêre ſolùm duodecim ſpecies bonorum operum aſſignare, ſed numerum certum pro incerto poſuêre, vt de beatitudinibus paulò antè diximus. Fortè non omnes, quos Paulus enumerat, ſunt inter ſe rigoroſè diſtincti; vt continentia & caſtitas: bonitas item videtur eſſe quid commune omnibus virtutibus: ergo vno verbo dicimus tot eſſe fructus, quot ſunt opera bona: quot autem hæc ſint, quis determinabit, cùm innumera ac diuerſa tum ex motiuis formalibus, tum ex parte materiæ ſeu obiecti materialis, tum ex parte circumſtantiarum, occaſionum, &c. excogitari poſſint? Et de his ſatis.

TRACTATVS DE VITIIS ET PECCATIS.

Post explicatos actus & habitus humanos in communi, item honeſtos & bonos in particulari, oportet de oppoſitâ ſpecie, ſcilicet de malis & vitioſis agere non quidem omnino in particulari; id enim præſtat D. Thomas (cuius methodum ſequimur) ſecundâ ſecundæ; vbi agens de virtutibus in particulari, explicat etiam eadem viâ oppoſita peccata in particulari; id quod magnâ ex parte præſto Tomo 5. vtrùm autem commoda fuerit hæc ſeparatio per interpoſitionem quæſtionum de legibus & gratiâ, an verò connaturaliùs poſt virtutes in genere deſcenſum fuiſſet ad particulares, iam non diſputo, quia vt in ſimili punĉto notaui Tomo 1. non multum intereſt, hoc, an illo loco res tractetur, quando interpoſitio aliarum quæſtionum non turbat legentem.

Synopſis explicandorum hoc Tractatu.

Illud nunc aduerto, multa, quæ in hac materiâ tractari ſolent, maximè circa habitus vitioſos, à me in ſecundo & in hoc tertio Tomo ſuperiùs, dum de habitibus in communi egi, penitus declarata fuiſſe; quæ ideò nullo modo hîc repetam, ſed ad locum vbi diſcuſſa ſunt Lectorem remittam. Agam igitur Primò de habitibus ipſis vitioſis, qui ſoli dicuntur vitia; deinde de peccatis ipſis actualibus tam quoad conſtitutionem genericam, quàm quoad diuiſiones in mortale, veniale & originale, quàm quoad cauſſas & effectus illorum ac pœnas eis reſpondentes: quibus Deo dante tertio huic Tomo finem imponam.

DISPVTATIO TRIGESIMANONA.

De vitio ſeu habitu vitioſo ſecundùm ſe.

1 *Vitij nomen habitum ſignificat.*

Nomine vitij, omiſſis ſignificationibus varijs ab hoc punĉto alienis, intelligitur communiter in præſenti (vt dixi paulò antè) non actus ipſe peccati, aut actualis tranſgreſſio legis diuinæ, ſed habitus in actu primo inclinans & facilitans ad prædictos actus malos; ergo de ipſis habitibus, quia faciliora ſunt, quæ circa ipſos in dubium verti poſſunt, primo loco, deinde ſecundo de ipſis actibus ſeu peccatis agendum erit.

SECTIO PRIMA.

Dubium quoddam circa mentem Diui Thomæ de conſtitutiuo vitij.

In virtute duo conſideranda docet Diuus Thomas.

Qvia D. Thomas hac q.71. art. 1. in corpore ad explicandam eſſentiam vitij recurrit ad eius contrarium ſiue ad virtutem, dixitque, in virtute duo conſiderari poſſe; vnum directè, in quo eſt ipſa eſſentia virtutis, alterum ex conſequenti: directè quidem, quòd virtus ſit diſpoſitio quædam alicuius conuenienter ſe habentis ſecundùm modum ſuæ naturæ; ex conſequenti verò, quòd ſit bonitas quædam. Valdè laborant multi Doctores, Conradus, Caietanus, Lorca, Vaſquez, & quidam recentiores, vt explicent, cur à D. Thomâ bonitas dicatur conſequi eſſentiam virtutis, cùm re ipſâ ſit ipſamet eſſentia illius, & varias ac maiori ex parte inſufficientes explicationes tradunt; res tamen meo iudicio & facilis & parui momenti eſt, neque tanto examine digna, ideò breuiter expedienda.

Varia rationes pro explicando D. Thomâ.

Primò ergo Caietanus ait bonitatem eſſe rationem genericam virtutis, ideoque dici conſequentem. Hæc tamen interpretatio meritò reijcitur. Primò, quia bonitas moralis (de quâ ſolâ

Prima ratio Caietani.

Bonitas moralis non

eſt genus, ſed differentia virtutis.

ſolâ hîc tractat D. Thomas; nam tranſcendentalis etiam vitio conuenit) non eſt genus reſpectu virtutis, ſed potiùs differentia conſtitutiua illius. Secundò, quia nullâ ratione genus debet dici conſequi ſpeciem, ſicut abſurdè diceretur, Ratio animalis conſequitur hominem.

Secunda Conradi. Differentia malè dicitur conſequi ſpeciem.

Secundò è contrario Conradus docet, bonitatem, quia eſt differentia virtutis, dici conſequi virtutem. Sed & hoc eodem modo reijcitur, quia non dicimus, rationale eſſe quid hominem conſequens, ſed formaliter illum conſtituens.

Tertia Vaſquez. Pars non benè dicitur conſequi totum.

Tertiò Vaſquez dicit, bonitatem eſſe partem eſſentiæ virtutis, non totam quidditatem, & proptereà dici conſequi virtutem. Verùm & hoc facilè reijcitur; nemo enim dixit partem pertinere conſecutiuè ad totum, ſed includi, & eſſe aliquid ipſius totius formaliſſimè loquendo; non enim dici poteſt animam eſſe quid conſequens ad hominem: idem dico de corpore, idem de genere reſpectu ſpeciei, quia quoad hoc non video ſpeciale aliquid in differentiâ præ genere, aut è contrario, cùm vtrumque æquè ſit pars ſpeciei.

Quarta aliorum.

Vbi aduerto, à nonnullis minùs benè citari Patrem Vaſquez pro quartâ explicatione, quòd ſcilicet bonitas ſit definitum virtutis, & ſequatur ex definitione, id eſt, ex eo quòd ſit conueniens naturæ rationali; malè, inquam, citari Vaſquez: hanc enim explicationem non habet ille, ſed tertiam immediatè antè à me reiectam.

Definitio ſequitur ex definito, non contrà.

Ea ergo quarta cuiuſcumque ſit inde facilè reijcitur, quia potiùs, quoad noſtrum modum loquendi, definitio ſequitur ex definito, quàm è contrario: cùm enim magis ſeu priùs nobis ſit cognitum definitum, & in eo poſteà quæramus definitionem, hæc deberet dici ſequi illud, non è contrario.

Quinta recentiorum ponentium duas bonitates in habitu virtutis.

Sit ergo quinta recentiorum explicatio, qui duas bonitates ponunt in habitu virtutis, aut certè, vt meliùs dicamus, vnam eamdemque comparant cum duabus rebus. Prima eſt, quam habet habitus ex eo, quòd ſit productiuus actuum bonorum; & in hac conſtituunt hi eſſentiam virtutis, eamque dicunt ex mente Diui Thomæ conuenire primariò virtuti; alteram inde ſecutam dicunt eſſe reſpectiuam ad ſubiectum; ex eo enim quòd habitus ſit productiuus bonorum actuum, ſequitur eum habitum eſſe etiam conuenientem ſuo ſubiecto: hanc autem conuenientiam dicunt hi eſſe ex mente Diui Thomæ bonitatem illam, quæ ex conſequente conuenit virtuti.

Non eſt ad mentem D. Thomæ.

Ego tamen hanc explicationem maximè reputo D. Thomæ contrariam: etenim bonitatem illam in ordine ad actus ponit ſanctus Doctor tertio loco, vt ex initio corporis conſtat; ait enim duo in virtute conſiderari poſſe: vnum eſt eſſentia ipſius; alterum id ad quod eſt virtus, id eſt actus bonus: primum autem, ſcilicet eſſentiam, ſubdiuidit rurſus in *directum & ex conſequenti*: illud verò, quod in primâ diuiſione fuit ſecundum, non ampliùs ibi explicat; nec quidem pertinet ad primum, iuxta Diui Thomæ diuiſionem, multò autem minùs ad præcipuum inter ea duo prima.

Fortè reſpondebis, aliud eſſe, loqui de actu ipſo virtutis, aliud de vi productiuâ illius: vis enim ſine dubio eſt eſſentia virtutis, actus verò non, ſed aliquid à virtute realiter diſtinctum. Hinc ad propoſitum reſpondebis, D. Thomam ſecundo loco poſuiſſe ipſos actus virtutis, in primo verò membro ſolam virtutem, in quâ poſſumus rurſus diſtinguere & vim productiuam actus, & conuenientiam illius cum ſubiecto, hanc vt quid conſequens, illam verò vt eſſentiam. Sed contrà Primò, quia licet ea diſtinctio actus & virtutis productiuæ illius optima ſit, Diuus Thomas tamen ita actum bonum reducit ad virtutem, vt videatur ſemper loqui de ordine, quem habet ipſa virtus ad illud bonum opus: de ordine enim ſecundùm ſe non poterat agere niſi per ipſum terminum.

Secundò, eſto per hanc explicationem præcedens impugnatio debilitetur, non tamen ideò 3
ſubſiſtit ea explicatio; nam D. Thomas, dum explicat eam quam dicit primariam bonitatem, vtitur terminis, qui apertè ſignificant conuenientiam ipſius habitus ad ſubiectum, non verò vim productiuam eorum actuum; ait enim, *Virtus importat diſpoſitionem quamdam alicuius conuenienter ſe habentis ſecundùm modum ſuæ naturæ.* quod magis declarat infrà in fine corporis per contrarium, ſcilicet per vitium: Vitium enim, ait, eſt alicuius, quod non ſit diſpoſitum ſecundùm quod conuenit ſuæ naturæ; hoc autem haud dubiè debet eſſe primarium in vitio: quis verò non videat, eam diſpoſitionem & conuenientiam ſeu diſconuenientiam ſecundùm naturam intelligi formaliter reſpectu ſubiecti ſeu hominis benè aut malè diſpoſiti, non reſpectu actus producti: ergo potiùs D. Thomas vocauit bonitatem primariam eam, quam hi auctores vocant ex conſequenti. Et certè ratio à priori videtur eſſe clara contra eam explicationem. Nam bonitas moralis vt talis eſſentialiter eſt reſpectiua in ordine ad ſubiectum: etenim velle furari non concipitur malum, niſi concipiatur in ordine ad hominem, qui tenetur id non velle; ergo cùm in præſenti definiatur bonitas moralis (vt & Theologi fatentur) non poſſunt dicere, in definitione illius præſcindi à reſpectu ad ſubiectum, cùm hîc maximè debeat explicari, & ferè primo loco.

Primaria virtutis bonitas, iuxta D. Thomã, eſt ad ſubiectum, non ad actum.

Bonitas moralis vt talis eſſentialiter eſt reſpectiua ad ſubiectum.

Vera explanatio mentis D. Thomæ.

Clariùs ergo explicatur D. Thomas, vt ibi non agat de primario & ſecundario quoad rem, ſed præcisè quoad modum noſtrum loquendi, quia dum definimus virtutem, non vtimur voce illâ *bonitas:* præcisè enim, vt ipſe D. Thomas eo art. loquitur, *virtus importat diſpoſitionem alicuius conuenienter ſe habentis:* vbi nulla ponitur particula, quæ dicat expreſsè bonitatem; ex eâ tamen definitione rectè deinde nos inferimus dari in eâ virtute bonitatem non tamquam quid diſtinctum à virtute, ſed tamquam aliquid imbibitum in eâ, non declaratum tamen in definitione. In eo ergo ſenſu D. Thomas docet, bonitatem ex conſequenti ſequi. Quæ explicatio vel inde manifeſtè conſtat; nam dum ipſemet ſanctus Doctor rationem reddit, cur ea bonitas
dicatur conſequi, hæc habet: *Ex conſequenti* 4
autem ſequitur bonitas quadam: (iam attende ad rationem illius:) *in hoc enim conſiſtit bonitas, vt ſit conueniens ſecundùm modum*, &c. Vide probationem; non enim dicit, quia hæc pullulat ex illâ conuenientiâ, quaſi vna bonitas

ex aliâ, ſed quia bonitas conſiſtit in ipsâ eadem conuenientiâ, quam dixerat primariò conuenire: quomodo ergo, ſi in eâ conſiſtit, hæc ex conſequenti, illa primaria dicitur? certè non aliâ ratione, niſi quia, vt dixi, in eâ primâ explicatione non fuit nominata bonitas; rectè tamen, dum vlteriùs ſcrutamur explicationem, inferimus, Ergo ea virtus eſt bona. Neque maius myſterium in eo modo loquendi D. Thomæ credendum eſt reperiri. Et ſatis de eius mente circa conſtitutiuum virtutis. Hinc autem vno verbo dicimus vitium primariò includere, ſeu definiri, quòd ſit diſconueniens ſubiecto in genere moris, & deinde dici, quòd ſit malum moraliter.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm vitium ſit tale ex naturâ ſuâ.

Status quæſtionis eſt duplex.

NON quærimus, vtrùm vitium vt vitium ſit tale ex ſe; id enim certiſſimum eſt; ſed inquirimus, vtrùm habitus vitioſus habeat ex eſſentiâ & entitate ſuâ, quòd talis ſit, an verò per aliquid ſuperadditum. Quæ difficultas duplex eſſe poteſt. Prima, an in ratione mali conſtituatur per aliquod poſitiuum, an verò per priuationem: in quo puncto nihil amplius dicendum occurrit, vltra ea quæ diximus ſuprà diſput. 20. à num. 12. agentes de malitiâ actus, an conſiſtat in poſitiuo, an in priuatiuo: eadem enim ratione diſcurrendum eſt de habitibus, vt facilè quilibet poteſt aduertere. Secunda ergo difficultas eſſe poteſt, an habitus vitioſus (ſiue vitioſitas ſit aliquid poſitiuum ſiue priuatiuum) ita ſit malus, vt non poſſit nec potuerit idem numero fieri virtuoſus, aut indifferens. Verùm, in hoc etiam ſenſu ſuperiùs eſt hæc quæſtio à me diſcuſſa, vbi oſtendi cum Scoto, virtutem non eſſe eſſentialiter talem, ſed poſſe eumdem numero habitum virtutis fieri indifferentem ex defectu

Habitus virtutis & vitij fieri poſſunt indifferentes.

5 libertatis: quo ſenſu etiam è contrario habitus vitij poteſt fieri indifferens, id eſt non inclinans ad actus formaliter malos. Secundò ibidem docui, poſſe etiam virtutem fieri malam non ex parte obiecti; quia vt ſit actus virtuoſus debet ferri in bonitatem quà talem: quòd ſi ab obiecto ea bonitas auferatur, iam non poteſt ea virtus in illud ferri quà bonum; poſſet ergo ea mutatio habitus oriri ex reflexâ prohibitione actuum illius habitus, vt ibidem oſtendi: tunc enim etiam habitus ipſa tranſiret è bono in malum. De vitioſis autem in indifferentes, & è contrario, res eſt facilior, ſicut & in ipſis actibus: nam vt actus ſit malus, non eſt neceſſum, illum habere pro obiecto formali ſeu pro motiuo ipſam malitiam moralem; ſufficit enim, ſi amet obiectum in quo agnoſcit eſſe malitiam, eſto illud amet ob delectabilitatem; vnde fit, vt manente eadem voluntate comedendi perdicem ob eius delectabilitatem, ſi dein ſuperueniat prohibitio, quæ antea non erat, eaque noſcatur à volente comedere, iam volitio illa ex indifferenti fiet mala moraliter: ergo habitus inclinans ad eos actus poterit iam eſſe indifferens, iam malus, de quo fuſiùs ſuprà.

Vt actus ſit malus, ſatis eſt, quòd noſcatur malitia in obiecto etiam non formali.

Solum hoc videtur in præſenti dubium, vtrùm auctores, qui negant, poſſe dari actum indifferentem in indiuiduo, valeant conſequenter admittere in præſenti, habitum tranſire poſſe ex indifferenti ad malum. Ratio dubitandi ea eſt, quia ſi non dantur actus indifferentes in indiuiduo, ergo nec dabuntur habitus indifferentes; ergo omnis habitus debebit in hac ſententiâ eſſe malus vel bonus. Nihilominùs crediderim, concedi poſſe etiam ab eis auctoribus tales habitus: cùm enim illi eam vnicam cauſſam reddant, cur actus nequeat eſſe in indiuiduo indifferens, quòd indicent, hominem teneri apponere actui cuicumque bonum finem, ſine dubio poſſunt conſequentiâ retentâ admittere vnum habitum in indiuiduo, qui inclinet ad actus tales, quibus homo poſſit apponere pro libitu aut non 6 apponere bonum finem extrinſecum; eiuſmodi autem habitus erit eo ipſo indifferens, eſto numquam de facto prodeat in actum niſi aut bonum aut malum, eò quòd non detur medium inter ea duo, ſcilicet *apponere* aut *non apponere* bonum finem: ſi enim apponitur, actus erit bonus, malus ſi non apponitur; quia verò habitus ad vtrumque eſt indifferens, non dicetur bonus neque malus in indiuiduo: ergo non eſt quoad hoc eadem ratio de actu, quæ de habitu, ad negandum habitum indifferentem, ſicut negatur habitus.

Qui negant actum indifferentes in indiuiduo, poſſunt admittere habitus indifferentes.

Video in hoc puncto Patrem Suarez ſingulariter diſcurrentem; nam diſput. 4. de habitibus vitioſis ſect. 1. extremè contrariam doctrinam tradit, ſcilicet poſſe actum tranſire de indifferenti in malum, habitum verò non: cuius eam reddit rationem, quod, vt actus tranſeat ex indifferenti in malum, ſufficit, ſi obiectum prohibeatur de nouo, idque cognoſcatur ab operante; hoc autem non ſufficit in habitu: nam vt habitus non ſit malus & vitioſus, non ſufficit, illum non elicere de facto actum prauum; ſed requiritur præterea vt ex ſe non inclinet vmquam ad tales actus malos. Propria enim deformitas vitij inde videtur deſumi, quod inclinet potentiam ad appetendum aliquod phyſicum bonum ita effrenatè, vt non attendat ad regulas rationis; & ideò ait fieri poſſe, vt, eſto obiectum, ad quod habitus inclinet, ſit de facto licitum; quia tamen inclinatio ad illud amandum eſt effrenata, ideò habitus adhuc retineat veram & propriam rationem vitij, quantumuis actus ab eo habitu elicitus hîc & nunc vitioſus non ſit: ergo faciliùs actus tranſire poteſt ex malo in indifferentem quàm habitus. Hæc ibi Pater Suarez.

Contrarium tenet Suarez.

Quæ doctrina, licet ingenioſè excogitata, non videtur eſſe ſufficienter firma: quam inde meo iudicio efficaciter reijcio; nam *τὸ inclinare effrenatè* dupliciter poteſt intelligi: Primò, vt habitus inclinet ad actus, qui reflexè dicant, *Volo hoc obiectum, eſto prohibitum ſit*; & in hoc ſenſu li- 7 benter admitto, habitum talem fore naturâ ſuâ malum, eſto de facto obiectum illud non eſſet prohibitum: at eadem omnino ratio eſt tunc temporis de actu ipſo; nam talis actus, etiamſi de facto illius obiectum non ſit prohibitum, eſt peccaminoſus; eſt enim eſſentialiter malus ex parte obiecti, vt ex terminis patet; nec de tali actu & habitu in præſenti nobis eſt ſermo. Aliter ergo intelligi poteſt *τὸ effrenatè inclinat*: hoc eſt, in actu exercito inclinatio habitus eſt tam vehemens,

Refellitur Suarez: vbi duplex inclinatio habitus proponitur.

mens, vt licet obiectum eſſet prohibitum, voluntas tamen difficulter reſiſtere poſſet ei inclinationi; perinde ac ſi quis me ita vehementer truderet, vt licet viderem me labi in periculoſam foueam, nihilominùs tamen vix poſſem ei impulſui reſiſtere: & ſanè cùm habitus muto (vt ſic dicam) modo inclinet, & non ad eos actus, de quibus paulò antè, non poſſum videre, quo modo probabiliùs ea inclinationis effrenatio poſſit explicari; hoc autem ſuppoſito,

Facilè DICO PRIMVM, eam inordinatam inclinationem ſolùm prouenire ex magnâ habitus intenſione; vnde ſaltem habitus, qui remiſſiores ſunt, eſſe poterunt indifferentes.

Inclinatio habitus tunc ſolùm dicenda mala, cùm obiectum eſt prohibitum actu.

8 SECVNDÒ DICO, eam inclinationem, quæ vocatur effrenata, tunc ſolùm poſſe dici malam, quando obiectum eſt actu prohibitum; v. g. quod quis, quando licitum eſt comedere, ſit intenſiſſimè, & (vt eis terminis loquamur) effrenatiſſimè propenſus ad comedendum, non denominat eam inclinationem actu malam, cùm actu non inclinet ad vllum malum: quòd autem poſſit idem habitus, caſu quo comeſtio illa prohiberetur, inclinare voluntatem ad actus tunc malos, ſufficit quidem vt dicamus, habitum hunc poſſe eo caſu eſſe vitioſum; nullo tamen modo inde infertur, eum de præſenti dici & eſſe vitioſum.

Quid hîc de re, quid de voce.

Quia verò de nomine quæſtio admiſceri poſſet, ſi vellet P. Suarez eum habitum vocare actu vitioſum, ex eo quòd datâ aliquando prohibitione inclinaturus eſſet ad actum malum; id quod tamen eſt contra communem modum loquendi, quia eo ſenſu omnes habitus ad bona delectabilia, quæ ſunt de facto licita, deberemus vocare vitioſos ſimpliciter; quia omnes hi etiam inclinarent aliquo modo hominem, eſto prohiberentur ea obiecta: hoc autem dicere, quis non videt eſſe contra communem modum loquendi? quidquid tamen de eo modo loquendi ſit, quem nunc permitto, profectò adhuc non video quî poſſit habere locum, quod ipſe auctor eodem numero 15. docet, ſcilicet habitum, vt ex vitioſo fiat indifferens, debere in ſeipſo aliquo modo attemperari: qualis enim, quæſo, erit ea attemperatio, cùm habitus inclinans ad comedendum ob delectationem cibi v. g. ſemper ſit talis, vt eſto prohibeatur cibus, inclinet tamen, quantum eſt ex ſe, ad illum comedendum? ſemper enim talis habitus reperit in eo cibo delectationem illam, in quam ipſe propendebat, ſeu à quâ trahebatur; nam per prohibitionem non tollitur ea delectatio phyſica cibi, nec fames ex parte hominis minuitur: ergo entitas illa phyſica habitus ſine attemperatione vllâ intrinſecâ tranſire poterit ex indifferenti in malam, & è contrario ex malâ in indifferentem. Concludo igitur, non poſſe negari abſolutè, habitus aliquos eſſe naturâ ſua indifferentes ad hoc, vt vel ſint actu vitioſi, vel nec boni nec mali, & ſucceſſiuè mutari queant ex vnâ in alteram denominationem. Et de hoc puncto ſatis.

SECTIO TERTIA.

Vnde vitium denominetur: & quid ſit habitus vitioſus.

RATIO dubitandi quoad priorem partem ea eſt; nam ſi dicamus, vitium ideò dici tale, quia inclinat voluntatem ad obiectum hîc & nunc prohibitum, conſequenter etiam appetitus ipſe ſenſitiuus ſeu concupiſcentia inferioris partis vocari debebit vitium; quia ille etiam inclinat ad actum malum; id autem aſſerere contrarium eſt communi modo loquendi. Nonnulli valdè ſolicitè quærunt differentiam inter habitum & appetitum: quoad hanc denominationem arbitror maiori ex parte quæſtionem eſſe de nomine; nam & D. Paulus eum appetitum vocat aliquando peccatum; quod Concilium Tridentinum ſeſſ. 5. declarat; quia à peccato ortus eſt, hoc eſt, eius rebellio in pœnam peccati permiſſa; non quia aliquid ſit naturæ ipſius appetitus ſecundùm ſe conſideratæ ſuperadditum, ſed quia, cùm Deus miraculosè eam rebellionem appetitus impediuiſſet in primis parentibus pro ſtatu innocentiæ (eo modo quo præcedenti Tomo diſp. 38. ſect. 2. declarauimus) poſteà in pœnam peccati eorumdem primorum parentum ſubtraxit eis ſingularem illum fauorem; eo autem ipſo appetitus redijt ad ſuam naturalem rebellem indolem. Ait etiam Tridentinum, illum vocari peccatum, quia inclinat ad peccandum. Vnde ſic argumentor: Si appetitus ob eam inclinationem dici poteſt peccatum, à fortiori ſanè dici poterit vitium: nam hæc vox non ſignificat tantum malum, quantum peccatum; & verò magis ſignificat inclinationem ad peccandum quàm ipſe appetitus.

Cur appetitus vocetur peccatum.

Appetitus non rectè vocatur vitium: & differentia inter habitum vitioſum & appetitum.

Nihilominùs tamen aliquæ poſſunt aſſignari differentiæ, ratione quarum meritò vox illa *vitium* potuerit habitibus vitioſis imponi, non appetitui, etiamſi in puncto inclinandi ad rem aliquando malam fortè omnino conueniant. Prima diſparitas eſt, quia vitium dicit ordinem ad malos actus, quibus acquiſitus eſt habitus ille; ratione quorum infame eſt nomen, tamquam arguens malè hominem ſe priùs geſſiſſe: id quod non habet appetitus, qui cùm homini naturalis ſit, nec vllam culpam ex ſe præſupponat (licet per accidens in hoc ſtatu ſupponat originalem) non meretur nomen vitij, neque per illum homo malus à bono diſtinguitur, cùm omnibus æqualiter inſit. 9

Obiectio Prima.

Dices fortè: Poteſt contingere, iuxta dicta ſuperiùs, vt homo per actus bonos acquirat aliquem habitum, qui poſteà aduenıente prohibitione circa obiectum illius habitus tranſeat in vitium modo explicato ſectione 2. & tamen non præceſſit eo caſu culpa: ergo diſparitas aſſignata, ex eo quòd vitium acquiratur per actus malos, appetitus verò non, non eſt vniuerſaliter ſufficiens.

Habitus acquiſitus per actus bonos, ſi obiectum prohibeatur, quomodo denominetur malus.

Reſpondeo, in eo caſu non dicendum habitum illum vitioſum, quouſque homo poſt prohibitionem obiecti permittat ſe eò trahi ad obiectum illud iam malum, & quouſque exercitio multorum actuum malorum quaſi approbet eam inclinationem; tunc autem denominabitur homo malus, non à prioribus actibus indiffe-

differentibus, quibus habitum acquiſiuit, ſed à poſterioribus malis, quibus habitum intendit, &,vt ſic dicam, corroborauit.

Obiectio Secunda. Habitus vitioſus infuſus non denominaret malum.

Dices Secundò: Deus poteſt infundere habitum vitioſum; tunc autem non præſupponet actus malos, & tamen etiam tunc dicetur vitium; ergo non ideò tale denominatur, quòd genitum ſit per actus malos. Reſpondeo maiorem negari à Suario & alijs; meliùs tamen eâ admiſsâ (de quâ ſectione quintâ) dico, tunc temporis hominem illum non dicendum vitioſum, nec habitum illum vitium (ob eamdem rationem, quam dedi in ſolutione præcedentis difficultatis) vſquequò ille operetur per talem habitum, & illum quaſi approbet: ſicut è contrario, homo peccator cùm primùm iuſtificatur, etiamſi adhuc habeat intenſiſſimos vitiorum habitus, quia tamen iam per pœnitentiam retractat actus malos præcedentes, & etiam expelleret à ſe, ſi poſſet, habitus vitioſos, non dicitur ab eo puncto vitioſus, licet re ipsâ eos habitus non expellat ſtatim à ſe, ſed diu etiam intenſi valdè in eo permaneant.

Habitus vitioſus iuſtum non denominat vitioſum.

10 Secundò adhuc reſponderi poteſt huic difficultati, eum habitum, quia naturâ ſuâ petit produci ab actibus malis, vocari nunc abſolutè vitium, attentâ exigentiâ naturali; cui non derogatur ex eo, quòd miraculosè & per accidens infundatur ſine actibus illis malis præuijs; appetitus autem, cùm nec per ſe nec per accidens præſupponat eos malos actus, imò, quia connaturalis eſt homini, ſemper præcedat omnes operationes, non poteſt à malis actibus præuijs denominari vitium, niſi ſummùm reſpectiuè ad originale peccatum, & in hoc ordine rerum.

Malè diſtinguunt aliqui appetitum ab habitu vitioſo per illius moderatam inclinationem:

Secunda differentia inter appetitum & habitum vitioſum à nonnullis ea ponitur, quòd inclinatio appetitus eſt moderata naturâ ſuâ, recteque compoſita; & propterea naturæ conſentanea, ac tandem bona: id quod declaratur ampliùs ratione à priori, quia appetitus naturâ ſuâ propendet, vt obediat rationi; hoc autem eſt bonum; ergo ille naturâ ſuâ bonus eſt: vitioſus verò habitus neque eam moderationem habet in inclinatione ad obiectum malum, neque à naturâ ſuâ propendet, vt rationi obediat, ſed vt illi reſiſtat, ergo.

repugnat enim experientiæ.

Hæc tamen differentia facilè reijcitur, tum quia ſupponit falſum: experimur enim ſæpè in multis hominibus contrarium, ita ſcilicet eos ex inordinatione appetitus eſſe naturâ ſuâ ad choleram propenſos, alios ad venerem ita inclinatos naturaliter, vt vix vmquam alius per habitum vitioſum diſtinctum acquiſitum tantam acquirere valeat propenſionem. Ne verò in cõparationibus hæreamus, certè licet per habitus aliquando acquiratur maior inclinatio ad malum, non ideò poteſt dici moderata & compoſita ea, quæ ex appetitu ad obiectum malum oritur. Quod de obedientiâ appetitus dicitur, etiam facilè reijcitur: nam appetitus non aliter inclinatur ad eam obedientiam, niſi quatenus libertatem non tollit, & poteſt compeſci per rationem; id quod habet ex naturâ ſuâ; at id ipſum habitus habet; nam ex naturâ ſuâ non tollit libertatem, & eſt
11 rationi ſuperiori ſubiectus: imò dixerim, appetitum in hoc puncto peiorem eſſe habitu; nam præuenit per ſuos actus amando obiectum malum, antequam ratio operetur, licet corrigi poſteà poſſit: habitus autem non prodit in actum niſi cum ipsâ potentiâ liberâ; negari autem non poteſt, quin ea attractio ad obiectum, quæ fit per actualem illius amorem, vehementiùs pellat voluntatem, quàm quæ fit per habitum, eſtque quodammodò, vt ſic dixerim, mortua: ergo ex hoc capite non meretur minùs nomen vitij ipſe appetitus quàm habitus. Et verò diuus Paulus longè aliter de appetitu videtur ſentire illis verbis ad Romanos 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati.* & ad Corinthios 2. cap. 12. *Datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ*, &c.

Quomodo appetitus dici poſſit inclinatus ad obediendum rationi.

Tertia differentia aſſignatur ab alijs, quòd appetitus propriè non inclinet ad malum; licet ſæpè eligatur vi illius id quod malum eſt. Verùm neque hæc ſubſiſtit; nam eodem modo cholera naturalis inclinat ad vindictam, &c. quo habitus exercitio iræ acquiſitus: & idem de ceteris dixerim eodem modo, maximè in materiâ luxuriæ.

Appetitus non tam pertinet ad genus moris quàm habitus.

Fortaſſe ea diſparitas, quam alij tradunt, melior poteſt iudicari, quòd appetitus ſequitur naturam ſenſitiuam, non rationalem propriè; vnde non tam pertinet ad genus moris quàm habitus vitioſus; qui per ſe loquendo acquiritur ex actibus factis liberè, & à potentiâ rationali vt tali. Sed de differentijs ſatis; iam dixi ſuprà, quid ſit in hac quæſtione de re, quid de voce. Et ſatis quoad primam partem tituli de denominatione habitus vitioſi; quoad ſecundam verò, quæ ſit habitus eſſentia ſeu conſtitutiuum, illud tantùm videbatur occurrere diſcutiendum, vtrùm conſiſtat in ſolâ vehementi cognitione bonitatis attractiuæ ex parte obiecti, an verò ſit qualitas ab omni cognitione diſtincta, quæ inclinet ad actus. 12
Verùm difficultas hæc communis eſt habitui omni tam bono quàm malo: de quâ fusè egi in Philoſophiâ, & in ſecundo Tomo, oſtendens eſſe qualitatem diſtinctam: & ſanè, ni id ſupponatur, inutiliter hîc auctores quærunt Primò, vtrùm habitus vitij & virtutis opponantur; de quo nos infrà: Secundò, vtrùm Deus infundere poſſit habitum vitioſum. Etenim ſi habitus ſola ſit cognitio intenſa delectabilitatis, quæ eſt in obiecto, certiſſimum eſt Primò, eam nullo modo repugnare etiam cum cognitione intenſiſſimâ honeſtatis contrariæ; Secundò, eam cognitionem infundi poſſe à Deo; vel ſaltem, quia iam non diſputo, vtrùm ſolus Deus poſſit producere actum intellectus, poſſe ſaltem Deum determinare diuinitus intellectum, vt talem actum efficiat: eſt enim ea cognitio actus veriſſimus, ad quem ſine dubio Deus determinare poteſt; ergo dicendum eſt, habitum vitij eſſe quamdam qualitatem exercitio actuum comparatam, & ex ſe inclinantem ad actus malos, vt de ceteris habitibus alibi dixi; quapropter non iudico ampliùs in præſenti hærendum.

Habitus vitioſus non conſiſtit in ſolâ vehementi cognitione.

SECTIO

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Deus diuinitus poſſit vitioſum habitum infundere.

VNA ex præcipuis difficultatibus, quæ circa habitus vitioſos moueri ſolent, eſt hæc: de quâ fusè ſatis multi. nos rem totam breuiter decidemus.

SVBSECTIO PRIMA.

Deciditur quæſtio; & prima obiectio proponitur.

Suarez negat, habitum vitioſum poſſe à Deo infundi.

PATER Suarez diſp. 4. ſect. 2. quem nonnulli alij ſequuntur, negat id fieri poſſe, eò quòd licet Deo non deſit potentia actiua ſufficiens ad rem, quæ eſt habitus vitioſus, producendam; vnde ſi vellet per ſe eam producere, haud dubiè poſſet, quia nulla in eâ re apparet indecentia, aut repugnantia; quia tamen infundere hos habitus pugnat cum Dei bonitate; eſſet enim id hominem ad malum impellere; ideò cenſent, à Deo eos infundi non poſſe. Confirmant id Primò, Deo repugnat conſilio vel alio ſimili modo hominem ad malum mouere; atqui motio habitus non eſt minor quàm illæ aliæ motiones, quæ ei negantur, imò fortè maior, ergo. Confirmant Secundò, quia Deus non poteſt infundere habitum inclinantem ad falſum; hoc
13 enim eſſet virtute mentiri, ergo. Quòd ſi dicas, Deum ſaltem eo caſu poſſe habitum vitioſum infundere, quo ſimul ex alio capite compenſaret inclinationem habitus vitioſi; v. g. ſi auxilia fortiſſima daret ad reſiſtendum, ſi habitum virtutis oppoſitæ intenſiſſimum infunderet, ſi cognitionem bonitatis moralis valdè intenderet; per hæc enim cenſeretur abſolutè non inducere ad malum.

Confirmat Primò. *Secundò.*

Reijcit ſolutionem.

Adhuc P. Suárez putat neque id fieri poſſe, quia Deus non poteſt per ſe inducere ad id quod malum eſt, ſiue aliàs det auxilium ad vincendam tentationem, ſiue non; quia illud eſſet abſolutè tentare hominem; imò Deus ſibi contrarius foret. Ratio à priori cur id repugnet ea eſt; nam directè inclinare ad malum eſt per ſe malum, eſto conetur Deus illud aliâ viâ impedire. Hæc Suarez. Quæ poſſunt inde magis vrgeri; nam, iuxta probabiliorem ſententiam, habitus ſupernaturalis in ſuâ ſubſtantiâ non poteſt eſſe vitioſus, quia Deus non facit miracula vt homo peccet: atqui ea infuſio eſſet etiam omnino miraculoſa, ergo ob eamdem rationem Deo repugnans.

Habitus vitioſus poteſt diuinitus infundi.

Iudico tamen probabilius eſſe, id non repugnare diuinitus, etſi negari nequeat probabiliſſimè Patrem Suarez diſcurrere; illud tamen obiter miror, quomodo non ſit repugnantia vlla aut indecentia in eâ infuſione; quam tamen ſtatim vt repugnantem & indecentem à Deo reijcit, niſi fortè loquatur de eâ qualitate, conſiderando illam non vt eſt vitium, ſed vt eſt qualitas phyſica; at hoc non credo, quia hîc non agitur de aliâ qualitate quàm de vitioſâ. Quidquid verò ſit de eius mente, concluſio noſtra defenditur à Patre Vaſquez diſput. 90. cap. 4. & P. Tannero diſput. 4. q. 2. dub. 1. & multis recentioribus: quæ Primò inde ſufficienter probabitur, ſi oſtenderimus, allatis repugnantijs facillimè reſponderi: addemus etiam deinde aliquam poſitiuam confirmationem illius.

Ratio Tanneri non ſatisfacit.

Priùs tamen aduerto; concluſionem noſtram à Patre Tannero ſic probari: Habitus vitioſi non ſunt peccatum, & manent ſæpè in iuſto, qui
paulò antè conuerſus eſt, vt ſuprà diximus, licet 14
ea procliuitas ad malum iam non ſit ipſi iuſto ampliùs voluntaria; ergo poterit Deus eiuſmodi habitus infundere. Hoc argumentum videtur mihi minùs bonum, quòd relinquat adhuc fundamentum oppoſitæ ſententiæ inconcuſſum: illud namque non deſumitur ex eo, quòd vitium ſit actuale peccatum: nullus enim dicere potuit, habitum ipſum eſſe peccatum formaliter; ſed quod ad illud inducat (vt ex Patre Suarez diximus;) hæc autem repugnantia tota manet integra, non obſtante quòd habitus talis maneat in iuſtis, quia etiam illos inclinat ad malum; conſeruatur autem ratione prioris culpæ ipſorum, quæ eam durationem habitus exigit, non quia Deus eam velit, vt voliturus videtur, ſi ſolus infundat talem habitum.

Omiſſo ergo hoc argumento, ad ſolutionem oppoſitorum Primò veniamus. Et quia omnia ferè ad hoc reducuntur, quòd Deus per talem habitum induceret per ſe in peccatum; reſpondeo vno verbo negando ſequelam. Variè autem auctores conantur explicare, cur id non ſequatur, ſeu quo pacto Deo non eſſet tribuenda tunc cauſſalitas peccati: ego priùs examinabo aliorum placita, deinde quid videatur probabilius ſubiungam.

Ratio P. Vaſquez, ex eo quòd ſolus habitus non ſit cauſſa peccati.

Primò igitur Pater Vaſquez loco citato numero 11. ſic in hoc puncto diſcurrit, Habitus ille infuſus ſolus non eſſet cauſſa peccati, ſed maxima & præcipua cauſſa eſſet libertas humana; ergo Deus eum habitum infundens non magis eſſet tunc cauſſa peccati, quàm nunc ſit concurrendo ad materiale peccati; imò multò minùs, quia magis coniuncta eſt malitia ipſi materiali peccati, quàm peccatum ſit coniunctum habitui quantumuis vitioſo; neque deberet tunc Deo imputari peccatum, ſicut non imputatur, quòd nobiſcum concurrat ad ipſum peccatum; additque in hoc puncto, non licere ex humanis ad diuina argumentari, hoc eſt, quia non licet homini alterum inclinare ad peccatum, non inferri, neque Deo licere infundere habitum vitioſum: rationem reddit, quia multa non licent hominibus, quæ licent Deo; homini enim non licet concurrere cum proximo ad actum peccati, quod tamen Deo licet: item Deus offert occaſiones peccati, quas tamen homo offerre non poteſt proximo, ſed potiùs tenetur tollere: ergo etſi homini non liceat proximum vllo modo ad peccatum impellere, licebit Deo vitij habitum infundere.

Non eſt ſufficiens.

Hæc tamen ſolutio non videtur ſufficiens; nam, vt dixi agens, cur Deus non ſit cauſſa peccati, non eſt eius ratio deſumenda ex eo, quòd concurrat ad ſolum materiale, non verò ad formale: nulla enim eſt formalitas actui peccati conueniens, ad quam non concurrat Deus: etenim concurſus illius non eſt vllo modo præciſiuus

ſiuus obiectiuè, quaſi realiter tangeret vnam formalitatem, & non alteram. Adæquata ergo ratio, cur Deus non ſit tunc cauſſa peccati, illa eſt, & quòd in actu primo non ſit inclinatus ad peccatum, & quòd ad illud nullo modo deter-

Cur Deus non ſit cauſſa peccati.

15 minet voluntatem noſtram (per peccatum intelligo & formale & materiale illius) quia ad neutrum Deus determinat, ſed è contrario eius concurſus determinatur à cauſſâ ſecundâ; cui tamquam auctor naturæ tenetur Deus cooperari. Ex hac ratione, quam ſuo loco fuſiùs explicui, & deduxi, apparet ſtatim, non benè à Patre Vaſquez afferri eam inſtantiam de materiali peccati; imò eam ferè eſſe contra ipſum: nam cùm Deus à ſeipſo, non obligatus vllo modo à cauſſâ ſecundâ, imò potiùs contra eius creaturæ exigentiam (petit enim non infundi eo modo talem habitum) illum producat, videtur certè à ſeipſo ad peccatum hominem inclinare, & conſequenter eſſe cauſſa moralis illius peccati; quia aliquem inclinare ad peccatum eſt moraliter illud cauſſare. Et tota obiectio Patris Suarez deſumpta ex repugnantiâ ſuaſionis peccati locum habet in præſenti; cui per hanc inſtantiam de concurſu Dei non benè, imò nullo modo à Patre Vaſquez reſpondetur.

Ratio aliorum petita ex eo, quòd Deus appetitum ſolus producat:

Cum maiori fortè veritatis apparentiâ reſpondent alij, qui ex appetitu noſtro deſumunt inſtantiam: hic enim cùm ad malum incliner, tamen à ſolo Deo producitur in homine; neque ideò dicitur Deus in malum inclinare noſtram voluntatem; ergo neque inclinabit, etiamſi ſolus producat habitum vitioſum de ſe ad peccatum impellentem. Nihilominùs neque hæc ſolutio aut inſtantia mihi omnino placet; quia eodem planè defectu laborat quo præcedens Patris Vaſquez: etenim appetitum Deus non producit ex ſe, ſed ad exigentiam naturæ, cui ille ineſt; hoc autem ſufficere, ne Deus dicatur cauſſa peccati, dixi paulo antè; at ſi habitum vitioſum miraculosè infunderet, ſine dubio à ſe ſolo ad id determinaretur, & verò contra exigentiam creaturæ (vt paulo antè dixi;) eſſet ergo mediatè cauſſa peccati ſaltem inclinans.

non ſatiſfacit.

Ratio alia petita à conſeruatione habitus:

Forte Tertiò tentaret quis viciniorem aliam inſtantiam ex ipſomet habitu vitioſo, qui à Deo ſolo conſeruatur in animâ; nam licet ad primam productionem illius concurrat actus vitij, conſeruatio tamen eiuſdem à ſolo Deo prouenit: non enim debemus animæ tribuere concurſum effectiuum ſaltem adæquatum, ſed ſolùm paſſiuum in omnes ſuos habitus; ergo poterit Deus etiam ſolus primò eum habitum producere. Patet hæc conſequentia, quia non magis Deo repugnat prima productio quàm ſecunda; cùm inter ſe non differant niſi per ſolam denominationem extrinſecam. Sed neque hæc inſtantia placet, quia (vt in præcedentibus diximus) ex eo, quòd Deus non concurrat niſi determinatus à cauſſâ ſecundâ, tollitur ab eo omnis propria cauſſalitas in peccatum & vitium: cùm ergo conſeruatio habitus, licet à ſolo Deo fiat, ſit tamen ad exigentiam cauſſæ ſecundæ, quæ illam conſeruationem petit, non eſt in eâ vlla indecentia, ſicut dixi immediatè antè contra inſtantiam ex appetitu deſumptam. At infuſio ea miraculoſa habitus non eſſet ex determinatione creaturæ, ſed potiùs contra illius exigentiam, vt paulò antè notaui; ergo tunc ſpecialiter tribueretur Deo ea inclinatio in malum.

non ſubſiſtit.

SVBSECTIO SECVNDA.

Melior eius rei declaratio.

16 DICO, Deum tunc non inducturum per ſe in peccatum, ſed per accidens: id quod non repugnat vllo modo Deo. Et quidem ab ipſo Patre Suario in hanc doctrinam conſentiendum meo iudicio manifeſtè probo; nam licet ipſe neget, poſſe Deum infundere talem habitum, admittit tamen, poſſe Deum vel infundere; vel certè (ne hæreamus in puncto vitalitatis) diuinitus ſimul cum intellectu concurrere ad cognitionem aliquam intenſam veram, repræſentantem voluptatem v. g. quæ eſt in eſu perdicis etiam die prohibito, aut quæ eſt in aliquo alio obiecto malo; etenim cognitionem veram alicuius creati obiecti à Deo infundi, aut intellectum ad eam cognitionem determinari etiam à Deo, non poteſt probabiliter dici eſſe in ſuo conceptu repugnans: atqui talis cognitio, ſiue in eâ ſolâ conſiſtat habitus vitioſus (vt quidam volunt) ſiue diſtincta omnino ſit ab habitu; vt nos alibi oſtendimus, certè vehementiſſimè ex ſe inducit & inclinat ad amandum illud obiectum: & fortè ſæpè vehementiùs longè trudit quàm ipſe habitus ſeorſim ſumptus; vt à contrario patet in Beatis: vbi per claram viſionem infinitæ bonitatis diuinæ vehementiùs longè trahuntur in amorem eius bonitatis quàm per vllum habitum facilitantem ad eum amorem. Quæ doctrina cum proportione applicanda eſt cognitioni illi intenſiſſimæ de voluptate repertâ in obiecto prohibito: omnis enim clara cognitio cuiuſcumque bonitatis ex ſe impellit voluntatem ad amorem illius. Ex quo principio (vt dixi ſuo loco) intulerunt aliqui, non eſſe alios habitus in voluntate. Licet autem illatio ſit mala, principium tamen veriſſimum eſt. eo ergo ſuppoſito ſic argumentor euidenter: Deo non repugnat, eſſe cauſſam ſupernaturalem, vel determinantem ſupernaturaliter ad eam valdè intenſam & claram cognitionem, vel eam infundere (ſi alioquin ſolus poſſit alias cognitiones infundere;) & tamen ex ſe ea qualitas tam fortiter inducit in actum malum quàm habitus vitioſus; ergo non licet inferre, repugnare à Deo infundi habitum, eò quòd hic ex ſe impellat ad actum malum; ergo debemus omnes fateri, non eſſe vllo modo indecentem Deo eum modum inclinandi per accidens ad peccatum, mediâ aliquâ qualitate ad id impellente: quòd enim ea ſit habitus vitioſus vel ſola cognitio, per accidens omnino eſt ad punctum præſens: in quo tota ratio repugnantiæ deſumitur ex eâ inclinatione. Dixi per accidens Deum tunc inclinaturum, quia non ſolùm non intendit Deus vllo modo vt fiat formale, ſed nec materiale peccati, quin potiùs, quantum eſt ex ſe, omnino optat, ne fiat, licet ob alios fines diuerſos infundat talem ad illud peccatum qualitatem. In quo puncto poſſum ex creaturis inſtantias multas afferre non recurrendo ad ſolutionem Vaſquez; quòd ſcilicet multa Deo liceant, quæ non creaturis. Quæ 17
propoſitio etſi vniuerſaliter vera ſit, non oſtendit,

Deum infundendo habitum vitioſum ſolùm per accidens inclinaret in peccatum; quod Deo non repugnat.

Cognitio intenſa ſæpè tantum inclinat quantum habitus, & amplius.

Vera concluſionis ratio.

Declaratur exemplo ab humanis petito.

dir, quomodo in præſenti materiâ poſſit habere locum. Faciliùs ergo nos reſpondebimus, ſi etiam in creatis id licitum eſſe oſtenderimus: id autem patet; nam eſto femina ſciat aſpectu ſuæ pulchritudinis vehementer aliquos tentandos, & impellendos in affectum turpem ſui, nihilominùs poteſt (dummodò nullo modo eum lapſum intendat) exire in oculos hominum etiam ob ſolam honeſtam alioquin recreationem: cùm enim habeat libertatem in eas actiones, non debet impediri vſus illarum, eò quòd alius inde induci poſſit ex ſuâ nequitiâ in malum: ergo cùm Deus, tamquam ſupremus Dominus creaturarum, habeat ius in eam qualitatem habitus vitioſi (quam alioquin ſupponimus in ſe non eſſe formaliter malam) abſque dubio poterit eam ſolus infundere; eſto videat inde vehementer inducendum hominem in peccatum.

Replica occurritur.

Non poteſt Deus infundere prædeterminationem ad peccatum.

Replicabis difficulter: Si ratio hæc locum habet; ergo eodem modo poſſet Deus infundere homini prædeterminationem ad peccandum; eſto ex eâ videret ſecuturum peccatum infallibiliter; nam etiam tunc poſſemus eodem modo dicere, eum vti iure ſui dominij in eam qualitatem: hoc autem ab omnibus in Societate reijcitur, ergo & illud. Reſpondeo, magnum eſſe diſcrimen inter prædeterminationem & vitium quoad punctum præſens: nam prædeterminatio tollit libertatem homini; vnde homo per eam & cogeretur à Deo, & eo ipſo eſſet omnino excuſabilis, poſſetque dicere, ſe aliud non potuiſſe
18 efficere: deberet ergo tunc tota culpa, ſi quæ eſſet, in ſolum Deum reijci. De quo puncto ſi liceret ex propoſito diſputare, multa dici poſſent; ſed pro obiectione poſitâ ſufficiat id inſinuaſſe. At habitus vitij relinquit hominem cum perfectâ & integrâ libertate, licet aliqualiter alliciat ad vnam partem; ideò ſicut peccans ex habitu non excuſatur, ita nec poteſt in Deum, ſed in ſe ſolum culpam totam refundere; vt patet in omni caſu, quo, indifferenter propoſitâ obiecti turpis delectabilitate, conſentit homo liberè in illud: non enim debet tunc refundere culpam in cognitionem, nec in ſuam libertatem in actu primo, ſed in ſe, ſeu in malum vſum illius libertatis: eodem modo in habitu vitioſo dicendum eſt. Dixi propoſitâ indifferenter bonitate; nam ſi cognitio tolleret ei libertatem, tunc rectè per illam poſſet ſe excuſare, eodem modo quo per prædeterminationem.

Qui ponit cauſſam, intendit effectum neceſſariò cum eâ connexum.

Secundò reſpondeo, vel fortè magis declaro priorem ſolutionem. Quando aliquis effectus eſt neceſſariò omnino connexus cum aliquâ cauſâ, eo ipſo eum, qui intendit & ponit cauſſam, intendere ſaltem virtualiter illum effectum: ſic qui applicat ſtupam igni, intendit ſaltem implicitè eius combuſtionem: at quando cauſſa non eſt neceſſariò connexa cum effectu, eſto in illum propendeat, optimè poteſt quis intendere eam cauſſam ob alios fines, non intendendo, nec quidem implicitè, ipſum effectum. Sic Deus ipſe Abrahamo v. g. imponens mandatum de immolando filio, non intendit vllo modo inobedientiam, licet difficultas præcepti impoſiti ſine dubio ex ſe impelleret ſatis fortiter ipſum Abrahamum ad non obediendum Deo: quis enim negare poterit, quin arduitas mandati faciat difficiliorem eius executionem, & conſequenter ex ſe inclinet hominem ad non obediendum; ſicut fames inclinat ad non ieiunandum, & vitioſus habitus ad eiuſdem ieiunij violationem? Conſtet ergo manifeſtè, eiuſmodi indirectam & per accidens inductionem in peccatum Deo ex ſe etiam naturaliter non repugnare.

Reſpondetur Suarij inſtantijs.

Suaſio mali repugnat Deo.

Reſtat iam reſpondere ad inſtantias contrarias, quibus Pater Suarez eam repugnantiam confirmabat. Prima eſt, quia non licet Deo ſuadere malum, ergo nec habitum infundere, cùm etiam illa ſuaſio non tollat libertatem magis quàm habitus, & habitus inclinet non minùs quam ſuaſio. Reſpondeo, ſuaſionem non ideò præcisè Deo repugnare, quia ex ſe inducat in peccatum, ſed quia eo ipſo vel arguit in ſuadente deſiderium, vt fiat peccatum, quod ſine dubio 19
malum eſt; vel certè ſi deſiderium non ſit, mendacium in eâ committitur, cùm oſtendat ſuadens ſe optare vt id fiat, quod tamen minimè optat: hoc autem ſicut & primum eſt ex ſe malum moraliter, & Deo omnino repugnans: neutrum autem horum in habitus vitioſi infuſione reperitur: cùm enim ille non ſit loquela Dei, non dicit Deus per illum optare ſe actum illum malum; nec etiam tale deſiderium in Deo arguit: quod meo iudicio clarè confirmo exemplo ſuprà poſito de feminâ ſe oſtendente: nam licet ea cognoſcat tam inducere in turpe deſiderium ſui aſpectum ſui, imò longè plus, quàm ſi omnino tecta, ne videatur, verbis tamen ſuaderet, vt ſe turpiter amarent; nihilominùs tamen licitum eſt ei ſe oſtendere; nullo autem modo illi licet verbis ſuadere vt turpiter ametur. Quæ differentia non debet deſumi ex maiori verborum inductione, quia iam oſtendi, ea longè tunc minùs inducere quàm aſpectum maximæ pulchritudinis illius; oportet ergo recurrere ad ſolutionem à me immediatè antè datam. Idem vrgeri poteſt in infuſione cognitionis intenſæ de delectatione obiecti, quam iam dixi multò magis inclinare, quàm ſi ſolùm verbis Deus ei homini diceret, *Ama hoc obiectum*; & tamen hæc verba repugnant Deo, non verò infuſio eius intenſæ cognitionis, ergo.

Deus producendo errorem non mentiretur.

Secunda confirmatio de habitu inclinante ad errorem minùs adhuc nos vrget; quia minor longè eſt difficultas in hoc habitu quàm in vitioſo, vnde probari videtur ab aduerſarijs concluſio per rem minùs certam: quòd autem Deus non ſolùm ſi infunderet habitum erroris, ſed etiam ſi ipſum errorem actualem produceret, non mentiretur, dicam Tomo quinto diſput. 1. ſect. 4. vbi Deo dante id fuſiùs explicabo quod 20
nunc breuiſſimè ſic declaro: nam infuſio actus erroris non eſt loquela Dei, vt dixi de infuſione habitus vitioſi, & ipſius habitus erronei, ideò per eam infuſionem non dicit Deus ſe ſentire id, quod actus ille cognoſcit, ergo non mentiretur tunc vllo modo; nam ad mendacium maximè requiritur, vt ſigna illa denotent id à dante ſigna ſentiri, quod ipſa ſigna denotant, ideò dicuntur ſigna conceptuum: vtrùm autem Deus mentiretur, ſi ſimilem actum erroneum infunderet, *Petrus non currit, & Deus ita ſentit*; ſuppono Petrum currere; quæſtio eſt diuerſa: mihi in præſenti ſufficit, quod id vniuerſaliter non ſit verum in omni actu erroris. Nunc addo, eſto in actuali

actuali errore eſſet ſpecialis difficultas, quia Deus virtualiter cenſeretur mentiri; in habitu tamen erroris & vitioſo, vbi ratio talis ceſſat, & nulla alia vrget, non eſſe, cur negetur Deo potentia ad illos duos infundendos.

A fortiori poteſt Deus habitum vitioſum infundere, ſi ſimul ei contrarium infundat.

Hinc infero, multò minùs repugnare, Deum infundere habitum vitioſum, caſu quo ſimul eodem actu voluiſſet infundere, & re ipsâ infunderet alium habitum virtutis æquè potenter in contrarium inclinantem; quod etiam negat Pater Suarez; meo tamen iudicio vix poteſt moraliter negari: nam quando res aliqua nociua ita corrigitur, vt tota quanta vis nocendi compeſcatur, non poteſt vllâ probabilitate dici, eum, qui dat eam vim ſic correctam, nocere virtualiter, aut nocumentum inducere.

Declaratur exemplis.

Da Medicum, qui venenum certo oppoſito antidoto ita corrigit, vt nullatenus nocere poſſit; numquid talis dans mihi in hauſtu rem ſic temperatam poſſet dici me virtualiter in mortem inducere? Et verò theriaca innumeraque alia nobiliſſima medicamenta habent in ſe venenum. Numquid ſi eſſet res aliqua eleuans alia corpora in altum, ſicut grauitas deprimit; & quis ſimul & ſemel in bilance poneret vnam eleuantem, & aliam æquè depri-
21 mentem, ac conſequenter, quæ ſibi inuicem æquè reſiſterent, poſſet talis dici virtualiter eleuaſſe & depreſſiſſe bilancem? ergo eo ipſo quòd Deus qualitatem eam phyſicam habitus vitioſi de ſe deprimentem ad peccatum nollet dare, niſi coniunctam cum aliâ, quæ æquè retraheret ab eodem peccato, ita vt relinqueretur homo in eodem planè æquilibrio, in quo erat priùs, non poterit vllâ probabilitate Deus tunc dici virtualiter truſiſſe hominem in peccatum; ſicut nec etiam è contrario tunc dicetur inclinaſſe illum in virtutem: quæ res explicatis terminis mihi euidentiſſima videtur in genere & phyſico & morali, eſto concederemus Patri Suario, non poſſe Deum eum habitum vitij ſolùm infundere; ſicut Medicus non poteſt licitè dare ſolum venenum, poteſt tamen in theriacâ. Quod verò idem auctor vrget, ſcilicet, non licere inducere proximum in malum, eſto aliunde impediatur, ne fiat illud, in vno ſenſu poteſt admitti, non tamen obeſt concluſioni præſenti; in altero verò non videtur verum: ſi enim dicat, illicitum eſſe, vnam rem, quæ, ſi ſola eſſet, noceret, ponere ſimul cum aliâ, quæ corrigat formaliter eam inclinationem in actu primo, falſum omnino eſt: etenim licitum eſt etiam nobis ſimul proponere alicui rationes, quæ hominem ad peccandum allicere poſſunt, ſi tamen ſimul & ſemel proponantur, quæ in contrarium alliciant, maximè autem ſi fortiores eæ ſint priuſque proponantur; etenim nemo prudens dicet, tunc me ſic proponentem induxiſſe proximum ad peccatum.

Licet proponere alicui rationes inclinantes in malum, ſi contrarias æquè fortes aut fortiores addat.

Alius ergo ſenſus eſſe poteſt, vt inducens in peccatum nihil ponat in actu primo, quo inclinationem impediat, & corrigat, ſed, relictâ inclinatione, actum ipſum ſecundum aliunde tollat: & in hoc ſenſu, licet (vt dixi paulò antè) falſum ſit illud principium, quia oſtendi id Deo licere; tamen pro vltimo hoc puncto, in quo ſumus, admitti poteſt; quia nunc ſolùm loquimur, quando Deus etiam in actu primo corrigit eam inclinationem ad peccatum per habitus honeſtos oppoſitos, aut per inſpirationes contrarias.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur inſtantiæ de habitu ſupernaturali.

Cur habitus ſupernaturalis non poſſit eſſe vitioſus.

MAGIS nos premit in hac quæſtione inſtantia à nobis poſita, & deſumpta ex eo, quòd nullus habitus ſupernaturalis poſſit eſſe vitioſus; cuius ea redditur ratio, quòd Deus non facit fauorem vt homo peccet: hoc autem argumentum eodem modo conuincit de infuſione illâ ſupernaturali; non enim Deus facit miracula, vt hominem in peccatum inducat, ergo, &c.

Ratio Prima reiecta.

Fortè aliquis reſponderet, rem in ſuâ ſubſtantiâ ſupernaturalem debere eſſe in bonum ſubiecti; non verò in malum, quia (vt videmur inſinuaſſe ſuprà) res ſupernaturalis eſt illa, quæ ob ſuam perfectionem excedit ſubiecti capacitatem; ergo repugnat habitus vitioſus in ſuâ ſubſtantiâ ſupernaturalis: hæc autem repugnantia non habet locum in infuſione habitus naturalis, de quo loquimur, quia tunc res infuſa non eſt ſupernaturalis, ſed naturaliſſima; benè ergo poteſt eſſe no-
ciua. Adhuc tamen hæc diſparitas non videtur 22
eſſe ſufficiens; etenim agentes de pœnâ dæmonum diximus, poſſibilem eſſe qualitatem naturâ ſuâ ſupernaturalem, diſſonam & contrariam phyſicè Angeli ſubſtantiæ, quâ ille torqueatur. Hæc autem qualitas non eſt in bonum Angeli, ſed potiùs in malum; cur ergo eodem modo non poterit eſſe alia qualitas naturâ ſuâ ſupernaturalis, & tamen mala moraliter ſubiecto, eò quòd illud ad actus malos induceret?

Secunda.

Secundò, alius reſponderet, Si habitus ſupernaturalis eſſet vitioſus, tribuendam Deo illius in peccatum inclinationem. Sed contrà, non tribuitur, quando infundit ſupernaturaliter habitum vitioſum; ergo nec tribueretur, ſi infunderet ſupernaturalem: vtrobique enim miraculosè operatur.

Tertia.

Reſponderet Tertiò alius, habitus ſupernaturales petere etiam concurſum ſupernaturalem ad actus ſuos: non enim ſola infuſio habitus charitatis eſt nobis ſupernaturalis, ſed etiam actus ipſe charitatis productus per habitum illum: atqui repugnat, vt peccatum ipſum actuale in ſe ſit ſupernaturale, vt ex terminis notum videtur, ergo repugnat etiam, habitum ipſum eſſe ſupernaturalem; quia eo ipſo ille peteret, vt concurſus ipſe ad peccatum, ad quod inclinaret, eſſet ſupernaturalis. Nihilominùs neque hæc ſolutio ſufficiens eſt; nam dixi alibi ſæpè, aliquas res in ſe ſupernaturales producere poſſe poſteà effectus abſolutè in ſe naturales, & qui ſolùm præſuppoſitiuè ſupernaturales ſunt; ita cognitio experimentalis, quam Angelus habet de ſuis actibus ſupernaturalibus, & de ipsâ viſione Dei, eſt naturalis, & tamen procedit à re ſupernaturali, id eſt à viſione Dei, & ab actibus ſupernaturalibus concurrentibus per modum obiecti; ergo eodem modo poſſet quis in præſenti diſcurrere, & dicere habitum illum vitioſum, & ſi in entitate ſuâ ſupernaturalem, poſteà tamen producere naturales actus peccati; ceſſaret ergo tota ea repugnantia.

Quarta, & vera ratio.

Meliùs ergo reſpondetur, nullam inclinatio- 23
nem in malum poſſe eſſe ex ſe & in ſubſtantiâ

ſuâ

Res ſupernaturalis habet Deũ vt cauſſam propriam.

Duplex eſt habitus vitioſus.

ſuâ ſupernaturalem, quia res in ſubſtantiâ ſupernaturales per ſe habent Deum tamquam propriam & particularem cauſſam; non poteſt autem Deus ex ſe eſſe ſpecialis & propria cauſſa rei ex ſe ad malum morale determinatæ. Pro quo aduerte, duplicem eſſe habitum vitioſum: vnum, qui cùm ex naturâ ſuâ indifferens ſit, poſſit tamen fieri vitioſus accedente prohibitione obiecti; ſicut habitus temperatè comedendi carnes poteſt reddi vitioſus, ſi carnes prohibeantur: alterum habitum vitioſum eſſe, qui naturâ ſuâ inclinat ad actus malos, vt habitus mentiendi, blaſphemandi, habendi odio Deum, &c. ſi de habitu primo loquamur, dico, fortè non repugnare aliquem talem productum à Deo, vt homo efficeret actus eos indifferentes: qui habitus poſteà accedente prohibitione inclinaret voluntatem ad actum malum hîc & nunc; qui tamen alioquin ex ſe indifferens erat. Et verò mihi omnino certum videtur, cognitionem ſupernaturalem eſus alicuius rei gratæ, v.g. perdicis; (dixi enim ſæpè talia obiecta poſſe etiam cognoſci per actus ſcientiæ per ſe infuſæ ſeu ſupernaturalis;) certum, inquam, videtur, eam cognitionem inclinare ex ſe ad comedendam perdicem, eſto per accidens hîc & nunc ea comeſtio, quia eſſet prohibita, eſſet etiam mala moraliter: nam in primis talis cognitio vt exiſtat, non pendet eſſentialiter ab eo, quòd comeſtio prohibita non ſit; deinde cùm per ſeipſam formaliter inclinet, non dubium etiam inclinaturam ſtante prohibitione. Sed age, id confirmemus clariori & certiori inſtantiâ. Chriſtus Dominus habuit ſcientiam infuſam & ſupernaturalem de obiectis etiam naturalibus, v. g. de difficultate mortis, de vehementiâ dolorum in paſſione tolerandorum; hanc autem ſcientiam non dubium ex ſe habuiſſe vim ad deterrendum illum aliqualiter à morte, ſeu (vt dicam magis ad ſimilitudinem habitus) inclinaſſe ex ſe ad euitandos eos dolores, &c. quæ tamen fuga paſſionis fuiſſet peccatum: ſuppono enim pro hac quæſtione, à Deo fuiſſe mortem Chriſto grauiter mandatam, etiam pro determinato inſtanti. Hinc concludo meo iudicio manifeſtè, non repugnare aliquam qualitatem ſupernaturalem ex ſe alioquin ad alium finem bonum ordinatam, quæ tamen in aliquo caſu voluntatem quodammodò alliciat ad rem quæ tunc mala eſt; quia id per
24 accidens cenſetur reſpectu eius qualitatis inclinantis: ergo non repugnat aliquis habitus ſupernaturalis ordinatus ex ſe ad actus phyſicè bonos, & moraliter indifferentes, qui in aliquo tamen caſu, quo illi actus per accidens prohibiti ſint & mali, inclinet voluntatem in actu primo aliqualiter ad eum actum hîc & nunc malum.

Non repugnat, à Deo produci habitum inclinantem ad actus malos; & quo ſenſu. Declaratur exemplis.

Quo ſenſu dari poſſit habitus ſupernaturalis inclinans ad malum.

Soluitur obiectio.

Obijcies: Habitus non ſolùm inclinat antecedenter, ſed concurrit etiam in actu ſecundo cum potentiâ; repugnat autem aliquid ſupernaturale eſſe principium effectiuum peccati etiam per accidens; ergo non poterit habitus in vllo caſu inclinare ad actum malum. Reſpondeo, à me paulò antè dictum, poſſe habitum aut rem in ſe ſupernaturalem eſſe principium actus propriè & formaliter naturalis; quo dato, non video, cur aliquando res ſupernaturalis non poſſit eſſe principium actus mali; eo enim caſu non concurreret ſupernaturaliter in actu ſecundo; ideoque non eſſet neceſſarium, vt Deus illam tunc ſingulari concurſu eleuaret: ſi enim hoc eſſet neceſſarium, repugnaret ſanè talis concurſus, quia Deus non eleuat in actu ſecundo miraculosè ad peccatum: tunc enim ea actio peccaminoſa maximè tribueretur Deo, ſicut ei tribuuntur omnes actiones ſupernaturales. Conſtet ergo in eo ſenſu probabiliter valdè dici, poſſibilem eſſe ſupernaturalem habitum in aliquo caſu per accidens influentem naturaliter in actum malum.

Talis habitus non concurreret ſupernaturaliter in actu ſecundo.

Habitus inclinans ad actus intrinſecè malos non poteſt eſſe ſupernaturalis.

Veniamus iam ad illos habitus ex naturâ ſuâ vitioſos, quia actus, ad quos inclinant, ſunt intrinſecè & ex conceptu ſuo mali; tales autem habitus dico non poſſe eſſe in ſubſtantiâ ſupernaturales. Cuius ratio ea videtur eſſe; nam omnis res ſupernaturalis (iuxta dicta ſuprà) habet Deum pro auctore ſpeciali & particulari; ergo Deus eiuſmodi re ſupernaturali vtitur ſpecialiter ad aliquem finem, qui Deo non repugnet, v. g. ad efficiendum aliquem actum, quem ſingulariter intendit, vel vt ſpecialiter ornet illud
ſubiectum; at habitus vitioſus ex ſpecie ſuâ non 25
poteſt eſſe quid per ſe à Deo intentum, & cuius ipſe Deus ſit propria & ſpecialis cauſſa: non enim ordinat illum Deus ad actum ipſum peccati, quia Deus nequit intendere peccatum, quod potiùs grauiſſimè deteſtatur: non item poteſt eum habitum ob perfectionem propriam amare, cùm ſit moraliter indecens; non ad puniendum ipſum ſubiectum, eo modo quo diximus eſſe poſſibilem qualitatem ſupernaturalem Angelis contrariam, quâ de facto puniuntur dæmones: etenim ad puniendum debet eſſe malum phyſicum ſubiecti, quod Deus amare poſſit, non autem malum morale, quod Deus auerſatur: denique id, quod naturâ ſuâ ordinatur ad cauſſandam Deo diſplicentiam, non poteſt eſſe proprius Dei effectus.

Differentia inter habitum ſupernaturalem vitioſum, & naturalem diuinitus infuſum.

Hinc apparet differentia inter habitum vitioſum ſupernaturalem & naturalem ſupernaturaliter infuſum; nam hic cùm aliunde ſupponatur poſſibilis ex ipſâ naturâ hominis malè operantis, & ſit inſtrumentum hominis, rectè poteſt Deus eo vti in aliquo caſu, licet in modo miraculum ſit, ob finem aliquem extrinſecum honeſtum, quem poterat Deus tunc inuenire: at habitus vitioſus ſupernaturalis, quia ex ſuâ eſſentiâ deberet eſſe inſtrumentum Dei, & ſpecialiter ab ipſo pendens, caſu quo exiſteret, includit repugnantiam in ipſâ poſſibilitate, ideoque non poteſt produci à Deo.

Replica ſatisfit.

Replicabis: Ponamus vnum habitum, qui ſimul habeat vim inclinandi ad actus, v. g. caſtitatis, ſupernaturales, & ſimul ad mentiendum: quæ enim repugnantia in coniunctione vtriuſque virtutis productiuæ & inclinationum? tunc autem cùm haberet iam alium finem, in quem poſſet eſſe inſtrumentum Dei, ceſſaret omnis allata repugnantia. Reſpondeo etiam, in eo habitu locum habere dictam repugnantiam: nam ſiue ſimul habeat alias vires productiuas, ſiue non, totus eſt per ſe ordinatus ad cauſſandum Deo diſplicentiam, & actus ipſi Deo contrarios; ergo non poterit eſſe ſupernaturalis, ſeu proprium Dei inſtrumentum, & ipſum Deum vt cauſſam particularem exigens.

Non poteſt dari habitus ſupernaturalis inclinans ad actus ſupernaturales bonos, & naturales malos.

Altera replica.

Secundò replicabis: Si appetitus non diſtinguatur ab animâ, iuxta probabilem ſententiam, quæ

quæ potentias non diſtinguit, tunc Deus etiam erit cauſſa particularis eius appetitus; qui tamen per ſe inclinat ad obiecta mala non minùs quàm habitus, iuxta dicta ſuprà; ergo eodem modo poterit eſſe cauſſa talis habitus vitioſi. Reſpondeo negando conſequentiam. Primò, quia appetitus non inclinat per ſe ad obiecta intrinſecè mala, ſed quæ ſunt per accidens talia; eſtque potiùs ſimilis illi habitui de quo ſuprà, qui inclinaret ad actus indifferentes ex ſe, licet ex accidente aliquando malos; talem autem diximus poſſe eſſe ſupernaturalem. At habitus, de quo nunc agimus, inclinat per ſe ad obiecta intrinſecè mala, vt ſupponimus; ergo ex appetitu ad hunc habitum non valet conſequentia.

Aliter ſe habet Deus cauſſando res naturales ac ſupernaturales, licet vtrobique ſit cauſſa adæquata.

26 Secundò, conſequentia ideò eſt mala, quia entia naturalia licet à ſolo Deo producantur, non tamen ita illi tribuuntur ac entia ſupernaturalia, quia in his operatur Deus ſuo (vt ita dicam) nomine, & ſeipſum ad operandum determinat; in naturalibus verò accommodat ſe ipſi exigentiæ naturæ, ideoque ei minùs tribuitur ea inclinatio naturalis, quàm quæ proueniret ab habitu entitatiuè ſupernaturali. Video contra hanc vltimam ſolutionem obijci poſſe, Deum, dum primò produxit hominis ſubſtantiam, non conſideraſſe illius creaturæ exigentiam; nam nihil erat quod illum peteret: ipſe autem homo, vtpote adhuc non exiſtens, nec poterat à Deo petere vt produceretur; ergo eius productio tam fuit à ſolo Deo quàm productio rei ſupernaturalis. Nihilominùs adhuc poteſt reſponderi, Deum in productione rerum naturalium, maximè ſubſtantiarum, licet nihil efficiat ex præuiâ aliquâ exigentiâ, non tamen facere contra aut vltra illam, ſicut facit in productione rerum in ſe ſupernaturalium; ideoque ſemper eſſe verum, quòd Deo ſpecialiter tribuatur rei ſupernaturalis productio. Et ſatis de hac moleſtâ inſtantiâ, quæ nos procul valdè protraxit.

SECTIO QVINTA.

Quid ſit homini peius & melius, actus, an habitus.

Peius eſt, habere actū malum quam habitum.

DIFFICVLTAS hæc non eſt magni momenti: cui facilè reſpondeo. Primò, in actibus & habitibus malis, extra controuerſiam, peiorem eſſe abſolutè actum quàm habitum, patet; quia per actum formaliter redditur homo dignus odio Dei & pœnâ, tranſgreditur item legem, &c. at per habitum nihil horum habet, ſed ſummùm inclinationem ad hanc tranſgreſſionem: quæ inclinatio non formaliter, ſed denominatiuè tantùm eſt mala ab actu malo; ergo maius longè malum erit peccatum quàm habitus: propter quod enim vnumquodque tale, & illud magis. Vnde ſi aliquis prudens deberet eligere inter duo hæc, priùs ſine vllâ ratione dubitandi deberet eligere habitus omnes vitioſos, quantumuis intenſos, quàm vel minimum peccatum mortale aut etiam veniale. Inde rurſus fit, vt cum vnione hypoſtaticâ repugnet diuinitus omne peccatum etiam veniale, vt ſuo loco dicemus; at diuinitus poſſint habitus vitioſi cum eâ vnione cohærere. Ratio à priori iam eſt tacta, quia habitus non ſunt propriè malum formaliter; id enim habent ſoli actus: malum autem formale eſt ſummum omnium malorum, ergo.

Obiectio Prima.

Dices Primò: Ab vno actu non denominatur homo vitioſus, denominatur verò ab habitu; ergo peior eſt habitus quàm actus. Reſpondeo 27

Propter actus propriè dicitur quis vitioſus.

Primò, falſum eſſe antecedens: homo enim non dicitur propriè vitioſus ab habitu, ſed ab actibus multis, quibus habitum acquiſiuit; ideò ſi ſine actibus ei infunderetur habitus, non diceretur propriè vitioſus; ſicut nec è contrario puer, cui habitus boni in Baptiſmo infuſi ſunt, vocatur virtuoſus, eò quòd nondum ſe exercuit in actibus virtutis. Reſpondeo Secundò admittendo eas denominationes venire ab habitibus, ne faciamus quæſtionem de modo loquendi; dico tamen, eas non eſſe ad rem: quidquid enim de illis ſit, Deus verè non offenditur nec leuiter per habitum vitioſum, quia homo non exercet ſuam libertatem formaliter per habitus, offenditur autem per quemlibet vitioſum actum, vt paulò antè diximus; ergo peior eſt quilibet actus vitioſus omni habitu vitioſo, imò omnibus ſimul ſumptis.

Obiectio Secunda.

Obijcies Secundò: Habitus eſt cauſſa actus, ergo eſt perfectior; ergo è contrario in genere moris peior. Mala conſequentia, quia non omnis cauſſa perfectior eſt ſuo effectu: & in genere moris eſt multò adhuc peior conſequentia; nam voluntas eſt cauſſa peccati, & tamen voluntas nullo modo eſt peior quàm ipſum peccatum.

Non neceſſariò malitia effectus continetur in cauſſâ.

Ratio à priori eſt, quia imperfectio effectus, ſeu illius malitia, non neceſſariò præcontinetur in ſuâ cauſſâ: Deus enim producit creaturas, quarum defectus phyſicos aut imperfectiones non continet; non ergo eſt neceſſum, vt malitia contineatur in cauſſâ: ſufficit enim, ſi bonitas contineatur ſiue in cauſſâ phyſicâ ſiue in morali.

Obiectio Tertia.

Tertiò obijcies: Multò peius eſt ſubiecto, eſſe propenſum ad omne vitium, quàm ſemel habere vnum actum vitij; ergo peior eſt habitus quàm actus. Reſpondeo negando antecedens. At ſi quis diceret, Peius eſt, phyſicè loquendo, hominem eſſe ſemper obnoxium morti, quàm tandem mori, male diceret; quia quamdiu eſt obnoxius, poteſt cauere mortem; & eſſe obnoxium non aliam ob cauſſam eſt malum, quàm propter mortem formaliter: ergo mors ipſa peior erit, quia, vt ſuprà dicebam, propter quod vnumquodque tale, &c. idem dico de habitu & vitio: ideò numquam homini, tamquam ſi malè egiſſet, obijciendum erit, quòd fuerit obnoxius peccato; neque propterea vllo modo puniendus erit, imò, ſi reſtiterit habitui, eò maiori afficiendus erit præmio; reprehendendus tamen, ſi vel vnicâ vice peccauerit, quia habitus non eſt malus formaliter, ſecùs ipſe actus; ergo peior erit actus quàm habitus.

Habitus vitioſus poteſt dici ſecundùm quid peior actu.

Supra dixi, *abſolutè actum eſſe peiorem habitu*, quia ſecundùm quid, quatenus habitus inclinat & allicit voluntatem ad multos actus, eſt aliquo modo peior vno ſolo actu; ſæpè enim ea, quæ ſimpliciter ſunt nobiliora, ſunt tamen in aliquo prædicato ſecundùm quid imperfectiora: quod è contrario in rebus malis eodem modo contingit, vt quæ ſunt ſimpliciter peiora, in 28

aliquo

aliquo tamen prædicato & ſecundùm quid ſint minùs mala. & hoc ſolum probat tertia hæc obiectio.

Actus bonus præceptus melior eſt quàm habitus etiam gratiæ.

SECVNDA CONCLVSIO ex hac deducta: Actus boni, ſi ſint præcepti, meliores ſunt abſolutè ipſi ſubiecto quàm omnis habitus virtutis infuſus, imò etiam quàm ipſe habitus ſupernaturalis gratiæ. Probo manifeſtè, quia actus illi ſunt hîc & nunc homini neceſſarij, ne peccet: ſi enim non haberet eos actus, eo ipſo formaliter peccaret; at carentia peccati eſt homini melior quàm omnis habitus infuſus etiam gratiæ; ergo & illi actus ſunt meliores. Minor, in quâ eſt difficultas, probatur, quia maius malum homini inferretur per peccatum quàm bonum per habitus infuſos; ergo melius eſſet ei tale malum vitare, quàm eo admiſſo habitus retinere.

Dices: Melior eſt habitus gratiæ, per quem homo fit amicus Dei, quàm carentia peccati ſecundùm ſe; ergo melior eſt habitus gratiæ quàm actus ille bonus etiam ſub præcepto. Reſpondeo negando antecedens, quia gratia eſt bonum inferioris ordinis reſpectu malitiæ peccati; vnde ſi daretur homini hæc electio per poſſibile vel
29 impoſſibile, *Vel habebis gratiam & peccatum, vel carebis peccato & gratiâ*, teneretur omnino hoc ſecundum eligere. Aduerte tamen, gratiam poſſe ſumi ſimul cum carentiâ peccati, prout ordinariè eſt; tunc autem melior eſt quàm ſola carentia peccati, quia iam dicit duo, & ſe & carentiam peccati; quid ergo mirum, ſi melior ſit quàm ſola ipſa carentia? At in præſenti comparatio non fit hoc modo, ſed ponendo in vno gratiam ſimul cum peccato, in alio verò vtriuſque carentiam.

Confirmatur noſtra concluſio: Per carentiam præciſè gratiæ non fit homo dignus odio, neque operatur contra rationem, neque eſt reprehenſibilis; eſt autem per peccatum, ergo. Rogabis, an etiam hæc intelligatur de omni peccato veniali. Reſpondeo, omnino intelligendum: vnde ſi alicui diceretur, *Habebis vnum peccatum veniale*, vel, *Non augebitur tibi gratia*, deberet reſpondere, Malo non habere augmentum gratiæ, quàm admittere vnicum veniale. Ratio à priori totius concluſionis eſt, quia peccatum ſiue mortale ſiue veniale eſt malum & offenſa Dei; omne autem malum Dei eſt fugiendum magis quàm amandum bonum noſtrum, quodcumque illud ſit; vt per ſe eſt manifeſtum, & ab omnibus admittitur, iuxta illud Auguſtini, Non ſunt facienda mala, vt veniant bona, ergo.

Actus bonus non præceptus melior eſt quàm habitus naturalis.

TERTIA CONCLVSIO: Etiam alij actus boni, qui non ſunt ſub præcepto, ſunt meliores quàm habitus naturales virtutum. Ratio eſt, quia per actum operatur homo conformiter ad rationem & regulas moris, eſt dignus laude, &c. per habitum autem nihil horum habet. Ratio vlterior à priori; nam ideò habitus eſt bonus, quia inclinat ad actus bonos: ergo hi ſunt magis amabiles & in ſe meliores ſimpliciter; nam propter quod vnumquodque tale, &c. vt in primâ concluſione diximus.

Actus ſupernaturalis non præceptus eſt minùs bonus quàm habitus gratiæ.

QVARTA CONCLVSIO: Actus ſupernaturalis, qui poteſt omitti ſine peccato, non eſt melior neque æquè bonus quàm habitus gratiæ habitualis (& à fortiori, neque quàm vnio hypoſtatica, quæ longè excedit gratiam.) Probatur manifeſtè, quia per gratiam homo redditur filius Dei, heres vitæ æternæ, obiectum congruum amicitiæ diuinæ; at actus ſupernaturalis nihil horum habet.

Dices: Per actum ſupernaturalem homo eſt laude dignus, & benè operatur moraliter; id quod non præſtat vllo modo per habitum gratiæ formaliter; ergo actus ille eſt melior gratiâ habituali. Nego conſequentiam, quia exceſſus hic compenſatur aliunde: neque enim eſt homini melior ſimpliciter quæcumque operatio bona & dignitas laudis inde ſecuta quàm omnia alia bona: non enim eſt ſimpliciter magis eligibile, facere vnum bonum actum naturalem quemcumque, quàm habere ſummam ſapientiam aut 30
alia dona grandia. Adde, per gratiam habitualem hominem reddi potentem elicere omnes actus ſupernaturales, & compleri in eſſe principij; eſt autem melius homini abſolutè habere potentiam ad omnes actus ſupernaturales eliciendos, quàm elicere vnum, & carere potentiâ ad omnes alios. & in hoc differt gratia ab habitibus naturalibus, quos ſuprà diximus eſſe minùs perfectos quàm actus: nam illi habitus naturales nec reddunt hominem moraliter dignum amore, nec ſunt principia neceſſariò requiſita ad actus; vnde ex hac parte non poſſunt eſſe meliores ipſis actibus, licet habitus gratiæ ſit melior actibus ſupernaturalibus, ob rationes paulò antè datas.

Habitus gratiæ in quo differat ab habitibus naturalibus.

Eſt tamen hîc difficultas, an caſu quo actus charitatis iuſtificaret (vt voluit Vaſquez) eſſet homini melior actus ille quàm gratia, nec ne. Dicent aliqui recentiores, gratiam eſſe meliorem, eò quòd hæc eſt vita permanens, actus verò charitatis eſſet tranſiens; melius autem eſt homini abſolutè habere vitam permanentem quàm tranſeuntem. Ego tamen putarem diſtinguendum: vel enim actus charitatis ita ſanctificat, vt licet phyſicè tranſierit, tamen adhuc maneat moraliter reddens hominem dignum amicitiâ diuinâ, perinde ac ſi actu phyſicè exiſteret; vt è contrario actus peccati, etiam poſtquam phyſicè tranſit, reddit ſubiectum eodem modo dignum odio & inimicitiâ Dei quàm ſi exiſteret: ſi hoc ſupponamus, ego ſine hæſitatione præferam actum charitatis ipſi gratiæ, quia & actus eſſet vita permanens, non aliter quàm ſi actu exiſteret. & per hoc reſpondetur rationi recentiorum in contrarium. Deinde excederet gratiam in eo, quòd eſſet actuale meritum, eſſet præſtans obſequium Dei, & nobiliſſima operatio in genere moris; cur ergo non eſſet gratiæ præferendus? Si verò ille actus ita eſſet ſanctitas, vt eo phyſicè pereunte, tranſiret etiam effectus moralis, tunc poſſet dici meliorem eſſe gratiam, propterea quòd facit hominem permanenter iuſtum heredem gloriæ, &c. vt in ratione pro opinione recentiorum dictum eſt. Quid autem de eâ ſanctitate dilectionis quoad permanentiam doceat Pater Vaſquez, non eſt huius loci.

Si actus charitatis ſanctificaret permanenter, eſſet melior habitu gratiæ.

Actus ſupernaturales non præcepti ſunt meliores omni habitu non ſanctificante formaliter.

VLTIMA CONCLVSIO: Moraliter loquendo, actus ſupernaturales, etiam qui non ſunt ſub præcepto, ſunt meliores abſolutè quàm omnes habitus ſupernaturales non ſanctificantes formaliter. Hæc non eſt tam certa quàm præcedentes; verùm ſatis efficaciter ſuaderi poteſt, quia

quia habitus illi non habent vllam ſanctitatem propriè, nec rationem meriti aut operationis laudabilis: ergo abſolutè meliores ſunt actus quàm habitus.

31 *Obiectio.* Obijcies, à me paulò antè dictum, melius eſſe homini habere potentiam ad faciendos omnes actus, quàm ſemel facere vnum; ergo melior eſt habitus dans poſſe quàm actus. *Solutio.* Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Vel enim habitus ille hîc & nunc ita eſt neceſſarius ad eos actus, vt neque per auxilium extrinſecum eius defectus ſuppleatur, ſed, caſu quo homo careret habitu, eſſet iam incapax ad habendum vllum alium actum; & tunc facilè concederem antecedens; & ſub eadem diſtinctione concederem conſequentiam, diceremque meliorem eſſe habitum non obſtante exceſſu in actuali moralitate: ille enim compenſatur etiam prudenter per hoc, quòd qui habitum habet, habet etiam in ſuâ poteſtate actus quotquot voluerit; è contrario autem alter habito vno actu iam ampliùs non haberet vllam potentiam ad vllum alium nouum; nullus autem prudens benè ſic eligeret, Malo vnum aureum v. g. ita vt non valeam iam ampliùs vllum alium habere, quàm hoc vno carere, eſto ſit in meâ poteſtate habere deinde quotquot velim. Si verò ſecundum dicatur, ſcilicet, eum habitum hîc & nunc poſſe per auxilium extrinſecum vel aliunde ſuppleri, tunc negandum eſt antecedens; & locum habet noſtra concluſio; ſcilicet, meliorem eſſe actum quàm habitum. Comparationes autem alias de viſione beatâ cum gratiâ & habitu luminis, de quibus fusè multi, non ſunt è noſtro inſtituto; ideò eas aliò remitto, quia neque magnæ ſunt conſiderationis: & difficillimum eſt taxare cuiuſlibet rei perfectiones; vnde in ſimilibus comparationibus valdè diuinatur.

SECTIO SEXTA.

De connexione vitiorum inter ſe.

RES facilis, & quæ ex dictis ſuprà de connexione virtutum maiori ex parte explicata eſt; ibi enim oſtendimus, poſſe eſſe vnam virtutem cum quolibet vitio, in aliâ tamen materiâ; hoc autem formaliſſimè eſt dicere, vnum vitium poſſe eſſe ſine omnibus, imò cum aliquibus contrarijs virtutibus; quod longè plus eſt: quia ſi luxuria non repugnat liberalitati, minùs repugnabit carentiæ ſolius auaritiæ, ſeu non auaritiæ, quæ vt ſic non eſt virtus.

Non poſſunt omnia vitia ſimul in vno ſubiecto exiſtere. Illud nunc è contrario addo, non poſſe omnia vitia ſimul in vno homine exiſtere; cuius rationem aliqui non benè reddunt ex eo, quòd virtus reſpicit honeſta bona, quæ ſibi non ſunt contraria, vitium verò reſpicit bona delectabilia, quæ poſſunt ſibi eſſe contraria: non, inquam, ſufficienter hæc ratio intentum declarat,
32 quia non oſtendit, cur delectabilia poſſint eſſe ſibi contraria, non etiam poſſint honeſta. Et verò abſolutè reputo falſam eam differentiam; etenim actus eſt honeſtus, velle contrahere matrimonium ob prolem ſuſcipiendam: hæc autem honeſtas contraria eſt voluntati ſeruandi virginitatem; & voluntas honeſtè ſe recreandi, quæ etiam ad virtutem aliquam pertinet, contraria eſt voluntati ſe in hoc quoque obiecto licitâ recreatione mortificandi. Voluntas reprehendendi priuatim, & ſuauiter agendi cum eo qui peccauit, vt illum ad ſe alliciat & emendet, contraria eſt voluntati eum publicè puniendi ad ceterorum terrorem, cùm tamen ambæ ſint honeſtiſſimæ voluntates, & poſſint pertinere ad diuerſas virtutes; ergo falſum eſt; bona ſeu honeſta moraliter non eſſe ſibi aliquando contraria. Sed de hoc puncto fusiùs Tom. 5. dum de fortitudine & temperantiâ.

Vitia ſæpiùs ſibi contrariantur quàm virtutes. Crediderim ſic in hac quæſtione diſcurrendum: Primò, vt dicamus, forſaſſe longè frequentiùs inter vitia dari contrarietatem quàm inter virtutes, ratio ea eſt, quia virtus per ſe conſiſtit in medio: tunc autem in eo genere non habet ſibi contrarium honeſtum, at eo ipſo ſunt ibi duo inhoneſta vitia ſibi contraria, ſeu duo extrema inuicem pugnantia, exceſſus & defectus: ſic liberalitatem duo vitia circumſtant, auaritia & prodigalitas; quæ ſimul non poſſunt cohærere. & idem proportione ſeruatâ in alijs virtutibus locum habet.

Virtutes etiam aliquo ſibi opponuntur. Secundò tamen dicendum eſt, per hoc etiam non negari, ſæpè inter actus virtutum ſeu inter obiecta honeſta moraliter multa eſſe, quæ non poſſunt ſimul exiſtere in eodem ſubiecto; ſicut manſuetudo Moyſis & zelus Eliæ: ſed quia hæ virtutes ſibi quodammodò oppoſitæ raræ ſunt, poſſunt abſolutè virtutes dici inter ſe connexæ, vitia verò non ita, quia longè plura ſunt inter ſe oppoſita.

Circa eamdem tamen vitiorum connexionem quæri poteſt Primò, vtrùm vitia ſe inuicem iuuent. Non eſt quæſtio de his quæ opponuntur; hæc enim ſe deſtruunt potiùs quàm iuuant, v. g. auaritia prodigalitatem, & è contrario: agimus ergo de alijs quæ inuicem poſſunt cohærere, v. g. de luxuriâ & auaritiâ. *Vitium vnum iuuat alterum aliquando.* Reſpondeo breuiſſimè, certum eſſe, multa ſe iuuare, ſicut è contrario de virtutibus diximus ſuprà: eſt enim eadem ratio de vtriſque: ſic iniuſtitia iuuat ad violandam caſtitatem etiam cum coniugatâ: 33
ebrietas & gula prodromi ſunt luxuriæ, &c. Quæ doctrina ex ſe eſt adeò clara, vt non egeat vlteriori probatione.

Vitium ſolitarium dicendum abſolutè vitium. Secundò quæres, vtrùm, quando vnum vitium eſt ſolum ſine illis alijs, quæ cum ipſo cohærere poſſunt, dicendum ſit abſolutè vitium. Reſpondeo, quæſtionem eſſe de modo loquendi (vt è contrario de virtute dixi ſuprà) & non magni momenti. In virtutibus oſtendi, licet in ordine ad finem vitæ æternæ non ſufficiat vna ſine alijs, abſolutè tamen rectè poſſe dici virtutem; quod à fortiori de vitijs intelligendum: nam ibi, quia bonum ex integrâ cauſsâ fortaſſe poſſet non vocari virtus ea, quæ ſola eſſet, ſeu quæ non haberet alias reliquas, quæ faciunt integram, vt ſic dicam, cauſſam ſeu integram bonitatem; at quia malum, ad quod ſpectat vitium, poteſt eſſe ex ſingulari defectu, non eſt cur non vocetur vitium etiam illud, quod ſolitarium eſt. Et ita planè obtinuit communis modus loquendi.

DISPV-

DISPVTATIO QVADRAGESIMA.

De oppoſitione vitij cum virtute.

1 SVb hoc titulo non ſolos habitus vitioſos comprehendo, ſed etiam ipſos actus malos; nam & in his habet locum comparatio hæc, ſiue ea fiat cum habitu ipſo virtutis ſiue cum actu bono. Pro quo

SECTIO PRIMA.

Quædam ſupponuntur.

Contrarietas duplex eſt, vna reſpectu potentiæ naturalis, altera etiam ſupernaturalis.

SVPPONO Primò, duplicem contrarietatem inter aliqua duo reperiri poſſe; vel naturalem tantùm; quando ita ex naturâ rei ſe expellunt ex eodem ſubiecto, vt tamen diuinitus ſimul eſſe poſſint; vel quaſi contradictoriam, ita vt nec diuinitus poſſint in eodem ſubiecto cohærere; ſicut repugnat forma, & carentia eiuſdem formæ; & de vtraque poſſe in præſenti diſputari, reperiatur nec ne inter habitus vitioſos & virtuoſos.

Habitus non opponuntur ſemper ſibi ſicut actus.

Secundò ſuppono, non ita habitus inter ſe ſemper opponi ſicut opponuntur actus. Ratio eſt manifeſta, quia licet accedere & recedere ad eumdem terminum, aſſentiri & diſſentiri eidem obiecto ſimul, omnino repugnet; habere tamen virtutem ſeu potentiam accedendi, & potentiam pro libitu recedendi, aut etiam facilitatem ad eum acceſſum & receſſum, non repugnat: non enim potentia vnius dicit negationem vllo modo potentiæ alterius; quam tamen negationem inter ſe actus ipſi dicunt. Vnde infero, Si habitus ſolùm conſiderarentur, quatenus productiui ſunt actuum ſiue efficienter ſiue alio modo, nullam omnino inter ſe dicturos oppoſitionem etiam in gradibus intenſiſſimis; quia intenſa virtus ſe mouendi ad dextram v. g. non opponitur vllo modo virtuti etiam intenſiſſimæ mouendi ſe ad ſiniſtram: quia verò habitus non ſolùm habent virtutem influendi in actus, ſed etiam inclinationem & propenſionem ad eos actus, ideò naſcitur repugnantia inter habitus actuum oppoſitorum; non enim videtur quis poſſe habere ſimul & ſemel inclinationem ad actum, & ad ceſſandum ab illo. id quod apparet ex ipſâ apprehenſione terminorum verum.

Repugnantia habituum oritur ex inclinatione ad actus, & quidem intenſa.

Vbi aduerte, me conſultò non dixiſſe, eam repugnantiam oriri ratione facilitatis: nam in facilitate etiam ſummâ ad duo contraria ego non video vllam repugnantiam: id quod inſiſtendo eidem exemplo motus facilè oſtendo; quid enim repugnat, aliquem eſſe facillimum ad ſe mouendum ſiue ad ſiniſtram ſiue ad dextram, etiamſi vterque motus ſimul repugnet? ergo facilitates quà tales ad oppoſita non videntur habere vllam contradictionem; inclinatio tamen & propenſio ad vtrumque videtur repugnare: quò enim magis propendet quis ad motum in ſiniſtram, eò magis quaſi determinatur ad eum motum, & minùs manet affectus ad oppoſitum. Hinc fit rurſus, vt habitus non vtcumque inter ſe videantur repugnare, ſed ſolùm in gradibus intenſis: & de vtraque repugnantiâ poteſt eſſe in præſenti quæſtio, an detur re ipſâ; vnde proueniat, & in quibus reperiatur.

Habitus virtutis alij naturales, alij ſupernaturales.

Tertiò ſuppono, habitus virtuoſos eſſe in duplici ordine: naturales, qui actibus naturalibus acquiruntur; & ſupernaturales, ſeu per ſe infuſos à Deo liberaliter omnino & gratis conceſſos, quibus potentiæ noſtræ eleuantur ad efficiendos actus alios altioris & ſuperioris ordinis ſupra naturæ vires: & de vtriſque poteſt item inquiri, quomodo opponantur & expellantur per vitia. Aduerto tamen, hanc ſuppoſitionem non habere locum ex parte vitiorum, 2
quia in eis non dantur illa duo habituum genera, naturales, & ſupernaturales; nam licet non repugnet (de quo paulò antè) infundi à Deo habitum vitioſum, eiuſmodi tamen habitus non eſt naturâ ſuâ ſupernaturalis aut per ſe infuſus, ſed ex ſe naturalis, infuſus autem per accidens. Ratio verò, cur vitium non poſſit eſſe ex ſe ſupernaturale, ſuperiùs eſt data. His poſitis, priùs agemus de oppoſitione vitij cum virtutibus infuſis, dein cum naturalibus.

SECTIO SECVNDA.

De oppoſitione vitij cum virtute ſupernaturali.

COMMVNIS ſententia negat eam oppoſitionem; vnus aut alter è recentioribus eam admittit: alij minùs diſtinctè in hac quæſtione procedunt. quid ſit probabilius iam explico.

Habitus ſupernaturalis dans tantùm ſimpliciter poſſe non opponitur cum habitu ad actus oppoſitos. Mala quorumdam ratio.

DICO PRIMÒ: Si habitus infuſi ſupernaturales non dant facilè operari, imò ſi non inclinant ad actus ſupernaturales, ſed præcisè dant ſimpliciter poſſe elicere eos actus (quod vltimum verum puto & aliunde ſuppono;) tunc huiuſmodi habitus infuſi nullo modo opponuntur habitibus naturalibus vitioſis inclinantibus ad actus oppoſitos. Hæc defenditur communiter ab omnibus ferè. Video tamen eam non ſatis ſolidè ſuaderi: probant enim illam nonnulli ex eo, quòd habitus ſupernaturalis non educatur è potentiâ naturali, ſed ex obedientiali; vnde inquiunt: Per eos habitus non minuitur virtus naturalis potentiæ ad alios naturales habitus, ergo poterunt ibi eſſe, perinde ac 3
ſi alij ſupernaturales non fuiſſent producti. Hæc ratio ſic explicata parum roborat noſtram ſententiam; quia nimis multum probaret, ſi conſequentia illius eſſet bona; inde enim fieret, odium naturale Dei non repugnare ſimul cum amore ſupernaturali ipſius Dei; quia hic educitur è potentiâ obedientiali, illud ex naturali; idem eſt de peccato & gratiâ: imò vniuerſaliter ſuaderetur, nullam rem naturalem opponi vlli ſupernaturali. id quod falſiſſimum eſt.

Google

Reſpondebis, in exemplis allatis eſſe diuerſam rationem, quia actualis rectitudo, quam gratia communicat, eijcit foras peccati obliquitatem: item nequit voluntas ſimul duo contradictoria velle efficaciter. Benè; ego inde concludo manifeſtè, tuam illam rationem vniuerſalem deſumptam ex eo, quòd duo hi habitus ſint in diuerſo ordine, nullam omnino eſſe; iam enim oſtendo ego contrarietatem in alijs duabus rebus etiam diuerſi ordinis, vndecumque ea proueniat; inde enim ego optimè in hac materiâ infero, Ergo, non obſtante ſupernaturalitate habitus, poterit eſſe aliquis effectus formalis tributus ab eo, ratione cuius repugnet habitui naturali; quamdiu autem non oſtenditur, talem effectum non eſſe, non ſufficit dicere non opponi, quia ſunt diuerſi ordinis.

Repugnantia formarum aliquando oritur ex ſubiecti debilitate:

Pro quo aduerte; repugnantiam duarum formarum aliquandò oriri præcisè ex defectu virium in ſubiecto; vt v.g. in igne ad ſuſtentandum duodecim gradus caloris (pono decem eſſe terminum naturalem;) in Angelo ad occupandum maius ſpatium quàm eius naturalis capacitas poteſt; in nobis ad habendas duas vbicationes diſtantes, &c. quando ex hoc capite præcisè repugnantia procedit, admitto libenter, ſi vna ex illis duabus formis, quæ ſimul dicuntur repugnare, v.g. duo illi gradus caloris vltra decem naturales, educantur è potentiâ obedientiali (idem de vbicationibus, &c.) manere adhuc in igne virtutem ad decem ſuos naturales retinendos, quia ea virtus non eſt fatigata, vt ſic dicam, per ſupernaturalem eleuationem; gradus autem inter ſe & vbicationes inter ſe non repugnant; non ergo eſt vnde tunc impedimentum oriri poſſit.

Aliquando ex effectibus formalibus oppoſitis.

Aliter aliquando contingere ſolet; vt duæ formæ habeant inter ſe repugnantiam non tam ex defectu virium in ſubiecto quàm ex effectibus formalibus oppoſitis, qui ab eis formis tribuun-
4 tur; qualis eſt amabilitas, quam tribuit gratia, odibilitas, quam tribuit peccatum, aſſenſus & diſſenſus, amor & odium de eodem obiecto; vnde fit, vt etiam in Deo, vbi tamen nullus eſt defectus virium ex parte ipſius, nequeant ſimul eſſe talis formæ aut quaſi formæ ſeu conceptus oppoſiti: non enim poteſt Deus ſimul iudicare, Petrum hodie currere, & ſimul iudicare, non currere, velle illum hodie currere, & nolle eum currere, &c. amare illum vt amicum, & odio habere vt inimicum. In hoc caſu dico, ſiue aliqua ex his formis ſit ſupernaturalis, ſiue vtraque, ſiue ambæ purè naturales, eamdem ſemper inter ſe retenturas rigoroſam oppoſitionem; ſupernaturalitatem verò & potentiam obedientialem prorſus inutilem eſſe ad tollendam aut minuendam eam oppoſitionem: nam eodem modo repugnat, ſimul me per actum ſupernaturalem iudicare, *Petrus hoc tempore currit*, & per naturalem iudicare è contrario, *Petrus hoc tempore non currit*, ac repugnat, ea duo iudicare ſimul per duos actus naturales, aut per duos ſupernaturales. Quæ doctrina eodem modo applicanda eſt ad odium & amorem eiuſdem obiecti, & pro eodem tempore. Vnde infero (quod & ſuprà dicebam) ad dignoſcendum, vtrùm habitus vitioſi & virtuoſi inter ſe opponantur, non eſſe vllo modo conſiderandam ſupernaturalitatem & naturalitatem illorum, ſed quales habeant effectus formales.

Poſtrema repugnantia non tollitur per ſupernaturalitatem alterius formæ.

Vera concluſionis ratio.

Meliùs ergo communis ſententia probatur ex dictis ſuprà ſectione 2. vbi oſtendi, poſſe amare, & eſſe inclinatum ad odium, non eſſe vllo modo conceptus inter ſe contrarios: de facto enim, quandocumque homo habet habitum intenſum naturalem amoris v. g. Dei, retinet potentiam ad contrarium actum, id eſt ad odium: ergo habitus non tollit virtutem ad oppoſitum; non enim neceſſitat, ſed inclinat: ergo cùm habitus ſupernaturales (vt in hac concluſione ſupponimus) non aliud cauſſent; quàm dare ſimpliciter potentiam ad eliciendos actus amoris, ſpei, miſericordiæ, &c. non repugnabunt etiam cum intenſiſſimo habitu naturali ad odium; ſicut non repugnat potentia naturalis ad idem odium cum habitu intenſiſſimo naturali ad amorem. Hoc argumentum & per ſe eſt clarum, & ſufficientiſſimè confirmat eam primam concluſionem. Quæ rurſus à poſteriori probatur, quia quando peccator habens intenſiſſimos habitus vitij conuertitur, et infunduntur habitus ſupernaturales ad actus contrarios, & tamen non propterea minorem ſentit inclinationem ad antiqua peccata, & vllam inclinationem ad actus virtutum; ergo adhuc manent antiqui habitus vitioſi cum nouis infuſis; ergo non ſunt inter ſe contrarij.

Si habitus ſupernaturalis inclinaret, repugnaret habitui ad contrarios actus.

SECVNDA CONCLVSIO, quam ex dictis infero, ſit: *Si habitus ſupernaturalis etiam inclinaret ad efficiendos actus, ſine dubio repugnaret naturaliter cum habitu vitioſo.* Hæc videtur eſſe contraria omnibus illis, qui cùm hanc inclinationem in eis habitibus agnoſcant, repugnantiam tamen illorum cum naturalibus negant. Arbitror tamen, re benè examinatâ, claram eſſe noſtram concluſionem: vehemens enim propenſio ad amplectendum aliquod obiectum ex terminis videtur repugnare cum vehementi propenſione ad illud odio habendum; ſicut in bilance vehemens inclinatio ad vnam partem omnino impedit vehementem ad oppoſitam. Hæc autem repugnantia non minuitur vllo modo per hoc, quòd forma, à quâ prouenit vna inclinatio, ſit ſupernaturalis, alia verò naturalis.

Vehemens inclinatio ad amorem repugnat cum inclinatione vehementi ad odium eiuſdem obiecti.

Obiectio ſoluta.

Dices: Caſu quo illi duo habitus darentur, non inclinarent actu ad oppoſita, ſed conſtituerent voluntatem in æquilibrio; ſicut duo magna pondera æqualia poſita in duabus bilancibus, eas
tenent in æquali ſitu. Reſpondeo Primò, obie- 5
ctionem probare, etiam habitus vitioſos & virtuoſos naturales in ſummo non repugnare inter ſe, quia vnus alterum frenabit, & ſic non tribuent actu effectus contrarios: iam ergo non erit ſpecialis difficultas in ſupernaturalibus, de quo ſolo puncto nunc agimus. Sequela clarè ſuadetur, quia habitus naturales non ſe eijciunt ex defectu virium ex parte ſubiecti ad tot gradus ſimul conſeruandos: nam qui habet habitum intenſum luxuriæ, potuit eo illæſo nouum habitum ad aliud obiectum diſparatum acquirere (vt experientiâ conſtat;) ergo ſi acquirens habitum caſtitatis eiecit ex ſe habitum luxuriæ, illum eiecit, non quia potentia non haberet vires ad ſuſtentandam tantam multitudinem graduum, ſed ob repugnantes effectus formales

Habitus naturales non pellunt ſe ob debilitatem ſubiecti.

illorum

illorum habituum; qui, vt dixi, conſiſtunt in eâ inclinatione & propenſione ad actus oppoſitos: ergo eadem eſt ratio de ſupernaturali & naturali, quæ de naturalibus inter ſe: nam quòd ſupernaturalis educatur ex potentiâ obedientiali, nihil facit ad rem præſentem, vt oſtenſum eſt.

Inclinatio vehemens in obiectum petit carentiam contraria.

Reſpondeo Secundò, eo ipſo quòd habitus aliquis trahit voluntatem ad aliquod obiectum, petere, vt inde expellatur contraria inclinatio ei reſiſtens; ſicut eo ipſo quòd habitus gratiæ reddit ſubiectum amabile, petit ne ibi ſit peccatum, quo eius effectus impediatur, & quo reddatur ſubiectum indignum eo amore. Vnde è contrario, licet peccati effectus, nempe odibilitas, non tollatur abſolutè per exiſtentiam gratiæ (ſuppono enim ſi diuinitus, vt poteſt, peccatum cum gratiâ maneret, adhuc ſubiectum futurum dignum odio, non verò dignum amore) tamen quia gratia in actu primo exigit amorem Dei, ideò peccatum ex ſe exigit, vt, quamdiu ipſum in ſubiecto eſt, nulla ſit ibi forma, non ſolùm quæ actu impediat odibilitatem, ſed nec quæ in actu primo exigat illius odibilitatis carentiam: vnde non rectè infertur, eò quòd duo habitus contrarij, ſi ſimul exiſterent, inuicem quaſi ſibi reſiſterent in effectibus formalibus, & relinquerent voluntatem in æquilibrio; non, inquam, rectè infertur, eos abſolutè inter ſe non opponi, & vnum non petere, ne alter ſibi reſiſtat.

Obiectio quadam difficilis.

Secundò obijcies; rationem hanc ex propenſione deſumptam omnino nullam eſſe; etenim nos ipſi ſuprà ſæpè diximus, tam fortiter inclinari voluntatem per intenſam cognitionem bonitatis obiecti quam per ipſum habitum: atqui nullo modo repugnat inter ſe cognitio intenſa delectabilitatis quæ eſt in obiecto prohibito, & cognitio etiam intenſa moralis malitiæ quæ in eodem obiecto reperitur; quantumuis illa vehementiſſimè alliciat ad amandum illud obiectum, hæc verò è contrario retrahat: ergo tota illa ratio de inclinatione nullius eſt momenti.

Difficilis eſt hæc obiectio, quam vix vllus tangit: ei aliquis fortaſſis reſponderet, eò quòd habitus primarius effectus ſit inclinare voluntatem, exigere, ne in eo effectu impediatur per habitum contrarium; cognitionis verò primarium effectum eſſe, repræſentare id quod eſt in obiecto, inde verò per accidens ſequi, quòd trahat in amorem illius; ac propterea non repugnare inter ſe eas cognitiones, licet in eo effectu habeant aliquam repugnantiam; ex hac enim non propterea fit abſolutè inter ſe eas rerepugnare.

Hæc tamen ſolutio videtur minùs ſufficiens, niſi ampliùs declaretur: nam ſi duo illi effectus inclinandi ad eiuſdem obiecti amorem & odium ſunt inter ſe contrarij, profectò non tollitur illa contrarietas vllo modo per hoc, quòd ſint ſecundarij effectus illorum habituum: tota enim ratio oppoſitionis deſumpta eſt ex eo,
6 quòd non poſſit concipi idem ſubiectum propenſum ſimul & ſemel ad amorem, & ad ceſſationem amoris, aut ad odium eiuſdem obiecti. Hæc autem oppoſitio tota manet, ſiue ea veniat primariò ab habitibus, ſiue ſecundariò, ergo. Reſpondeo igitur, ſeu meliùs explico præcedentem ſolutionem, dicoque, cognitiones ideò ſecum non pugnare; quia cognoſcere ea, quæ reuerà dantur à parte rei, non dicit vllam repugnantiam; vnde meritò dici ſolet, vnam veritatem non poſſe cum alterâ pugnare: cùm ergo verè à parte rei reperiantur ea duo in illo obiecto, non eſt cur cognitiones etiam intenſæ vtriuſque illius motiui boni & mali dicant aliquam repugnantiam inter ſe; neque ſequitur, quòd cauſſent effectus formales contrarios; nam vna cognitio reprimit alteram, ideoque non manet homo inclinatus ad vtramque partem, ſed potiùs in æquilibrio. Non petit autem vna cognitio, ne ſit altera, quia cùm illæ non dentur propter inclinationem, ſed primariò vt declarent quid ſit in obiecto, potiùs quodam modo petit vna vt detur altera, vt vel ſic meliùs totum obiectum declaretur. Vnde fit, vt ea duo in vnam etiam indiuiſibilem cognitionem coincidere poſſint, vt ſcilicet vna eademque intensè repræſentet phyſicam delectabilitatem obiecti, & ſimul moralem illius malitiam. In habitibus autem ſaltem repugnat, vnum eumdemque ſimul inclinare ad caſtitatem & ad luxuriam: ergo maior eſt repugnantia habituum quàm cognitionum. Ratio eſt, quia habitus toti quanti ad eam inclinationem cauſſandam ordinantur, ideoque quilibet exigit, ne ea impediatur per contrarium habitum, quia eo ipſo eſſent otioſi; cognitiones verò, vt dixi, non eſſent otioſæ, quia ipſum manifeſtare quidquid habet obiectum eſt ſufficiens finis, vt cognitiones exiſtant: vnde ſi per impoſſibile homo non poſſet amare, adhuc valdè foret expetibilis cognitio obiecti per ſe; ideoque docui alibi, non repugnare diuinitus intellectionem quæ ad nullam ordinetur volitionem. Vides ergo, cognitiones non ſe inuicem excludere; quia etſi actualis attractio cuiuſlibet in obiectum impediatur, manet præcipuus finis ob quem intenduntur à naturâ; ſecùs verò in habitibus: vnde in hoc ſenſu optimè ſuſtineri poteſt ſolutio paulò antè data, & quam dixi ſuſtineri non poſſe ſine maiore explicatione. Quod verò dicebatur, ſi effectus illi ſint contrarij, parum eſſe; quòd ſint primarij aut ſecundarij, verum eſt, ſi actu communicarentur per cognitiones illas; verùm iam oſtendi, actu non communicari eos effectus, quia vna corrigit attractionem alterius: repugnantia ergo habituum prouenit non ab actuali communicatione eorum effectuum, ſed ex exigentiâ illorum; & quidem tali exigentiâ, quæ vnicè ordinatur ad eum effectum communicandum; ablato autem eo fine ceſſat exiſtentia habitus. Cognitiones verò cùm iuxta dicta alium habeant finem, & quidem præcipuum & primarium, non pereunt, etſi impediantur in communicatione actualis illius inclinationis ad amorem & odium eiuſdem obiecti.

Obiectio alia petita à graduum homogeneitate ſoluitur.

Difficiliùs tamen poſſet quis obijcere: Habitus iſti inuicem ſe patiuntur in gradibus remiſſis; ergo quod non poſſint in intenſis, ſolùm prouenit ex defectu virtutis in ſubiecto, non autem ex contrarietate effectuum formalium. Probo conſequentiam, quia in meâ ſententiâ ponente gradus intenſionis omnino ſimiles, effectus formalis prouenіens ab octauo gradu eſt omnino ſimilis effectui prouenienti à primo; ergo ſi hic non opponitur, neque etiam ille: ergo ſi datur repugnantia inter octauos, neceſſariò illa debebit

bebit prouenire præcisè ex eo, quòd ſubiectum non habet virtutem ad conſeruandum ſimul ſexdecim gradus, octo vitij, & octo virtutis : ſi enim poteſt habere octo, ergo, quòd non poſſit
7 habere ſexdecim, non ex contrarietate effectus formalis, ſed ex defectu virium prouenit. Vnde rurſus infero, Ergo, etiamſi habitus ſupernaturales inclinarent ad oppoſitum, adhuc non opponerentur habitibus vitioſis, iuxta dicta ſuprà; eò quòd defectus ille virtutis ſuppleretur per eleuationem ſupernaturalem.

Vrgeo argumentum fortiter; nam, iuxta dicta in ſecundâ obiectione, repugnantia tota habituum prouenit ex eo, quòd vnus petit, ne per alterum oppoſitum impediatur eius inclinatio quaſi actualis ad actus ſimiles his, à quibus productus eſt: atqui tota hæc ratio non minùs reperitur in gradibus remiſſis quàm in intenſis: ſicut enim octo gradus vitij ponunt in æquilibrio alios octo oppoſitos; ita quatuor ponunt alios quatuor; ergo eodem modo quatuor opponentur alijs quatuor, ac octo opponuntur alijs octo, ſeu eodem modo quartus quarto, quo opponitus octauus octauo. Hæc obiectio eſt quidem difficilis, communis tamen omni ſententiæ; ego enim oſtendo è contrario manifeſtè, oppoſitionem habituum vitioſorum & virtutis non prouenire ex defectu virtutis : nam, vt & ſuprà tetigi, qui acquiſiuit habitum caſtitatis, habet capacitatem tunc de nouo acquirendi alium intenſum habitum miſericordiæ naturalem; & conſequenter poteſt retinere ſimul ſexdecim gradus habituum, at non poteſt loco illius habitus miſericordiæ acquirere habitum luxuriæ vt octo, ſimul retinendo habitum caſtitatis; ergo hæc oppoſitio non ab incapacitate ſubiecti, neque à defectu virtutis, ſed ab ipſorum habituum contrarietate dimanat : quomodo autem hoc cohæreat cum homogeneitate graduum, quæſtio eſt communis ad omnem qualitatum contrariarum intenſionem, de quâ diſputat. 3. de generatione, ſect. 3. Nunc dico, ex ipſis terminis hanc veritatem eſſe per ſe notam, ſcilicet, vehementem propenſionem & inclinationem ad amorem opponi vehementi inclinationi & propenſioni ad odium, etiamſi aliqua remiſſa inclinatio, v. g. ſecundus virtutis gradus aut quartus non opponatur gradui ſecundo vitij, ſiue hæc intenſio ſeu ſumma inclinatio proueniat ex gradibus heterogeneis, ſiue non : illa enim veritas per ſe manifeſta non pendet ab eâ dubiâ opinione de graduum heterogeneitate.

Ad confirmationem dico, Etiamſi quatuor gradus exigant, ne per alios quatuor oppoſitos impediatur eorum inclinatio, ſicut octo petunt, ne per alios octo idem effectus impediatur, non continuò ſequi, quatuor naturaliter expellere alios quatuor, ſicut octo expellunt octo. Ratio diſparitatis eſt, quia illa exigentia in gradibus remiſſis eſt etiam remiſſa & exigua; nec ſufficit vt naturaliter obliget Deum tamquam auctorem naturæ ad excludendos alios quatuor gradus oppoſiti habitus. Quæ ratio generalis eſt multis alijs contrarijs, frigori & calori, &c.

Replicabis : Minor eſt exigentia in vnico gradu eius habitus quàm in quatuor; & tamen ſi ſubiectum habeat octo gradus vitij, & producatur vnicus oppoſitæ virtutis, eijcit hic vnicus naturaliter inde octauum gradum vitij; ergo à fortiori quatuor gradus ſimul poterunt exigere, ne impediatur illorum formalis effectus; & vel ſic eijcient alios quatuor. Difficilis replica; cui reſpondeo: Si in eo caſu illam exigentiam non volumus ad vnicum illum gradum reducere, poſſe ſaltem ad octo illos præcedentes eam reduci; illi autem fortiores haud dubiè ſunt quàm quatuor; ac proinde vera erit & ſufficiens reſponſio paulò antè data. Explico hanc doctrinam: Conceditur iam nobis, octo graduum exigentiam poſſe eſſe tantam, vt naturaliter petat ex ſubiecto eijci alterum vnicum gradum oppoſitum, quia exigentia eſt iam in gradu ſufficienti ad obligandum auctorem naturæ ad ex-
pulſionem oppoſiti habitus. Inde fit argumentor, Ergo illi octo naturaliter pugnant cum vnico; ergo è contrario vnicus non poteſt cohæſere naturaliter cum octo oppoſitis. Patet euidenter hæc conſequentia, quia contrarietas neceſſariò eſt mutua : ſi enim calor v. g. nequit eſſe cum frigore, ergo neque frigus cum calore; quia idem eſt formaliſſimè, calorem eſſe cum frigore, & frigus eſſe cum calore; ergo hoc repugnante formaliſſimè repugnat & illud. Vnde vlteriùs fit, vt ſiue quia vnicus ille gradus vitij ipſe exigit expelli octauum virtutis, ſiue quia octauus virtutis habet exigentiam ſufficientem vt ſit impatiens vel vnici vitij; fit, inquam, vt ſi agens aliquod accedat, quod producere poſſit vnicum gradum vitij, illumque re ipsâ producat, repellat eo ipſo inde octauum virtutis. Quæ ratio ceſſat, ſi comparo quatuor cum quatuor; quia tunc neque vitium contra virtutem, neque hæc contra vitium habent ſufficientem exigentiam vt ſe expellant; quia vtriuſque intenſio eſt exigua, ac propterea ſimpliciter poſſunt amicè conuenire. In alio verò caſu, ſaltem vnius extremi exigentia eſt ſufficiens contra alterum, & conſequenter abſolutè reſultat contrarietas. Cùm verò illi octo gradus non poſſint impedire agens, ne producat eum gradum, quem horret octauus virtutis, tunc eo ipſo hic cogitur cedere, & manet vnus vitij cum ſeptem virtutis. Quæ doctrina eadem proportione applicanda eſt ad ſeptem vitij gradus cum duobus virtutis, ad ſex cum tribus, ad quinque cum quatuor, & è contrario, donec veniatur ad eam intenſionem, in quâ poſſint amicè, vt dixi, conuenire.

Habitus ſupernaturalis acquiſitus opponitur habitui vitioſo contrario, quia inclinat ad actum.

Ex hac concluſione infero tertiam & vltimam, dicoque, habitus ſupernaturales acquiſitos (quos probabiliùs aliunde puto dari de facto) productos per actus ſupernaturales, & dantes facilitatem ac inclinationem ad actus ſimiles, opponi naturalibus habitibus vitioſis, & eijci mutuo ex ſubiecto, perinde ac naturalis virtutis & vitij. Hæc euidenter conſtat ex dictis; nam ſupernaturalitas non impedit oppoſitionem, ſi communicatent effectus formales contrarios, id eſt, inclinationem ad oppoſita. Ergo cùm habeant hoc hi habitus ſupernaturales acquiſiti non minùs quàm naturales, opponentur inter ſe non minùs aut non alio modo quàm naturales. Neque hîc nouam video difficultatem, quæ ex dictis non ſit explicata.

SECTIO TERTIA.

De contrarietate habitus naturalis virtutis cum habitu vitij.

HABITVS naturales virtutis contrarios eſſe habitibus vitij ex dictis ſatis conſtat; reſtant tamen aliquæ circa hoc difficultates breuiter expediendæ.

SVBSECTIO PRIMA.

Quanta ſit ea repugnantia.

Habitus naturalis virtutis diuinitus eſſe poteſt cum habitu vitij contrario.

QVÆRIMVS, an ita illi habitus repugnent inter ſe, vt nec diuinitus ſimul eſſe poſſint. Reſpondeo, longè probabilius eſſe, non dari tantam inter eos repugnantiam. Ratio eſt, quia non videntur vllo modo ſequi duo contradictoria ex eo, quòd ſimul ſint illi habitus; imò, vt ex ſuprà dictis conſtat, ſat difficulter oſtenditur naturalis eorum repugnantia.

Obiectio Prima.

Dices, eſſe maximè inclinatum ad odium, & ſimul ad carentiam odij, ſunt contradictoria virtualiter, ergo.

Reſponſio Prima.

Reſpondeo Primò, non magis ea eſſe contradictoria, quàm ſimul eſſe ſummè frigidum & ſummè calidum; quæ nemo dicit eſſe inter ſe etiam diuinitus repugnantia.

Secunda. Duo habitus contrarij ſummè intenſi relinquerent voluntatem in æquilibrio.

Secundò reſpondeo, Etiamſi illi duo eſſent effectus contradictorij, adhuc non rectè inferri, habitus non poſſe diuinitus eſſe ſimul: etenim caſu quo eſſent ſimul, vnus alterum impediret, ne voluntatem redderet ſummè inclinatam ad ſuum obiectum, ſed tunc (vt & ſuprà inſinuaui) voluntas maneret in æquilibrio: inclinatio enim ad vnam partem non ſolùm dicit habitum
9 poſitiuum trahentem, ſed ſimul carentiam contrarij habitus reſiſtentis; ſicut ſubiectum ſimul eſſe dignum odio & amore Dei etiam diuinitus repugnat; non tamen propterea repugnat diuinitus, gratiam reddentem dignum amore cohærere ſimul cum peccato; nam caſu quo eſſent ſimul, impediretur effectus formalis gratiæ per peccatum: ille enim effectus dicit non ſolam gratiæ inhærentiam, ſed & carentiam peccati: quæ carentia tunc non eſſet.

Obiectio Secunda.

Secundò obijcies: Habitus vitioſus non poteſt miraculosè conſeruari in ſubiecto; ergo nec poteſt diuinitus ſimul eſſe cum habitu virtutis. Conſequentia patet, quia ſi diuinitus eſt cum altero habitu, ipſe etiam debet diuinitus conſeruari; conſeruatur enim præter naturalem exigentiam. Antecedens probatur, quia Deus non poteſt eſſe cauſſa particularis ſeu ſupernaturalis vitij. Huic argumento in ſimili materiâ de peccato & gratiâ reſpondi alibi; nunc breuiter

Reſponſio Prima.

reſpondeo Primò negando, habitum vitioſum non poſſe à Deo diuinitus infundi. de quo præcedenti diſputatione fusè.

Secunda.

Secundò reſpondeo admiſſo antecedente, & negando conſequentiam.

Duobus modis poteſt Deus duas formas contrarias ſimul conſeruare.

Pro quo aduerte, dupliciter Deum poſſe duas formas contrarias in ſubiecto ſimul conſeruare; vno modo, volendo æquè primò vtriuſque exiſtentiam: tunc autem vtriuſque conſeruatio diceretur miraculoſa, quia tunc æquè vna petit ne ſit altera, ac è contrario. Altero ergo modo poteſt Deus id præſtare, præuiſâ ſcilicet priùs naturâ exiſtentiâ naturali vnius formæ in ſubiecto, volendo tunc ibi ſecundam illi priori repugnantem ponere; in iſto autem caſu exiſtentia prioris formæ eſt omnino naturalis, ſecundæ
verò miraculoſa. Hinc conſtat, meritò me negaſſe conſequentiam; 10

Habitus vitioſus præuiſus ante contrarium bonum exiſtens cum eodem ſine miraculo conſeruatur.

nam ſaltem hoc ſecundo modo Deus poterit eis duobus habitibus exiſtentiam ſimul tempore tribuere ſine vllo miraculo circa habitum vitioſum; præuiſâ v. g. in homine luxurioſo pro inſtanti A habitus vitioſi exiſtentiâ, poteſt Deus dicere, Etiamſi iſte habitus malus hîc exiſtens reddat incapax ſubiectum ad habitum virtutis, ego tamen volo habitum eum bonum hîc infundere, etiamſi vitijs repugnet. Certè hoc caſu miraculum præcisè conſiſteret in infuſione habitus virtutis, non in exiſtentiâ contrarij vitioſi.

Replica Prima.

Dices: Etiam habitus vitioſus petit non conſeruari, quando infundendus eſt habitus virtutis; ergo etiam illius conſeruatio erit ſupernaturalis.

Reſponſio.

Reſpondeo, eum habitum iam ſupponi tunc cum ſuâ naturali exiſtentiâ priùs naturâ, antequam Deus decernat aliquid circa virtuoſum; eo autem ipſo, quòd iam ſupponatur exiſtens, non poteſt petere pro eo inſtanti, ne ipſemet non ſit: nulla enim res ex ſuppoſitione quòd ſit, poteſt petere, vt non ſit in eodem illo inſtanti, vt ex terminis conſtat: ergo tunc præcisè petet ille habitus vitij, ne alius virtutis ſibi contrarius infundatur eo inſtanti; ideoque ſola virtuoſi habitus exiſtentia erit ſupernaturalis, non verò ipſius vitij; quia nihil priùs fuit, quod petierit, ne vitium ibi exiſteret.

Res pro eo inſtanti quo eſt non poteſt petere non eſſe.

Replica Secunda.

Adhuc poteris replicare, Deus pro priori, quo decernit conſeruare habitum vitioſum, debet etiam decernere, ne ibi in eodem inſtanti ſequatur habitus virtutis, ſicut docui in Phyſicis, pro priori naturæ, quo Deus materiam creat, debere etiam decernere, dare illi aliquam formam: quòd ſi id tunc non decernat, iam ea voluntas erit ſupernaturalis, ſaltem quoad modum: ergo numquam poterit habitus vitioſus & virtutis ſimul cohærere, niſi vitioſus etiam conſeruetur per voluntatem ſupernaturalem Dei.

Reſponſio.

Reſpondeo, quidquid ſit de materiâ primâ reſpectu formæ, antecedens non eſſe vniuerſaliter verum.

Diſparitas inter voluntatem creandi materiam ſine formâ & conſeruandi habitum vitioſum cum virtuoſo.

Diſparitas eſt manifeſta; nam forma eſt vnicus finis, ad quem ordinatur materiæ exiſtentia; vnde non mirum ſi voluntas connaturalis circa creationem materiæ debeat habere pro fine etiam aliquam formam ei dandam: at habitus vitioſi finis non eſt, ne ibi ſit virtuoſus; producitur enim ab homine per actus malos, vt ad alios ſimiles eum reddat faciliorem; vnde non eſt neceſſum, vt pro priori naturæ, quando Deus vult concurrere ad productionem habitus eius vitioſi, decernat tunc non concurrere in eo reali inſtanti ad habitum virtutis, ſed poteſt connaturaliſſimè ab eo decreto præſcindere, & poſteriùs naturâ ſe determinare vel ad non producendum, vel è contrario ad producendum miraculosè eum habitum virtutis: quo caſu in priori naturæ conſeruatio habitus illius vitioſi erit naturalis, & ſola datio virtuoſi erit ſupernaturalis.

Reſponſio Tertia.

Abſolutè Tertiò reſpondeo argumento ſuprà poſito, nullam eſſe repugnantiam in eo, quòd etiam

Productio habitus vitioſi poteſt eſſe in aliquo ſenſu ſupernaturalis.

etiam ipſius habitus vitioſi productio in aliquo ſenſu ſit ſupernaturalis quoad modum;dicoque, inde in Deum indecentiam nullam refuſum iri. Explico: Habet quis habitum virtuoſum intenſum; determinat ſe tamen pro ſuâ libertate ad actum peccaminoſum contrarium: ex quo actu
11 debet naturaliter reſultare habitus oppoſitus vitij; qui tamen non poteſt produci niſi priore deſtructo. In hoc caſu quænam erit, quæſo, difficultas, ſi dicat ita Deus, Volo ob exigentiam actus peccaminoſi concurrere ad habitus vitioſi productionem, ita tamen, vt ex meâ liberalitate velim relinquere ibi virtuoſum antiquum? ſanè in hoc caſu non eſt indecentia in eo, quòd Deus ad exigentiam creaturæ producat habitum vitioſum; hunc enim petit actus ipſe peccati productus; non ergo tribuitur Deo ſpecialiter illa productio: quid ergo tunc Deo tribuetur ſpecialiter? præcisè hoc, quòd decreuerit vtrumque ſimul conſeruare: in quo non eſt vlla malitia, neque inde maior reſultat in homine inclinatio ad malum, quàm ſi expuliſſet Deus priùs virtutem, imò longè minor; quia per virtutem, quam relinquit, frenat valdè inclinationem malam habitus vitioſi, eſto in aliquo ſenſu Deus dicatur tunc miraculosè infundere eum habitum, eò quòd non præmiſit quæ ad eam productionem connaturaliter faciendam neceſſaria erant, in quo de indecentiâ nihil penitus reperitur; ergo non repugnat, Deum conſeruare ſimul eos habitus.

SVBSECTIO SECVNDA.

In quibus gradibus, & quî ſe expellant vitium & virtus.

Habitus virtutis & vitij ſolùm opponuntur in gradibus intenſis.

CIRCA priorem partem tituli ſectione ſecundâ oſtendimus, quomodo habitus hi ſe poſſint expellere in gradibus intenſis, eſto in remiſſis conuenire poſſint; vbi etiam obiter ſuppoſuimus, id quod breuiter nunc eſt amplius probandum, abſolutè eos ſolùm opponi in gradibus intenſis. Probatur experientiâ manifeſtâ; nam quando quis habet habitum intenſum vitij v. g. & incipit ſe exercere poſteà in contrarijs actibus, paulatim minuitur illi ea inclinatio, non verò tota in inſtanti; & quo paſſu ea minuitur, creſcit contraria: ergo illæ duæ inclinationes in aliquo gradu ſimul exſtiterunt in voluntate, non minùs quàm frigus & calor coëxiſtunt in aliquibus gradibus: ſi enim nec in vno gradu poſſent illi duo habitus cohærere, cùm vel minima facilitas acquireretur ad actum oppoſitum, deberet tota contraria in inſtanti perire. id quod experientiæ manifeſtæ repugnat, vt oſtenſum eſt.

Ariminenſis & Valentia contrarium ſentiunt.

Huic doctrinæ aduerſantur Gregorij duo, Ariminenſis & Valentia: ille in 1. diſtinct. 16. quæſt. 3. artic. 2. ad 10. hic verò in præſenti diſput. 4. quæſt. 5. puncto 2. dubitatione 3. qui
12 opinantur, habitus etiam in gradibus remiſſis eſſe ſibi contrarios: argumento verò ab experientiâ à nobis poſito reſpondent, Si quis habeat habitum caſtitatis v. g. & exerceat actum luxuriæ, per eum actum ita deſtrui habitum caſtitatis, vt nihil producatur de habitu luxuriæ; hunc autem dicunt tunc primò produci, cùm totus habitus caſtitatis corruptus eſt: probant autem inde ſuam ſententiam; nam ſæpè habitus pereunt ſine contrario, vel per ſolam ceſſationem ab actu, vel alio modo; ergo eſto nihil producatur de habitu nouo oppoſito, dicere poſſumus, perire paulatim antiquum, iuxta repetitionem actuum oppoſitorum.

Eos recentiores, ſed ex malo fundamento, reijciunt.

O quàm in hanc ſententiam ſeu in eius fundamentum inuehuntur acriter recentiores nonnulli, qui arbitrantur, ridiculum planè eſſe, habitus per ſolum otium perire: Si enim, inquiunt, per mediam horam conſeruantur ſine actibus, cur non per decem annos, & cur non in æternum? addunt deinde, impoſſibile eſſe, vt per ſolum actum contrarium deſtruantur habitus, ſi nihil ille actus de habitu oppoſito produxit: nam actus ſe habet vt effectus, & habitus vt potentia; potentia autem ad amorem v. g. non dicit repugnantiam cum actu odij, neque è contrario amor cum potentiâ ad odium. multa alia fusè proſequuntur, tota tamen eorum vis reducitur ad dicta.

Poteſt res petere durare aliquo tempore, quin petat ſemper durare.

Ego quidem ſententiam vtriuſque Gregorij falſam iudico, non tamen moueor fundamento horum recentiorum; oſtendi enim fusè agens de habitibus, maximè verò de ſpeciebus, poſſe eſſe aliquam rem, quæ naturâ ſuâ petat durare per mediam horam v. g. quâ elapsâ pereat id quod ex impulſu & alijs inſtantijs probaui ſatis efficaciter. Quod enim hi recentiores reſpondent, impulſum eſſe fluidum naturâ ſuâ, ni fallor, eſt dare nobis manus; nam eſſe fluidum nihil eſt aliud, explicatis terminis, quàm eſſe naturâ ſuâ corruptibilem, etiam ſine contrario. Quo ſenſu etiam dicam ego, habitus illos naturâ ſuâ eſſe fluidos, licet non tam velociter fluant quàm impulſus; quod per accidens omnino eſt ad punctum præſens: quia ſi poteſt eſſe res manens per tres ictus oculi, & non ampliùs, cur non alia per medium annum, & non ampliùs? & ſic de alijs maioribus & minoribus durationibus. Argumenta enim horum recentiorum ſi vel in duobus ictibus oculi aut vno vim non habent, neque habebunt in medio anno. Sed de hoc puncto ſatis eis locis actum eſt à me.

Secundum eorum argumentum etiam non eſt valdè efficax; nam ſi ea comparatio de potentiâ & actu valet quidquam, oſtendit ſanè, non ſolum habitum vitij poſſe cohærere cum actu virtutis, prout hi contendunt, ſed etiam habitus ipſos inter ſe non eſſe vllo modo contrarios: non enim ſolus amor v. g. non opponitur potentiæ ad odium, ſed multò minùs opponuntur potentiæ inter ſe; ergo neque habitus ipſi opponentur, ſi verum eſt quod recentiores aſſumunt, ſcilicet habitus in hoc puncto imitari naturam potentiarum; ergo ſicut eâ ſimilitudine non obſtante habitus opponitur habitui, dicere poterunt duo Gregorij, opponi etiam actus virtutis habitui vitij immediatè ſine nouo habitu producto, ideoque ad præſentiam noui actus perire aliquid de habitu: ergo argumentum recentiorum non eſt efficax contra Gregorios. 13

Vera ſuperiorum auctorum refutatio. Prima.

Ego igitur eorum ſententiam reijcio Primò, quia quidquid ſit, vtrùm per otium ſolum poſſit aliquando habitus perire, certè in præſenti caſu non eſt neceſſarium vllo modo ad id recur-

rere, ſed faciliùs in partem aliquam habitus oppoſiti & de nouo productam id reducitur; quia nulla planè eſt ratio, cur dicamus eos habitus in gradibus remiſſis pugnare inter ſe, vt fuſiùs dixi ſect. 2. etſi enim pugnent actus in minimo gradu, non ideò de habitibus infertur idem; quia ſæpè operationes inter ſe pugnant omnino, non tamen earum principia.

Secunda efficacior.

Secundò efficaciùs id oſtendo, quia in eodem inſtanti, quo producitur actus luxuriæ v. g. priùs naturâ exiſtit habitus antiquus contrarius: retrahit enim hominem tunc, ne efficiat eum actum, & verò in contrarium actum inclinat; ergo in eodem inſtanti ſunt habitus caſtitatis & actus luxuriæ; ergo illi non ſibi opponuntur immediatè, & conſequenter non ſe expellunt immediatè: Hoc argumento vſus ſum in libris de Animâ, ad probandum etiam habitum non produci ſemper in primo inſtanti quo exiſtit actus; quia tunc reperit occupatum ſubiectum per antiquum habitum. de quo me ſuprà vide diſp. 32. à num 44.

Habitus vitioſus eſt in eodem inſtanti cum actu virtutis.

Tertia refutatio. Actus virtutis producit aliquid de habitu antequam contrarius vitij ex toto pereat, & contra.

Tertiò denique eam ſententiam reijcio, quia ſi actus illi nihil de habitu producerent, ſequeretur, eum, qui habuit habitum intenſum vt octo, v. g. caſtitatis, poſteà etiam per multos valdè actus luxuriæ nihil de habitu luxuriæ acquiſiturum, ſed præcisè deſtructurum antiquum caſtitatis; vnde tandem poſt eam longam repetitionem non magis facilis eſſet ad luxuriam, quàm ille qui nullum actum nec caſtitatis nec luxuriæ vmquam elicuit: id quod experientiæ manifeſtæ repugnat; videmus enim per eos actus oppoſitos non ſolùm antiquum affectum ad caſtitatem deſtrui, ſed nouam paulatim facilitatem erga luxuriam acquiri; & quidem longè procliuiorem talem hominem eſſe in luxuriam quàm illum, qui nullum in vtramque partem actum elicuit: ergo illi actus produxerunt aliquid de habitu nouo, etiam antequam omnino deſtrueretur antiquus. Neque in hoc puncto aliud occurrit addendum.

Circa ſecundam tituli difficultatem, quomodo ſcilicet hi habitus ſe expellant, tanto dubitandi eſt; quia priùs naturâ quàm efficiatur actus oppoſitus, & conſequenter priuſquam vlla pars noui habitus contrarij producatur, intelligitur totus habitus antiquus reſiſtens, ne fiat ille actus, vt paulò antè dicebam; ergo in eo inſtanti non poteſt quidquam de antiquo expelli, & proinde nec de nouo incompoſſibili cum antiquo produci. Verùm de hàc difficultate me vide loco immediatè antè citato.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid requiratur, vt vitium ſit virtuti contrarium.

QVÆRIMVS, an, vt habitus vitij ſit contrarius habitui virtuoſo, debeat habere motiuum formale contrarium: id eſt, an, quando quis furatur propter mœchiam, non ſolùm acquirat habitum contrarium caſtitati, ſed etiam contrarium iuſtitiæ. Recentiores nonnulli opinantur, eum, qui furaretur præcisè propter mœchiam, non acquiſiturum habitum furti, deſtructiuum habitus iuſtitiæ; quia ille non eſt fur, ſed mœchus: requirunt enim ad oppoſitionem, vt actus intendat ſeu directè velit inæqualitatem quæ in furto reperitur; aliàs, inquiunt, non opponetur habitui virtuoſo iuſtitiæ intendenti eam æqualitatem. Quia verò inæqualitas illa vt talis formaliter eſt mala, ideoque amari formaliter vt talis non poteſt, vnde valdè 14
vexantur hi auctores in ſuæ ſententiæ defenſione, ſic explicant eam doctrinam, vt requirant, furtum ipſum amari in ſe non propter aliud obiectum, ſed propter bonitatem delectabilem, quæ in eo reperitur: addunt autem iidem hæc formalia verba, *Debere furtum amari, quia vel delectabile, vel vtile homini videtur.* Fundamentum eius doctrinæ illud eſt; quia ſicut non eſt iuſtus, niſi qui iuſtitiam propter ſe amat; ita non eſt è contrario iniuſtus, niſi qui inæqualitatem è contrario amat propter ſe, ergo furando præcisè propter luxuriam non deſtruet habitum iuſtitiæ.

Recentiorum opinio aſſerens, vt habitus vitij ſit habitui virtutis contrarius, debere habere motiuum formale contrarium.

Verbis ſibi contradicunt.

Priuſquam opinionem hanc totam reijciam, non poſſum non notare, hos auctores volentes nolentes in contrariam conſenſiſſe; dicunt enim ſufficere ad iniuſtitiam, ſi furtum videatur homini vtile; ideò notanter poſui ea ipſorum verba, *Quia furtum vel delectabile vel vtile ſibi videtur*; at hoc ipſum eſt fateri, ſufficere, quòd furtum ametur propter aliud; nam vtile vt tale eſſentialiter dicit ordinem ad finem alium; ergo iam admittunt non eſſe neceſſum ſiſtere in ipſo furto. Et ſanè non capio, quid hi voluerint, dum dicunt ex vnâ parte, non ſufficere ad habitum iniuſtitiæ amare furtum propter mœchiam, ex alterâ verò dicunt ſufficere, ſi furtum apprehendatur vt vtile: etenim quandocumque amatur propter aliud, v. g. propter eamdem mœchiam, amatur formaliter vt vtile. Arbitror, difficultatem in explicandâ neceſſitate ſiſtendi in ipſo furto deduxiſſe illos ad veritatem ipſam, licet ipſis contrariam, vt paulò antè inſinuaui.

Vtile vt tale eſſentialiter reſpicit aliud.

Reijcitur ea opinio recentiorum.

Quidquid autem de eâ contrarietate ſit, abſolutè ſententia illa mihi ſummè diſplicet; & Primò exemplum, quod afferunt de furto, eſt illis valdè contrarium: ſi enim, qui furtum amat propter mœchiam, non eſt iniuſtus, quis vmquam, quæſo, erit iniuſtus? vel enim ipſi ſummi latrones aut prædones non amant furtum, vt faciant inæqualitatem in eâ ſiſtendo, ſed vel vt ſe ſuſtentent, vel ob diuitias & vtilitatem promanantem ex diuitijs: non enim furandi actio habet in ſe delectabilitatem, quæ poſſit per ſe amari in eâ ſiſtendo, niſi fortè in aliquo raro caſu: ergo ſi hi dicunt, ſolum illum eſſe habitum furti, qui oritur ab actibus ſiſtentibus in delectabilitate ipſius latrocinij, vix ſemel, ne dicam vmquam, inuenient vllum habitum furti vllúmve furem. Melius fortè potuiſſent exemplum ponere in alijs vitijs; vbi frequentiùs obiecta mala in ſe amantur non ordinando ea in alios fines: v. g. qui ſe inebriat propter luxuriam, non verò propter delectationem hauſtus; aut qui propter eamdem luxuriam negligit preces, non verò propter laborem in eis recitandis repertum: in his enim caſibus videtur apparere probabilior eorum auctorum ſententia, hos ſcilicet homines non acquirere tunc habitum ebrietatis aut irreligionis, ſed præcisè luxuriæ.

Furtum non ſolet amari propter faciendam inæqualitatem.

Contraria ſententia ſuperiori opinioni omnino vera.

Nihilominùs tamen & ibi dicendum omnino puto, talem habitum etiam deſtruere contrariam virtutem. Ratio eſt manifeſta; quia ſub quocumque prætextu fiant, ſunt omnino inter ſe repugnantes hi duo actus, *Volo inebriari ſiue propter mœchiam, ſiue propter hauſtus delectationem, ſiue ob quodlibet aliud motiuum, & ſimul volo eſſe abſtemius:* nec poſſunt hi recentiores, velint nolint, hanc oppoſitionem his actibus negare. Vnde vlteriùs infero, Ergo habitus inde generari, & inclinantes ad ſimiles actus omnino ſunt inter ſe repugnantes. Probo euidenter hanc conſequentiam, quia tota habituum oppoſitio ab oppoſitione actuum, ad quos 15 inclinant, deſumitur: at hi actus, etiamſi habeant ea motiua diſparata ab his auctoribus aſſignata, ſunt omnino repugnantes etiam diuinitus; ergo habitus ad illos inclinantes naturaliter repugnabunt. Neque obſtat, quòd ab operante non intendatur hîc & nunc tamquam vltimus finis ebrietas; nam licet non vltimò, verè tamen intenditur & amatur; ergo deſtruitur auerſio ab illâ, & impeditur actus amans ſobrietatem. quo manet reſponſum rationi oppoſitæ.

Obiectio Prima.

Dices Primò: Actus, quo furari volo propter luxuriam eſt vnicus; ergo non poteſt generare duos habitus, vnum luxuriæ, alterum iniuſtitiæ.

Solutio.

Sed contrà, quia ille actus, etiamſi ſit in ſe vnicus, opponitur duobus diſtinctis actibus: vni, quo dicerem, Volo eſſe caſtus; & alteri, quo vellem ſua cuique relinquere; ergo poterit producere vel duos habitus, quorum quilibet inclinet ad vnicum obiectum ex illis duobus: vel vnicum habitum ad duo ea obiecta ſimul inclinantem: de quo ego iam in præſenti non curo; inclinatio autem illa non poteſt non eſſe contraria inclinationi ad non auferendum cuique quod ſuum eſt, ſeu inclinationi habitus iuſtitiæ.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò: Actus non ſpecificatur niſi ab obiecto formali, ergo cùm ille tantùm habeat vnicum obiectum formale, vnicam tantùm habebit ſpeciem; ergo vnicum producet habitum.

Reſponſio Prima. Actus ſpecificantur etiam ab obiectis materialibus.

Reſpondeo Primò, antecedens eſſe falſum; iam enim dixi ſæpè, etiam ab obiectis materialibus ſpecificari.

Reſponſio Secunda. Actus, quo velles furtum propter ebrietatem, pelleret duos habitus.

Secundò reſpondeo, quidquid ſit de eâ ſpecificatione, imò & de productione vnius tantùm habitus dico, illum actum, medio habitu à ſe producto vnico vel duplici, eijcere duos caſtitatis & iuſtitiæ: inclinat enim ad vnum actum contrarium actibus illarum duarum virtutum. Et ſanè nemo prudens eum dicet caſtum, qui luxuriatur perpetuò, etiamſi id faciat ſolo affectu pecuniæ. Quæ inſtantia excitat mihi ſpeciem publicarum meretricum; quas ſi non dicimus incaſtas, non video quid poſſit 16 eſſe incaſtum: proſtituunt autem ſe frequenter ſolo affectu pecuniæ: nam alioquin vix poteſt credi, quin horrerent ſæpè fæcem tantam virorum ad ſe concurrentium, infamiam illam publicam, & alia quæ ibi patiuntur.

Reſponſio quædam tertia.

Reſponderi fortè poteſt ex his auctoribus in hoc caſu & ſimilibus, in eo qui furatur propter luxuriam, quando ſæpè tales actus repetuntur, etiam fieri alios actus erga obiectum illud materiale, propter ipſum ſiſtendo in eo; ab his autem actibus & non à prioribus produci habitum deſtruentem oppoſitum iuſtitiæ aut caſtitatis. Hæc tamen ſolutio non eſt conformis horum auctorum principijs; cùm enim mordicus defendant ſolum obiectum formale ſpecificare, quia illud ſolùm intenditur, amatur, allicit voluntatem, &c. non video, quomodo iam inferant ex eo, quòd amem ſæpè aliquid vt obiectum materiale, me illud etiam amare vt formale; quandoquidem amare illud vt materiale non facilitet, iuxta ipſorum doctrinam, ad amandum illud idem vt formale: nam ſi facilitat, teneo intentum, ſcilicet voluntatem reddi procliuem ad illud, & conſequenter amittere oppoſitam procliuitatem: quod abſolutè iudico verum, & dico eum ſecundum actum gratis ab his fingi præcisè, vt experientiæ ſatisfaciant. ſine nouis enim actibus talis homo eſt iniuſtus, mœchus, &c.

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò, illum habitum non inclinare ad ebrietatem, ſed præcisè ad mœchiam.

Solutio.

Sed contra Primò, quia habitus inclinat ad actus ſimiles his à quibus productus eſt: atqui productus eſt ab actibus ebrietatis propter mœchiam, ergo inclinat ad alium illi ſimilem Quod præcipuè verum eſt in meâ ſententiâ docente, eos actus eſſe diuerſæ ſpeciei, etiamſi habeant eamdem rationem formalem, diuerſos quidem ex diuerſitate obiecti materialis: vnde addo (quod grauius eſt) etiamſi poſteà talis homo non afficiatur erga mœchiam, quæ priùs fuerat finis eius habitus ſeu actus; nihilominùs manere deinde facilem ad furandum: ſicut, qui ſæpè aſſenſus eſt concluſioni propter præmiſſas tamquam propter rationem formalem, adhuc tamen manet facilis ad aſſentiendum concluſioni, etiam ſoli, licet obliuiſcatur præmiſſarum. Et verò experientia manifeſta demonſtrat, eum, qui præcisè, vt amicis ſe ad hauſtum importunis propinationibus vrgentibus ſatisfaciat, frequenter bibit, acquirere tandem propenſionem & facilitatem ad hauſtum, etiamſi iam ampliùs amici eum non vrgeant. Id ipſum in alijs omnibus materijs oſtendi facilè poſſet. Ratio à priori clara eſt, quia in ſimilibus caſibus duplex acquiritur facilitas ad duo ea obiecta, ad formale ſcilicet & materiale; quia reuerà vtrumque 17 amatur: poſteà autem ſucceſſu temporis hæ facilitates poſſunt inuicem ſeparari vnâ manente ſine alterâ; quia de nouo exercet quis actus circa vnum ex illis obiectis, non verò circa aliud.

Diuerſificantur actus etiam ab obiecto materiali.

Qui per actus furti propter ebrietatem factus eſt facilis ad vtrumque obiectum, maneret facilis ad vnum pereunte alterâ facilitate.

Declaratur exemplis.

Secundò argumentor, quia quando quis vult furari propter dandam eleëmoſynam, actus ille gignit habitum vitioſum (eſt enim in ſe malus, vt ſuppono;) at habitus ille non eijcit virtutem miſericordiæ, quia potiùs fit ex motiuo illius; ergo expellit virtutem iuſtitiæ, quia non eſt alia quæ expellatur; & tamen non habet pro fine & formali obiecto ipſum furtum, ſed potiùs aliquid honeſtum, ergo.

Reſponſio quædam reijcitur.

Reſpondent huic rationi nonnulli, illum habitum eſſe contrarium virtuti miſericordiæ: hæc enim præcipit, Ne quis furetur, vt det pauperibus; quia quælibet virtus præſcribit medium inter vitioſa extrema. Verùm hæc doctrina fusè ſuprà reiecta eſt à me; nunc breuiter dico, incredibile eſſe, inclinationem, quam ego habebam exempli gratiâ ad orandum, deperdi & deſtrui in me per hoc, quòd frequentiùs orem quàm debebam, omittendo alia negotia, ad quæ tunc tenebar, certè

non

non potero vnquam id mihi perſuadere; aliud enim eſt, me tunc tẽporis peccare contra alteram virtutem præcipientem ea negotia quæ omittuntur; quod fateor libenter; aliud longè, me peccare contra virtutem orationis, &, quod grauius eſt, amittere inclinationem ad orandum. hoc certè non poteſt cum probabilitate dici.

Cur virtutes dicantur præſcribere medium.

Reſpondebis: Peccat tunc homo contra eam orationem per exceſſum, quia omnes virtutes præſcribunt medium. Reſpondeo, ideò ſolùm dici virtutem quamlibet præſcribere medium, quia aliæ virtutes prohibent aliqua extrema quæ ſunt contraria illis: v. g. oratio non prohibet mihi ne nimiùm orem; hoc enim prohibet amor proximi, quando nimiâ oratione impedior, ne illum iuuem; prohibet item obedientia, quando oratio me ab obediendo retardat, &c. Conſtet ergo in caſu argumenti mei, voluntatem furandi propter eleëmoſynam eſſe peccaminoſam, contra virtutem iuſtitiæ, & hanc ſolam eijci; ergo habitus vitioſus expellit virtutem contrariam, etiam ipſi obiecto materiali: ac denique verum eſſe furem, qui aliena rapit, ſiue id faciat vt comedat, ſiue vt mœchetur, ſiue vt ſe ſplendidè veſtiat, &c.

Voluntas tendens in bonum finem per malum medium eſt peccaminoſa.

Vrgeo denique meum intentum eadem allatâ inſtantiâ; quia ſiue homo ille dicatur peccare contra ipſam etiam eleëmoſynam ſiue non, hoc tamen ab omnibus vt certum debet admitti, volitionem furandi vt det eleëmoſynam non eſſe malam ex malo fine, ſed ex obiecto materiali malo, ſeu ex malo medio: vnde infero euidenter, Ergo obiectum malum, eſto non ametur propter ſe, facit actum malum; quia ibi furtum, quod vitiat totum actum, non amatur propter ſe; ergo habitus vitioſus inde genitus habet oppoſitionem cum virtute ex ſolo obiecto materiali malo, prout intendo.

Ad rationem vero, quam initio pro his tetigimus, deſumptam ex actibus bonis, qui non ſunt in ſpecie virtutis niſi ex obiecto formali, reſpondeo Primò, à me ſuperiùs, dum de actibus humanis egi, contrarium eſſe probatum.

Licet vt actus ſit bonus requireret obiectum tam materiale quam formale bonum, non tamen vt ſit malus.

Secundò, eſto in bonis actibus id admittatur, negandum in malis; quia licet bonum ſit ex integrâ cauſâ, malum tamen eſt ex quolibet defectu. Vt enim ex immediatè dictis conſtat, certum eſt, ad hoc, vt actus ſit peccaminoſus, ſufficere, ſi habeat obiectum materiale inhoneſtum, eſto finis ſit ex ſe indifferens aut etiam bonus; licet è contrario vt actus ſit bonus non ſufficiat obiectum materiale bonum, ſed debeat finis quà talis amatus eſſe bonus.

SECTIO QVARTA.

An habitui virtutis aduerſetur vitium non mortale: vbi de habitu indifferenti.

SVB hoc titulò comprehendo peccata venialia, actus indifferentes, imò & bonos; de quibus inquiro, an expellant aliquando habitum virtutis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam neceſſaria ſuppoſitio.

Non eſt vnicus habitus naturalis, ex ipſo quòd ſub vnâ ratione formali inclinet ad diuerſa obiecta materialia ſub eâ contenta.

EA ſit contra aliquos recentiores, non eſſe eumdem indiuiſibilem habitum naturalem, qui inclinat ad omnia obiecta materialia, quæ ſub vnâ ratione formali includuntur; v. g. non eſſe vnicum habitum temperantiæ, qui inclinat ad abſtinendum ab omnibus rebus ſiue licitis ſiue illicitis, ſiue in cibo ſiue in potu: id quod oſtendo retorquendo eorum argumentum: vt enim hi auctores dicunt, omnes abſtinentiæ actus, quia conueniunt in ratione abſtinentiæ vt ſic, pertinere ad vnum habitum indiuiſibilem naturalem; ita eodem modo ego dicam, omnes omnino actus virtutum pertinere ad eumdem habitum indiuiſibilem, quia omnes 18
illi actus conueniunt in ratione boni moralis vt ſic: hoc autem quis non videat abſurdum eſſe? quòd ſi reſpondeant, eam rationem formalem boni moralis eſſe valdè genericam, & infra illam contineri alias multas magis particulares, quæ conſtituunt diuerſas virtutes & habitus, idem ſanè mihi dicere licebit de honeſtate temperantiæ vt ſic, hanc ſcilicet eſſe rationem valdè genericam, contineríque infra illam multas alias rationes fortè etiam genere diuerſas (vel ſaltem ſpecie: id enim pro diuerſitate ſpecificâ habitus mihi ſufficit) v. g. abſtinere ab ebrietate propter ſpecialem turpitudinem quæ in ebrietate reperitur, ab eâ quæ in nimietate ciborum: ea enim turpitudo diuerſa valdè eſt ab illâ quæ in exceſſu cibi reperitur: ebrietas enim vſum rationis tollit, quem non lædit nimius cibus: erunt ergo iam ſaltem duo habitus diſtincti intra eam vnicam vocem *abſtinentia*; & quidem experientia ipſa eos habitus diſtinctos eſſe docet: nec credo hos recentiores dicturos, Romanas feminas, quia à vino abhorrebant, & abſtemiæ fuere (idem dico de his qui de facto vinum horrent) continuò omnes omnino habuiſſe virtutem abſtinentiæ in omnibus materijs etiam ciborum; idem dico intra ipſos cibos, in quibus eſt vna abſtinentia, quæ eſt ſub præcepto: v. g. iam apud nos in ieiunijs, & apud omnes ea, quæ nimium eſum prohibet, alia eſt abſtinentia, quâ quis etiam ab his, quæ licitè poterat comedere, abſtinet voluntariè.

Abſtinentia à licitis diuerſa eſt ab abſtinentiâ ab illicitis tantùm.

Quis ergo dicat, non eſſe diuerſam bonitatem in abſtinentiâ negante corpori quod licitè poſſet & appetit natura, ab abſtinentiâ quæ permittit carni omnia quæ licent, & ſolùm omittit quæ ſine peccato non poteſt comedere; etiamſi vtraque abſtinentia comprehendatur ſub abſtinentiâ vt ſic; ſicut abſtinentia & iuſtitia ſunt diuerſæ rationes formales, licet ambæ contentæ ſub ratione honeſtatis moralis vt ſic? Et tandem hi recentiores coacti ſunt hanc doctrinam admittere, diſtinguentes intra genus caſtitatis v. g. tres virtutes, virginitatem, caſtitatem coniugalem, & caſtitatem in cælibatu; coacti, inquam, ſunt, quia aliter non poterant ſe à præſenti difficultate extricare; minùs tamen conſequenter diſcurrunt, cùm poſteà negant diuerſam eſſe virtutem, quâ intra genus iuſtitiæ non vult quis materiam grauem furari, ab eâ quâ nec paruam; vel quâ quis honorem

Inconſequentia quorumdam.

alterius in re grauis momenti non vult vllo modo lædere, facetijs tamen illum in aliquâ re paruulâ vexare non curat. Procul dubio maior eſt differentia inter hos duos actus quàm inter caſtitatem coniugalem & cælibatum; quia veniale & mortale differunt notabiliter in genere moris: vnum enim infert Dei inimicitiam, aliud verò non: quæ maior haud dubiè differentia eſt; quàm inter eas duas caſtitates: non ergo conſequenter hi diſtinguunt duos habitus caſtitatis, negant verò duos pro actibus vitantibus graue & leue furtum.

Diſtinguendi habitus quoties ſunt difficultates diuerſæ ſuperandæ.

Ideò docui in Logicâ, tunc diſtinguendos habitus naturales, quando difficultates ſuperandæ ſunt diuerſæ; ſiue ſit eadem ratio formalis ſiue non: quam rationem formalem fortè habitùs non curant. Vnde dixi, habitum iuſtitiæ eumdem eſſe ad non vendendum cariùs vinum
19 quàm valeat, qui ad non vendendum iniuſtè frumentum aliaſque merces, &c. quia non eſt maior difficultas in hoc, quod eſt non accipere plus pecuniæ pro vino, quàm eam non accipere pro oleo: pecunia enim, cui parcitur, eadem eſt vtrobique, & eodem modo alliciens: at diuerſum eſſe habitum quo abſtineo à potu, ab eo quo à cibo, propter notabilem diuerſam difficultatem quæ in eis materijs reperitur, & propter turpitudinem quæ in ebrietate reperitur, diuerſam ab eâ quæ in nimio cibo; ita dico, diuerſum illum habitum, quo inclinor ad non lædendum nec in re minimâ proximum, ab eo, quo ad non lædendum in materiâ graui: à quâ detractione graui me deterret malitia peccati mortalis, quæ reperitur in eâ læſione: quæ malitia grauis non eſt in detractione aut vexatione leuiſſimâ; ideò per illum habitum non deterretur ab hac. de quo puncto quia alibi ſæpè, ſatis nunc pro præſenti materiâ.

Habitus inclinans ad vitandam leuem detractionem, inclinat etiam ad grauem vitandam.

Aduerto tamen è contrario, habitum me inclinantem ad non detrahendum etiam in paruis, inclinare ad non detrahendum in grauioribus; ſicut habitus inclinans ad dandum centum in eleëmoſynam inclinat à fortiori ad danda duo aut tria. Ratio eſt, quia illa duo includuntur in centum; & carentia grauis furti includitur in carentiâ leuiſſimi: & per ſe patet, eum, qui non audet leuiſſimum facere, multò minùs facturum grauiſſimum. Hoc poſito,

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de vitio veniali ex paruitate materiæ.

Habitus acquiſitus ex actibus ſolùm venialibus non pellit habitum fugiendi mortalia in eadem materiâ:

per accidens tamen aliquantum minuit.

PRIMA CONCLVSIO: Habitus acquiſitus ex peccatis venialibus ob paruitatem materiæ, v. g. frequens in minimis rebus detractio, aut furtula parua, per ſe non deſtruit habitum non furandi, & non detrahendi in rebus magnis. Hæc probatur ex ſuprà dictis, vbi oſtendi eos habitus eſſe diſtinctos, & vnum poſſe eſſe ſine altero, & conſequenter vnum poſſe expelli, altero non expulſo. Dixi, *per ſe non expelli*; nam aliquam facilitatem ad furandum in magnis acquiri ex furtis paruis videtur omnino certum, iuxta illud, Qui ſpernit modica paulatim decidet: per ſe enim eſt euidens, eum, qui furatur, licet non niſi paruula, magis eſſe capacem furandi magna quàm illum, qui nec minima furari præſumit.

Dices: Si furta leuia aliquo modo facilitant 20
ad grauia; ergo habitus ex his furtis relictus aliquo modo opponetur habitui non furandi grauiter. Patet euidenter conſequentia; nam repugnat cauſare facilitatem ad furandum grauiter, niſi minuendo facilitatem ad contrarium, id eſt, ad non furandum grauiter: ergo debet neceſſariò habitus ad non furandum grauiter expelli ſaltem ex parte ſeu aliqualiter ab habitu leuium furtorum. Iam ergo falſa eſt prima pars concluſionis, ſcilicet eos habitus non expelli per furta leuia. Et verò vlteriùs argumentor: Si aliqua pars eius habitus expellitur, tanta poterit eſſe intenſio habitus circa furta parua, vt penitus expellatur habitus non furandi etiam in magnis: non ergo cohærent hæ duæ partes huius concluſionis. Reſpondeo Primò; hoc argumentum eamdem habere difficultatem contra aduerſarios; nam ipſi & omnes meritò fatentur, habitum v. g. luxuriæ non expelli per habitum furti, neque è contrario. Inde ſic argumentor: Qui facilis eſt ad peccandum mortaliter in vnâ materiâ vel duabus, facilior eſt per ſe ad peccandum etiam in alijs, quàm qui in nullâ omnino audet peccare mortaliter; non ſecùs, quàm qui nihil audet furari etiam leuiſſimum, eſt difficilior ad furandum grauia, quàm qui leuia furatur. Vide ergo quid iam ad hanc inſtantiam poſſis dicere: erit enim reſponſio etiam pro me.

Reſpondetur difficultati ex dictis ortæ.

Qui eſt facilis ad peccandum grauiter in vnâ materiâ, facilior eſt vt peccet in aliâ diſparatâ quam is, qui in nullâ eſt facilis.

Abſolutè ergo reſpondeo, facilitatem dupliciter poſſe acquiri: vel ex habitu ipſo per ſe inclinante ad actus ſibi ſimiles, quæ eſt directa facilitas: vel ex ſimilitudine aliquâ obiectorum, quæ vocari poteſt indirecta facilitas. Certum enim eſt, eum, qui facilis eſt ad aliquem actum, 21
habere inde indirectè facilitatem ad alios actus qui aliquo modo ſimiles ſunt ei actui, etiamſi ſpecie ab illo differant: ſic qui facilis eſt ad vnum peccatum mortale, aliquo modo etiam eſt facilis ad alia propter ſimilitudinem motiuorum, quæ in vtroque mortali reperiuntur, & quæ contemnuntur à peccante vel in vnâ ſolâ materiâ: & quò ea ſimilitudo maior eſt, etiam & facilitas ſeu inclinatio indirecta maior eſt. Quia ergo inter furta parua & magna eſt non leuis ſimilitudo, inde fit, vt qui in paruis furtis ſe exercet, licet non deſtruat habitum contrarium non furandi in maximis, aliunde tamen aliqualiter inclinetur ad ea grauia furta. Ratio à priori ea eſt, quòd voluntas ad obiectum aliquod ex multis & diuerſis capitibus facilitatur, & è contrario ex diuerſis retardari ſolet, ex habitu, ex bonitate ipſius obiecti per cognitionem propoſitâ, ex circumſtantijs, quas agnoſcit illi obiecto adiunctas, &c. vnde poteſt contingere aliquando, vt habitus ſit intenſus, impediatur tamen aliunde, ne actu inclinet: ergo eſto facilitent aliquo modo furta parua ad maiora, non continuò ſequitur, eumdem eſſe ad vtraque furta habitum.

Dupliciter acquiritur facilitas, directè & indirectè.

Ex varijs capitibus inclinatur aut retardatur voluntas.

Hinc tamen replicabis: Habitus in tantum ſunt inter ſe contrarij, in quantum vnus inclinat ad vnum obiectum, alter ad contrarium: ergo ſi habitus inclinans ad furta leuia aliqualiter inclinat ad magna, neceſſariò erit contrarius habitui

Replica contra ſuperiora.

habitui inclinanti ad fugienda ea magna furta, ideoque illum, ſi non totaliter, ſaltem ex parte deſtruet: neque videtur obſtare, eam inclinationem in vno eſſe indirectam, directam in alio, quia ſi inclinant ad contraria, quomodocumque id fiat, erunt contrariæ inclinationes.

Solutio Prima.

Reſpondeo, replicam hanc ab omnibus debere ſolui; nimiùm enim eâ probatur, ſcilicet, illum, qui habitum vitij habet intenſum vt octo, inclinantem v. g. ad luxuriam, non eſſe capacem cognitionis intenſæ de bonitate caſtitatis, & de malitiâ luxuriæ, eò quòd per illas cognitiones inclinatur ad fugiendam luxuriam; & conſequenter ſaltem indirectè illæ impediunt habitum: quod indirectum impedimentum contendit obiectio ſufficere ad propriam oppoſitionem, & vt ſe inuicem excludant ex ſubiecto; contrarium autem experientia & ratio manifeſtè demonſtrant: ſi enim impudiciſſimus peccator templum ingreditur, vbi Concionator contra luxuriam potenter feruenterque diſputat, procul dubio ea audire ac percipere tam benè poterit, quàm ſi non haberet habitum, vel ſi non vis tam benè, ſaltem vtcumque illa percipiet; imò ſæpè inde cor eius in aliquem caſtitatis amorem excitatur, & tandem conuertitur: ergo cognitio illa potuit cum habitu quantumuis intenſo contrario cohærere, etiamſi inclinet ad

Poteſt eſſe cum habitu intenſo vitij intenſa cognitio de virtute contrariâ.

22 contrarium: iam ergo tota replica ibi corruit. Porrò rationi etiam contrarium eſſe quod replica intendit, inde patet; nam ſi quidquid in contrarium actum inclinat, eo ipſo opponitur habitui, ita vt non poſſint ea duo ſimul cohærere; ergo homini habenti habitum in ſummo, ſiue luxuriæ ille ſit ſiue caſtitatis, impoſſibile eſſet cadere ab eo habitu, quia nihil contrarium nec quidem propoſitionem obiecti aut quid ſimile poſſet admittere, per quod inclinaretur ad eliciendum actum aliquem, quo minueret habitum: hoc autem ex terminis apparet abſurdum & libertati noſtræ repugnans, ergo. Reſpondendum igitur eſt, non omnem reſiſtentiam duarum rerum efficere ſemper naturalem repugnantiam; vt & ſuperiùs dixi de habitu vitij & virtutis in gradibus remiſſis. Præterea peccatum veniale videtur ex ſe aliquo modo minuere dignitatem ad amorem diuinum; ceteris enim paribus magis videtur amari iuſtus vt octo nullum habens peccatum veniale, ratione cuius aliquod odiolum aut diſplicentiam mereatur, quàm alius iuſtus vt octo plenus innumeris & vtcumque craſſis venialibus; non tamen propterea expellunt ea venialia gratiam habitualem, nec ſimpliciter expellunt amorem Dei erga iuſtum; quia illi effectus quaſi contrarij non ſunt abſolutè eiuſdem generis, ſed in ordine ad diuerſos amores, ideoque non cauſſant repugnantiam ſufficientem ad ſe expellendum. Ita motus ſurſum eſt contrarius grauitati lapidis; tamen naturaliter poteſt cum illâ hærere; ergo aliqua, quæ videntur habere inter ſe aliquam oppoſitionem, poſſunt tamen inter ſe naturaliter cohærere, quia ea repugnantia tanta non eſt, vt exigat neceſſariò, ne Deus ſimul vtrumque conſeruet. Hinc tamen non propterea infertur, omnem aliam repugnantiam poſſe naturaliter vinci, v. g. poſſe naturaliter quantitatem ſuperare ſuam repugnantiam ad penetrationem. Ratio à

Non omnis reſiſtentia duarum rerum efficit naturalem repugnantiam ſic, vt nequeant ſimul cohærere.

priori eſt facilis, quia hæc repugnantia habet latitudinem aliquando eſt minor, aliquando tanta, vt non poſſint eſſe naturaliter ſimul ea quæ ſibi repugnant; aliquando ſolùm, vt non poſſint eſſe ſine aliquâ reſiſtentiâ aut violentiâ, licut eſt aqua ſine frigore; ita tamen vt ſine miraculo ſint. Et in ipſis habitibus habemus exemplum: licet enim vnus gradus habitus contrarij reſiſtat aliquo modo alteri gradui oppoſito, non ideò in gradu quolibet remiſſo ſe expellunt, vt paulò antè dixi: cuius rei vix poſſumus vlteriorem rationem reddere, niſi id reuocare in naturas illorum entium experientiâ cognitas, maximè cùm aliunde facilè percipiatur, ex minori inclinatione non tantum oriri reſiſtentiam quantum ex maiori; ergo, cùm duo gradus parum alliciant, non opponuntur alijs duobus etiam parum allicientibus, at opponuntur alijs octo contrarijs nimiùm allicientibus. 23

Maior minórve eſt rerum inter ſe repugnantia.

Idem in præſenti dicendum, habitum ſcilicet ad furta parua inclinantem allicere quidem aliqualiter ad maiora, ita tamen imperfectè & indirectè, vt non ideò excludat habitum directè & per ſe retrahentem ab eis magnis furtis: quod, vt ſuprà oſtendi, omnes tenentur dicere de vno peccato mortali reſpectu alterius: per ſe enim indirectè ſine dubio facilitat vnum mortale ad alterum, ſaltem in multis materijs; non tamen propterea habitus furti expellit habitum caſtitatis aut ſobrietatis, &c.

Habitus ad peccata venialia facilitat indirectè ad mortalia in eadem materiâ.

Secunda conclusio, quæ ex dictis infertur: Per actus indifferentes, imò & bonos, poſſunt expelli aliqui habitus virtuoſi. Patet ex dictis, quia virginitas eſt habitus diſtinctus ab habitu caſtitatis coniugalis: atqui virginitatis habitus pellitur per licitum & etiam ſanctum matrimonium; ſimiliter habitus paupertatis voluntariæ eijcitur per licitam bonorum retentionem; & ſic de alijs. Aduerto tamen, eum habitum virtuoſum expulſum per actus indifferentes non debere inclinare ad actus qui ſint ſub præcepto, quia alioquin iam ipſi actus contrarij expellentes non eſſent indifferentes, ſed peccaminoſi, vtpote contra præceptum; debet eſſe ergo habitus, vt dicitur, conſilij ſeu non obligatorius. Hæc concluſio pendet ex his quæ dixi agens de virtutibus; vbi probaui, virtutem ex conſilio diuerſam eſſe à virtutibus ex præcepto: his enim poſitis nulla ampliùs circa hanc concluſionem eſt difficultas. De quo puncto rurſus Tomo 5. diſp. 46. ſect. 2. vbi oſtendam, aliquas virtutes poſſe eſſe inter ſe contrarias.

Actus indifferentes & boni poſſunt pellere habitum virtuoſum non inclinantem ad actus præceptos.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de vitio veniali ex genere ſuo, & ex indeliberatione.

Conclvsio Prima: Peccata venialia ex genere ſuo, v. g. mendacia, expellunt habitum veracitatis: patet, quia ibi non ſunt duo habitus non mentiendi; vnus non mentiendi mortaliter, alter non mentiendi venialiter; quia cùm omnia mendacia ex genere ſuo ſint venialia, non eſt locus eis duobus habitibus: ergo cùm per mendacia expellatur habitus aliquis veracitatis, & hic tantùm ſit vnicus, nullum ea mendacia relinquent habitum veracitatis; excipio

Actus mendacij ſerij in re leui pellit habitum non mentiendi in re graui.

etpio tamen à concluſione mendacia, quæ præciſè ſunt per modum ioci: tunc enim benè ſtat, vt habeat quis habitum non mentiendi ſeriò, 24 iocosè verò & per modum recreationis mentiatur ſæpè, qoia reuerà talia non iudicantur moraliter mendacia.

Obiectio. Dices etiam: Poſſunt eſſe mendacia grauia mortaliter, ergo poteſt eſſe ea diuerſitas habituum quæ in alijs materijs. *Reſponſio. Prima.* Reſpondeo, ea mendacia mortalia iam tranſire ad aliud genus, v. g. vel contra iuſtitiam, vel contra charitatem; nam ſiſtendo intra ſpeciem mendacij, numquam fient mortalia: vnde ad non mentiendum contra charitatem propriè non inclinat habitus veracitatis, ſed amor erga proximum; ſicut habitus iuſtitiæ inclinat ad non mentiendum in damnum bonorum proximi. *Secunda.* Secundò reſpondeo, Etiamſi ibi ſit maior difficultas, non tamen eſſe ſpecie diuerſam, ideò neque habere habitum diuerſum ſpecie, quo vincatur. Hæc tamen ſecunda ſolutio non eſt tam bona, quia nec tam conformis doctrinæ à nobis ſuprà traditæ de diſtinctione habituum, quando materiæ ſunt diuerſæ, & quando vna eſt grauiter mala, alia verò ſolùm venialiter.

Actus veniales indeliberati circa materiam grauem probabiliter dici poſſunt pellere habitum virtuoſum inclinantem ad vitandos actus deliberatos in eadem materiâ.

SECVNDA CONCLVSIO: Probabile eſt, peccata venialia ex indeliberatione circa materiam tamen grauem expellere habitum virtuoſum: v. g. frequenter quis ex indelibetaŕione iuret falsò, hic acquiret probabiliter habitum vitioſum iurandi falsò etiam deliberatè: item ſi quis ex ſemiplenâ aduerteonâ conſentiat turpibus cogitationibus, probabiliter acquiret habitum conſentiendi etiam deliberatè. Hæc concluſio negatur à multis; non deſunt tamen qui eam defendant. Inde autem ego eam probo; nam, iuxta mea principia de libertate, idem numero eſt actus amoris v. g. quo quis indeliberatè conſentit, cum eo, quo deliberatè; ergo actus ille eodem modo producet habitum in vno caſu ac in altero: ſed ſi actus ille fuiſſet cum deliberatione, produxiſſet habitum; ergo etiam dum fit ſine deliberatione eumdem producet; quandoquidem idem eſt & ſubiectum recipiens, & cauſſa efficiens, & contraria non ſunt diuerſa, actus denique eſt agens naturale; ergo eodem modo in vno caſu ac in altero operabitur. Qui verò negant, eumdem eſſe habitum in vtroque caſu, eò quòd libertatem dicant intrinſecam, tenentur dicere, eum actum indeliberatum, etiamſi producat aliquem habitum, non tamen deſtructiuum babitus inclinantis ad perfectè deliberatos actus; quia hic eſt diuerſus in ſpecie ab illo, qui inclinat ad ſemideliberatos, qui ſolùm excluditur per alterum etiam ad ſemideliberatos actus contrarios inclinantem. Hæc concluſio ob rationem datam oon dubium quin ſit probabilis; & experientia haud parum illi fauet.

Probabiliùs tamen dicitur contrarium.

Nihilominùs ſit TERTIA CONCLVSIO: Abſolutè probabilius longè videtur, eiuſmodi actus non deliberatos non producere habitum inclinantem ad actus deliberatos. Hæc eſt magis communis doctrina, non tamen communiter probatur ſufficienter. Nonnulli ſic pro eâ 25 argumentantur: Habitus eſt firma adhæſio ad obiectum; ſed per actus indeliberatos non adhæret voluntas firmiter obiecto; ergo non poteſt per illos produci firma adhæſio habitus. Hæc tamen ratio non multùm vrget; nam ex parte habitus firma adhæſio nihil prorſus aliud eſt quàm inclinatio ad actus; poteſt autem vna qualitas tam benè inclinare ad actus indeliberatos quàm alia ad deliberatos; ergo & poteſt eſſe firma adhæſio, quantum attinet ad habitum. Rurſus, ex parte ipſorum actuum firma adhæſio eſt ipſa entitas actuum; hæc autem eadem eſt in meis principijs, ſiue actus ſit omnino liber, ſiue omnino neceſſarius, ſiue ſemideliberatus; ergo adhæſio eadem erit: quòd ſi adhæſionem velis etiam reſultare ex cognitione perfectâ, tunc dicam, habitui non eſſe neceſſarium inclinare ad actum firmiter adhærentem, ſed ad ſubſtantiam illius actus; ſiue ille ſit firma adhæſio, ſiue non. Vides ergo quàm ea probatio debilis ſit.

Tam poteſt dari qualitas inclinans ad actus indeliberatos quam deliberatos.

Actus indeliberatos non producere habitum destruentem virtuoſum probat experientia.

Meliùs ergò Primò à poſteriori ſuadetur noſtra & communis concluſio; nam ex oppoſitâ ſententiâ ſequitur, ab actibus neceſſarijs generari habitum deſtruentem virtutem. Vnde vlteriùs, ſi ſtultus quis exerceret ſe in blaſphemijs, & poſteà ad mentem rediret, haberet habitum vitioſum blaſphemiæ; hoc autem apertè eſt falſum: conſtat enim experientiâ, ſæpiſſimè homines ſanctiſſimos, dum in morbo per aliquot etiam dies delirant, abſurdiſſima & obſcœniſſima repetere, imò & appetere; quorum poſteà dum ad ſe redeunt ne quidem recordantur: ergo non fuit ibi productus habitus, aliàs ille poſteà debuiſſet cauſſare difficultatem aliquam circa virtutem, & inclinare ad eos actus malos, ad quos priùs inclinabat: quod, vt dixi, eſt contra experientiam: iam verò hoc abſurdum ſequi, ſi actus ſemideliberati ſint productiui habituum, facilè oſtenditur, quia actus ſemideliberatus non aliâ ratione dicitur producere habitum, quàm quòd ſit eiuſdem ſpeciei, imò etiam idem numero cum actu perfectè deliberato: atqui actus etiam omnino neceſſarij ſunt eiuſdem ſpeciei, & poſſunt eſſe ijdem numero cum perfectè deliberatis; ergo etiam producent habitum: vel certè ratio ea de ſimilitudine actuum nulla omnino erit; & conſequenter ruet totum fundamentum aduerſæ ſententiæ ad dicendum, actus ſemideliberatos producere habitum.

Habitus non ſemper inclinat ad actus phyſicè ſimiles illis à quibus eſt productus.

Secundò concluſionem inde probo à priori, ſupponendo doctrinam in hac materiâ morali valdè neceſſariam, quæ tamen à paucis notatur; habitum ſcilicet non inclinare ſemper ad actus phyſicè ſimiles his, à quibus productus eſt: id quod manifeſtè probo ex communi omnium conſenſu ac veritate ipsâ. Habet quis v. g. babitum caſtitatis perfectiſſimum, quo fugit copulam cum Ioannâ: talis enim copula eſt illicita: ducat hic in vxorem eamdem Ioannam, iam ille idem babitus caſtitatis etſi æquè intenſus maneat, non tamen ampliùs retrahit bunc hominem ab eâ copulâ; & tamen illa, & volitio de 26 illâ non eſt diuerſa phyſicè per hoc, quòd Ioanna ſit eius vxor. Idem pono in abſtinentia: habet enim quis habitum non comedendi carnes die prohibito; per quem habitum non retrahitur vllo modo à comeſtione earum carnium alijs diebus; cùm tamen phyſica comeſtio hodie, die Sabbati, & cras die Dominico non differant

Voluntas comedendi carnes die prohibito non diſtinguitur phyſicè à voluntate comedendi die non prohibito.

tant phyſicè, imò ſæpè nec numero; vt non differunt voluntas eas comedendi, quando non eſt prohibitio & voluntas comedendi agnitâ prohibitione; quia (vt dixi, oſtendens libertatem & malitiam eſſe denominationem partim extrinſecam partim intrinſecam actui) ea volitio comedendi carnes, quando ſcio eas eſſe prohibitas, non attingit directè prohibitionem: idem prorſus eſt in omnibus alijs obiectis ſimilibus; quorum vnum eſt prohibitum, alterum non; vt in auditione Sacri die feſto & profeſto, quæ ſunt eiuſdem ſpeciei; item comedere ante vel poſt Euchariſtiam, &c. Vnde infero, Ergo habitus non inclinat ad omnes actus phyſicè ſimiles his à quibus productus eſt. Ex quâ doctrinâ rurſus infero, à fortiori habitum productum ab actibus neceſſarijs non inclinare ad actus alios ſimiles phyſicè, liberos tamen; item, nec actus ſemideliberatos producere per ſe habitum ad actus perfectè deliberatos. Ratio à priori poteſt facilè ex dictis à nobis deſumi; nam habitus maximè ſunt ad vincendas difficultates ex parte obiecti: contingit autem ſæpè, vt duo actus, qui ſunt eiuſdem ſpeciei, phyſicè loquendo, habeant tamen annexas diuerſiſſimas etiam ſpecie & genere difficultates ex parte obiecti: nam eſus carnis die Veneris habet annexam malitiam moralem, reatum pœnæ æternæ, excluſionem à vitâ æternâ, &c. quam non habet idem eſus die Dominico: idem de copulâ extra vel intra matrimonium: & in omnibus exemplis ſuprà poſitis id ipſum cernitur; vnde fit, vt habitus, qui per ſe inclinat ad actum in hac circumſtantiâ, non inclinet ad eumdem actum in alterâ circumſtantiâ, vbi habet diuerſam difficultatem: has autem difficultates diuerſas reperiri inter actus deliberatos & ſemideliberatos, eſt certo certius; nam in indeliberatis non agnoſcit homo ea motiua, quæ ſunt potentia ad eos omittendos. V. g. qui ſemiſtultus blaſphemat, non agnoſcit tunc infernum, cælum, Deum, bonum nomen; quid ergo mirum, ſi poſteà, dum diſtinctè & perfectè noſcit ea motiua, non habeat locum ampliùs ille habitus?

Habitus productus ab actibus neceſſarijs nõ inclinat ad actus phyſicè ſimiles liberos.

Duo actus phyſicè ſimiles poſſunt habere diuerſas annexas ſibi difficultates.

Tales ſunt actus deliberatus & indeliberatus.

27

Video poſſe reſponderi, Eſto homo retardetur nunc per eas nouas cognitiones, vt non prodeat in actus illos, non tamen inde benè ſequi, non fuiſſe productum habitum, ſed præcisè inferri, eius habitus vim nunc retundi. Video hanc ſolutionem, quæ fortè non adeò efficaciter reijci poſſet; ideò in tertiâ concluſione dixi, contrarium eſſe probabile, nihilominùs addo, cùm experientiâ, vt dixi, non videatur vllum veſtigium talis habitus oſtendere, non debemus nos illum admittere; quia ſine vllâ neceſſitate non ſunt multiplicandæ entitates. Denique ratio à me paulò antè data, quòd habitus non inclinat ſemper ad omnes actus phyſicè ſimiles eis, à quibus productus eſt, vt in habitu caſtitatis oſtendi, manet adhuc intacta, quidquid ſit de alijs inſtantijs; ex eâ autem rectè deducitur noſtra concluſio.

SVBSECTIO QVARTA.

Obiectiones aliquæ ſolutæ.

PRIMA ſit, quia nos diximus ſectione 4. habitum inclinantem ad furandum v. g. propter luxuriam etiam inclinare ad furandum ceſſante motiuo luxuriæ: cuius rei eam reddidimus rationem, quòd obiectum illud materiale ſiue ob hanc ſiue ob illam rationem, verè tamen amatur, & conſequenter benè afficitur voluntas erga illud; vnde in præſenti inferri videtur, Eſto diuerſa ſint motiua, quando quis elicit actum deliberatum, ab eis quæ ſunt quando indeliberatum; quia tamen in vtroque caſu idem omnino obiectum amatur, eumdem etiam futurum habitum, aut ſi non eumdem, ſaltem facilitaturum illum indeliberatum ad amandum tale obiectum, etiam quando adeſt plena libertas. Reſpondeo negando conſequentiam ex doctrinâ præcedentis ſectionis ad punctum præſens: etenim ſiue illud obiectum materiale ametur ob hunc ſiue ob illum finem, ſemper ſuperat homo præcipuas rationes & motiua, quæ ſunt ad illud non amandum: v. g. à furto graui retardat inferni timor, beatitudinis amor, Deus ipſe, fama, &c. hæc omnia eodem omnino modo retrahunt, ſiue ob luxuriam, ſiue ob delectationem quis furetur; quid ergo mirum, ſi idem habitus poſteà in omni caſu facilitet ad furtum? At inter actus deliberatos & indeliberatos iam oſtendi ſummam eſſe differentiam ex parte motiuorum; non ergò rectè ab vno ad aliud quis argumentaretur; ſecùs in illis prioribus.

Obiectio Prima.

Reſponſio. Actus peccaminoſi mortaliter in quacumque materiâ ſemper ſuperant præcipuas difficultates retardantes.

Secundo obijcies: Ratio à nobis facta ſolùm videtur locum habere in actibus omnino indeliberatis, quia in eis non conſiderantur eiuſmodi motiua altiora; at in ſemideliberatis non habere locum, quia etiam tunc poteſt, imò debet eſſe cognitio eorum motiuorum cæli, inferni, &c. ergo ſaltem tunc non erunt diuerſi eiuſmodi habitus. Reſpondeo, Licet in vtroque caſu ea motiua poſſint & debeant conſiderari, in ſemiplenâ tamen aduertentiâ ita imperfectè cognoſci, vt planè non ſufficiat ad humanam omnino operationem; vnde fit, vt licet homo tunc peccet, non incurrat tamen eas pœnas, quia non conſiderauit ea motiua ſufficienter ad peccandum grauiter, ſed præcisè venialiter. Iam autem oſtendi ſuprà, eò quòd habeat quis facilitatem ad venialia, non proptereà facilem eſſe ad mortalia (eſto aliqualiter & indirectè inde diſponatur, quatenus, vt ibi oſtendi, magis remotus eſt à peccato graui, qui fugit etiam parua, quàm qui hæc non curat;) hoc autem modo, ſcilicet indirectè, non dubitarem etiam habitum acquiſitum ex actibus indeliberatis inclinare ad deliberatos propter aliquam inter illos ſimilitudinem; quod multò magis de ſemideliberatis, qui magis accedunt ad deliberatos, dici poteſt.

Obiectio Secunda.

Reſponſio. Semiplena aduertẽtia non ſufficit ad operationem omnino humanam.

28

Habitus acquiſitus ab actibus indeliberatis aliquo modo inclinat ad deliberatos in eadem materiâ.

Tertia obiectio deſumitur ex ratione ſuperiùs datâ pro ſecundâ concluſione, quatenus aduerſari videtur huic quartæ; deſumpta autem eſt ex eo, quòd actus deliberati in noſtrâ ſententiâ ſint omnino eiuſdem ſpeciei cum indeliberatis, & habitus ſolùm producantur ab actibus; vnde videtur inferri, ab eis non poſſe produci habitus

Obiectio Tertia.

 diuerſos,

diuerſos, aut in vno caſu habitum produci, in alio verò non. *Reſponſio Prima.* Reſpondeo Primò, difficultatem eſſe omnibus communem. Cur enim ſi copula eſt eiuſdem ſpeciei phyſicè, ſiue ſit cum vxore, ſiue cum ſolutâ, actus tamen accedendi ad vxorem non producit habitum inclinantem ad ſolutam, & expellentem caſtitatem, ſed producit alium diuerſum? *Secundò. Cognitio cauſſat diuerſum habitum.* Reſpondeo Secundò abſolutè, actum illum producere diuerſum habitum ratione diuerſæ cognitionis: hæc enim, ſiue concurrat efficienter ad productionem habitus, ſiue non, cauſſat tamen omnino diuerſum habitum, ob rationes ſuprà datas de motiuis: ſicut licet cognitio non concurrat efficienter ad amorem, ſed ſolùm illuminando, iuxta communem ſententiam; eadem tamen voluntas cum cognitione de Deo cauſſat amorem Dei, cum cognitione de creaturâ cauſſat amorem de creaturâ: qui amores diuerſi omnino ſunt; neque ibi eſt ex parte cauſſæ efficientis diuerſitas, ſed ſolùm ex parte applicationis, ſeu cognitionis: ita dico in præſenti, eumdem actum cum iudicio de malitiâ peccati cauſſare vnum habitum inclinantem ad peccata, eumdem verò actum cum iudicio de obiecto licito cauſſare alium habitum diuerſum inclinantem ad actus licitos, & eumdem cum iudicio imperfecto de malitiâ, non tamen ſufficienti ad mortale, cauſſare habitum quem vocamus indeliberatum: qui habitus poſteà ad ſimiles actus non perfectè deliberatos inclinat.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAPRIMA.

An omne peccatum actuale aduerſetur naturæ: quot in eo malitiæ: & an hæ ex diuerſis legibus multiplicentur.

1 PECCATVM actuale definitur, *Dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei.* De quâ definitione ſatis egi ſuprà dum explicui, quo pacto ſit eſſentiale omni peccato opponi Deo eiúſve legi: iam de hoc puncto nihil, ſicut neque de oppoſitione, quam peccatum habet cum dictamine naturali quod tranſgreditur, quia ibidem res hæc exactè diſcuſſa fuit; ergo ea quæ de peccato deſiderantur ab hac diſputatione tractabimus: inter quæ primum locum habent quæ in diſputationis titulo propoſuimus.

SECTIO PRIMA.

Quomodo peccatum ſit contra inclinationem naturalem ipſius peccantis.

HAC de re Pater Vaſquez fusè diſput. 90. per totam: nos breuiter & clarè rem decidemus. Franciſcus Victoria relectione de homicidio à num. 2. docet, peccatum ideò eſſe contra naturam, quia in nobis eſt inclinatio ad virtutes, quibus ipſum peccatum opponitur: priùs verò ſupponit, non eſſe in nobis inclinationem ad peccatum, quia hæc ſi eſſet, deberet Deo tribui, qui dedit quidquid nobis naturale eſt; ſicut homini inducenti aliquem ad peccatum tribuitur tale peccatum. Fortior autem motio ea eſt (inquit Victoria) quæ fit per naturalem inclinationem, quàm quæ per conſilium. Hæc ille.

Victoria quam alienus à prædeterminationibus. Circa quæ non poſſum non obiter inſinuare, quàm fuerit ille alienus à ſententiâ prædeterminantium, quam ceteri Patres Dominicani defendunt, quandoquidem nec inclinationem quidem ad peccatum Deo tribui poſſe indicauit; quid ergo diceret de qualitate non ſolùm inclinante, ſed cogente, & omnino determinante? Nec ei reſpondetur per materiale peccati & formale: nam ſi hanc diſtinctionem bonam credidiſſet Victoria, certè per eam explicuiſſet hanc inclinationem naturalem noſtram ad peccatum, quam tamen abſolutè Deo negat; facilè enim dixiſſet, Deum dediſſe nobis inclinationem naturalem ad materiale peccati, non verò ad formale: ad quod vt tale nec ipſe homo, nec qui conſilium dat poteſt habere inclinationem, quia malum vt malum non amatur. Sed de hoc ſatis.

Iam ad lineam: ſententia hæc non placuit Patri Vaſquez. *Vaſquez reijcit Victoriam.* Primò, quia Victoriæ argumentum ſummùm probat, non dari in nobis inclinationem ad vitium: at, dari inclinationem ad virtutem non oſtendit, ergo nec probat, vitium opponi naturæ rationali ratione virtutum ad quas inclinamur; quia ſine eâ inclinatione nec poteſt eſſe oppoſitio. Secundò eum reijcit, quia licet in nobis ſit inclinatio innata ad virtutes naturales, non tamen ad ſupernaturales; ergo ex hoc capite ſaltem ea vitia, quæ ſunt contraria virtutibus infuſis, non erunt abſolutè contra naturam; quia nihil poteſt eſſe contra naturam, niſi quatenus priuat formâ, ad quam natura ipſa propendet. Deinde, vitium non poſſe eſſe contra naturalem appetitum elicitum erga virtutem inde probat Primò, quia ſaltem peccatum omiſſionis non poteſt eſſe oppoſitum naturali inclinationi; non enim opponitur quoad ſpecificationem, ſed ſolùm quoad exercitium. Secundò, quia nullum peccatum poteſt eſſe odium virtutis vt ſic, quod ſolum odium opponitur inclinationi naturali; nam hæc è contrario ſolùm eſt ad virtutem vt ſic. Quòd verò nullum peccatum opponatur virtuti vt ſic patet; quia licet hæc vel illa virtus poſſit odio haberi, non tamen quà vir-
tus, quia vt ſic putè eſt bona; ſed quà reperitur 2
in hac vel illâ materiâ difficili. *Vaſquez ex quo capite putet omnia vitia contraria naturæ humanæ.* Victoriæ ergo opinione reiectâ ait Vaſquez, ideò omnia peccata, etiam ea quæ ſunt contra virtutes ſupernaturales, dici contraria homini, quia omnes virtutes ſunt maximum bonum hominis: quod de ſupernaturalibus etiam verum eſt; congruæ enim ſunt homini ſi dentur; ergo peccatum priuans his virtutibus eſt contrarium naturæ humanæ. *Quot modis peccata ſint mala naturæ humanæ ſecundùm Vaſquez.* Hinc Primò infert, primam regulam noſtrarum actionum eſſe naturam rationalem quà rationalis eſt. Secundò infert, eſſe aliqua mala ex naturâ ſuâ,

ſuâ, aliqua verò per ſolam prohibitionem. Tertiò infert, aliqua peccata dici ſpecialiter contra naturam, vt ſodomiam, pollutionem; quia præter diſſonantiam cum naturâ rationali, quæ eſt omnibus peccatis communis, opponuntur fini à naturâ intento, generationi ſcilicet humanæ. Quartò denique infert, in nobis nec per modum appetitus innati, nec per modum eliciti, eſſe naturalem inclinationem in peccatum; appetitum verò materialem dicit non inclinari niſi in rem, quæ, ſi accedat conſenſus rationis, erit peccatum: vnde peccatum illud, ſeu res illa peccaminoſa, licet appetitui contraria non ſit, eſt tamen contraria rationi. Si enim appetitus inclinaret ad rem, quæ ſine conſenſu rationis eſſet peccatum, tunc ea res non eſſet mala & diſſona illi appetitui, ſed alteri; quia nihil habet inclinationem in id quod ſibi contrarium eſt. Hæc ibi Vaſquez fusè.

Nullum vitium actuale opponitur virtuti ſupernaturali, quin etiam opponatur naturali.

Ego in hac quæſtione primùm miror ſupponi à Patre Vaſquez & alijs tamquam rem iuxta controuerſiam, aliqua eſſe vitia ſolùm oppoſita virtutibus naturalibus, alia verò vitia oppoſita præcisè virtutibus ſupernaturalibus, non naturalibus; quo dato defatigantur inquirendo, quo pacto omne peccatum ſit contra naturalem inclinationem: miror, inquam; nam ſi res diligenter examinetur, nullum omnino inuenietur vitium oppoſitum virtuti ſupernaturali, quod non opponatur formaliſſimè naturali. Pone exemplum in amore ſupernaturali Dei: huic opponitur odium Dei: certè odium Dei etiam amori naturali ipſius Dei opponitur. Idem dico de virtute ſupernaturali caſtitatis. Certè huic virtuti non video quale vitium poſſit opponi niſi luxuria: hæc autem etiam caſtitati naturali opponitur. idem de iuſtitiâ infusâ, &c. Cuius rei eam ego reddo rationem, & quidem in meis principijs valdè claram, quia virtus ſupernaturalis à naturali non differt ex parte obiecti, ſed ex modo nobiliori attingendi illud obiectum; ergo impoſſibile eſt, vitium eſſe contrarium obiecto vnius virtutis & non obiecto alterius; & conſequenter quod eſt contrarium vni virtuti, erit formaliſſimè alteri: quòd ſi dicamus, etiam ex parte motiui alicuius naturalis & ſupernaturalis diſtingui eas duas virtutes, vt docet communis ſententia, adhuc tamen locum habet mea doctrina:

3

nam vitium oppoſitum caſtitati ſupernaturali non deſumitur ex eo, quòd odio habeat illud formale obiectum ſeu motiuum ſupernaturale caſtitatis; illud enim vt tale bonum eſt, & incapax odij: deſumitur ergo malitia eius vitij ex eo, quòd ſub quocumque tandem motiuo non vult tamen eſſe caſtus, ſeu laxat habenas luxuriæ: hoc autem non ſolùm opponitur caſtitati ſupernaturali, ſed etiam formaliſſimè naturali; ergo etiam è contrario nullum poterit eſſe quoad hoc vitium oppoſitum virtuti naturali, quod non eo ipſo formaliſſimè opponatur ſupernaturali in eo genere reſpondenti naturali. Non loquor de habitibus ipſis; nam iam dixi ſuprà, habitus vitioſos naturales non opponi habitibus infuſis; quia hi ſunt præcisè per modum potentiæ, & non dant inclinationem: ſermo ergo eſt de ipſis actibus; vbi magis clarè cernitur, non poſſe vllum actum luxuriæ contrarium eſſe actui caſtitatis naturali, niſi eo ipſo ſit contrarius caſtitati ſupernaturali, & è contrario; nullum ergo eſt vitium oppoſitum virtuti ſupernaturali, quod non etiam naturali.

Obiectio Prima.

Fortè diceret quis Primò: Si Deus mihi mandaret vt elicerem actum ſupernaturalem caſtitatis, & ego non elicerem, eſſem tunc contrarius virtuti caſtitatis ſupernaturalis, eſto elicerem actum naturalem caſtitatis; ergo poteſt eſſe oppoſitio cum habitu ſupernaturali, non tamen cum naturali.

Reſponſio Prima.

Si cui imperaretur amor ſupernaturalis de caſtitate, & eliceret ſolùm naturalem, eſſet inobediens, non incaſtus.

Reſpondeo Primò, in eo caſu me non futurum propriè incaſtum, ſed inobedientem, & quidem etiam contra obedientiam naturalem, quæ abſolutè dicit, Deo quomodocumque imperanti ſemper eſſe obediendum. Porrò me tunc non futurum incaſtum patet, quia ſi amo caſtitatis honeſtatem actu naturali, profectò ſuppono bene affectus erga eam honeſtatem, & abſolutè non ſum luxurioſus, licet illam non amem actu ſupernaturali.

Reſponſio Secunda.

Reſpondeo Secundò, illum caſum eſſe metaphyſicum, qui de facto non poteſt naturaliter contingere; quia nos in operando non diſtinguimus eas duas virtutes; ergo ad ſtatum præſentem, in quo diſputamus de vitijs quæ de facto dantur, & de oppoſitione eorum quæ nunc reperitur, per accidens eſt ea metaphyſica conſideratio.

Obiectio Secunda.

Reſponſio.

Poteſt quis dicere actu naturali, Volo credere Deo loquenti per Eccleſiam.

Dices Secundò: Hæreſis opponitur fidei ſupernaturali, non autem naturali, ergo. Reſpondeo negando antecedens quoad ſecundam partem: etenim per actum naturalem poſſum ego dicere, Volo credere Deo dicenti & loquenti per Eccleſiam, licet hic actus nec ſufficiat vt ſit initium ſalutis, & fortè non habeat idem motiuum cum ſupernaturali (quod nunc permitto, licet non iudicem verum;) hunc autem actum etiam eijcit hæreſis: igitur nullum eſt vitium oppoſitum actui ſupernaturali virtutis, quod non eo ipſo excludat actum naturalem circa illam virtutem.

Obiectio Tertia.

Reſponſio.

Dices Tertiò: Spes naturalis non tangit beatitudinem ſupernaturalem; ergo poterit peccari contra ſupernaturalem, eſto non contra naturalem. Reſpondeo ex ſæpè dictis, etiam per actum naturalem poſſe ſperari viſionem Dei, licet fortè non tangatur tunc ſupernaturalitas quâ talis: quod etſi falſum permitto nunc; contra eum actum naturalem erit tunc temporis ea deſperatio.

Non eſt verum, nihil eſſe contrarium naturæ, niſi quod priuat perfectione poſitiuâ.

Hinc infero, argumentum Patris Vaſquez contra Victoriam deſumptum ex diſtinctione virtutum ſupernaturalium & naturalium nullum eſſe. Secundò dico, haud ita benè à Patre Vaſquez doceri, nihil eſſe poſſe contra naturam alicuius, niſi quatenus priuat aliquâ perfectione poſitiuâ debitâ: etenim ipſemet auctor, probans peccatum poſſe in poſitiuo conſiſtere, docet aliqua eſſe mala ſubiecto per ſe independenter ab omni priuatione. Sicut, licet non poſſem ego habere vllum actum ſcientiæ, error tamen eſſet

4

per ſe malus: & longus naſus eſt malus faciei, etiamſi non priuet vllâ formâ poſitiuâ, vt fuſiùs ſuprà perſtrinxi contra aliquos recentiores. Vnde miror, Patrem Vaſquez in præſenti, vt reijciat Victoriam, aſſumere contrarium principium ſuæ doctrinæ; ergo benè potuit dicere Victoria, vitia omnia eſſe contra naturam, etiamſi nullo actu bono priuarent. Tertiò diſplicet, quod docet, vitium ſeu peccatum omiſſionis non opponi

quoad

quoad ſpeciem virtuti, ſed quoad exercitium; nam cùm agamus non de omiſſione quacumque, ſed peccaminosâ, clarè conſtat, eam etiam quoad ſpeciem opponi; eſt enim virtualiter perinde ac ſi eſſet actus realis oppoſitus: omiſſio quidem non libera aut non peccaminoſa opponitur tantùm virtuti quoad exercitium. quia ſolùm habet, non eſſe actum virtutis: at in liberâ & peccaminosâ omiſſione clarè apparet moralis oppoſitio quoad ſpeciem, cùm per eam non ſolùm non ſim bonus, ſed abſolutè ſim dignus odio Dei, pœnæ æternæ, & verè ac realiter peccator.

Omiſſio libera opponitur moraliter virtuti.

Poteſt quis elicere odium virtutis vt ſic.

Longè verò minùs probo quod ait hic auctor, nullum peccatum eſſe poſſe odium virtutis vt ſic; certè licet non ſub eo motiuo virtutis, ſaltem ſub alio poteſt quis id velle: vt qui odio habet Deum animo vindictæ poteſt dicere, Quidquid virtutis eſt odio habeo, &, Volo omnes actus vitioſos quà tales admittere: & verò damnati de facto habent actus tales. his ergo reiectis,

Quid in quæſtione præſenti ſentiendum.

In quæſtione præcipuâ præſenti arbitror, ideò peccatum dici contra naturam rationalem, non præcisè, quia priuet actibus bonis, & nobis maximè congruentibus, vt ait Vaſquez: etenim matrimonium priuat virginitate, quæ nobis eſt maximè bona; & tamen non ideò eſt malum. Si dicas, virginitatem non eſſe debitam; Contrà, ergo non ſufficit ad malitiam priuare nos re nobis valdè bonâ, vt priùs dictum fuerat. Contrà deinde; ergo peccata contra virtutes ſupernaturales non erunt contra naturam; quia licet priuent re maximè bonâ, non tamen priuant re no-
5 bis naturaliter debitâ. Contrà Tertiò, & hæc ſit abſoluta probatio noſtræ concluſionis; quia eſto non poſſem elicere vllum actum poſitiuum bonum, ſed deberem vel purè omittere, vel peccare, tunc peccatum eſſet contra naturam rationalem: ergo ea contrarietas non deſumetur formaliter ex eiectione alterius boni, quia tunc nullum bonum poſſet eijci. Et ſanè, ſi quæ cum Patre Vaſquez alibi nos docuimus, ad probandum peccatum independenter ab omni priuatione eſſe malum, vim habent (vt reuerà eam habent) negari nequit, per ea probari, peccatum homini eſſe malum independenter ab omni priuatione; ſi autem homini eſt malum, ergo eſt contra naturam hominis: omne enim malum alicuius ſubiecti eſt eo ipſo contra illud ſubiectum, vt ex terminis notum eſt.

Peccatum ideò contra naturam eſt, quia malum morale.

Hinc concludo, fruſtrà defatigari auctores quærendo, cur peccatum ſit contra naturam rationalem; nam eo ipſo quòd dicunt eſſe peccatum, dicunt eſſe malum morale homini: id autem quod eſt malum homini, eſt contrarium illi, quia, vt dixi, omne malum alicui ſubiecto eſt illi aduerſum & contrarium: eſt ergo peccatum malum, quia eſt defœdans naturam humanam, dedecens hominem, contra dictamē rationis, &c. id quod habet independenter ab eo, quòd vllâ aliâ virtute poſitiuâ priuet, aut etiam, quòd detur aliqua inclinatio ad virtutem: quælibet enim res fugit id, quod ſibi quà tale malum eſt, & amplectitur id quod eſt bonum. Vides quàm ſit clara huius dubij reſolutio. Cetera quæ docet Vaſquez per modum illationum communia ſunt inter Doctores; in eo tantùm puncto circa inclinationem appetitus poteſt eſſe aliqua difficultas; nam videtur optimè fieri poſſe, vt homo ſecundùm partem ſenſitiuam habeat inclinationem in id quod ſecundùm rectam rationem eſt contrarium eidem homini. Verùm quo pacto appetitus inclinet ad malum dictum eſt ſuprà.

SECTIO SECVNDA.

Quæ malitiæ in omni peccato actuali reperiantur.

NON ago iam de ſpecialibus malitijs, quæ in peccato reperiri poſſunt ob oppoſitionem ſpecialem cum varijs præceptis; & quid requiratur, vt aliquod peccatum ſit in duplici ſpecie veræ malitiæ. de hoc enim infrà. Quærimus ergo, quæ malitiæ ſint eſſentiales omni omnino peccato quà tali, maximè mortali. quâ de re fusè valdè recentiores quidam. Iudico tamen rem eſſe leuioris momenti, quàm vt adeò longam exigat diſputationem.

SVBSECTIO PRIMA.

De malitiâ auerſionis & conuerſionis.

In peccato malitia duplex, auerſio & conuerſio.

IN peccato primùm ſolent duæ malitiæ diſtingui: vna dicitur auerſio, conuerſio altera. Auerſio eſt in ordine ad Deum, à quo quis per peccatum auertitur; quæ etiam locum habet reſpectiuè ad humanam legem, quia ab illâ etiam peccans auertitur. Conuerſio autem dicitur in ordine ad bonum creatum, quod à peccatore amatur in obiecto illo prohibito, & ad quod conuertitur. Solet autem hîc fusè diſputari, quæ ex his rationibus ſit maior ſeu peior in peccato;
& quomodò inter ſe differant, an realiter, an 6
ſolùm per rationem, an nullo modo. quæ quia multùm habent de nomine, breuiſſimè ex dictis à nobis explico.

Auerſio peior eſt quàm conuerſio.

Circa primum, quæ ſcilicet ſit peior, dico, conuerſionem ad bonum phyſicum non eſſe tam malam quàm auerſionem à Deo. Hæc eſt communis, & facilè eam in meis principijs perſuadeo; nam per auerſionem facit homo formaliter contra Dei præceptum, ipſumque offendit: ex quo capite prouenit tota grauitas peccati. Vnde ſi per poſſibile vel impoſſibile homo amplecteretur obiectum, quod malum in ſe eſſet, & putaret inuincibiliter non eſſe contra Deum, non incurreret eam grauem malitiam peccati mortalis; è contrario verò, ſi per poſſibile vel impoſſibile quis auerteretur à Deo, non accedendo ad vllum obiectum creatum, eſſet verè & realiter peccans & dignus pœnâ æternâ. Et ita fortè contingit in purâ omiſſione, quæ non eſt propriè conuerſio ad bonum commutabile, vt ſuo loco dixi, ſed ſolùm virtualiter, vt paulò pòſt oſtendo.

Obiectio.

Obijcies: Peccatum conſiſtit in poſitiuo, vt dixi ſuprà; ergo non poteſt concipi ratio peccati in auerſione, quæ eſt quid purè negatiuum; vnde rurſus infertur, nec poſſe auerſionem dici peiorem eſſe conuerſione, cùm in conuerſione quà tali conſiſtat tota malitia: nam ſola conuerſio eſt aliquid poſitiuum. Reſpondeo, ipſammet auer-

Reſponſio.

Auerſio à Deo eſt quid poſitiuum moraliter.

auerſionem à Deo eſſe quid poſitiuum, moraliter loquendo: eſt enim quaſi contemptus Dei, dum eius præceptum homo non cuſtodit; ſiue ſit præceptum poſitiuum, ſiue negatiuum. Neque in eo diſtinguitur auerſio à conuerſione, quòd vna ſit quid poſitiuum, alia negatiuum; nam & ipſa conuerſio poteſt è contrario eſſe quid negatiuum; vt cùm homo peccat peccato omiſſionis: tunc enim malitia conſiſtit in eo, quòd non accedat ad obiectum creatum bonum: differunt ergo, quia comparantur cum diuerſis terminis, vel cum obiecto quod amat, & cui accedit, & ſic dicitur conuerſio; vel cum Deo, quem quaſi odio habet, & contemnit, & à quo recedit, & ſic dicitur auerſio: tam autem accedere quàm recedere poteſt eſſe aliquid poſitiuum, aut è contrario, vt dixi, priuatiuum: quòd ſi adhuc velis aliam rationem magis poſitiuam habere, in quâ conſtituas rationem auerſionis à Deo, dic, eſſe illam eamdemmet entitatem poſitiuam peccati, quatenus fundat odium & diſplicentiam Dei; vbi nihil concipitur propriè negatiuum, ſed omnia omnino poſitiua.

Per quid differant auerſio & conuerſio.

Conuerſio in peccato eſt affectus ad bonum creatum.

Vt verò ſecundum punctum de diſtinctione conuerſionis ab auerſione decidamus, aduerte Primò, quod etiam inſinuatum eſt paulò antè, conuerſionem ad bonum commutabile eſſe affectum ad bonum creatum, quod homo amplectitur dum peccat: habet enim aliquam rationem boni ſemper in ſuis actibus. Vbi obiter obſerua, quoſdam, qui omiſſionem puram negant, arbitrari, ſe hîc obtinuiſſe victoriam de nobis, eò quòd in purâ omiſſione non poſſit facilè oſtendi, quale ſit illud bonum commutabile, quod tunc amatur; cùm tamen aliunde dicamus, in
7 omni peccato debere eſſe conuerſionem. Facilè tamen eiuſmodi triumphos diſturbare poſſumus: etenim omittenti Sacrum v.g. die Dominico haud dubiè proponuntur aliqua motiua ad omittendum, v.g. frigus, quod timet; vel ſomnus, quem amat; vel ludus, &c. ea autem omnia ſunt bona commutabilia, ad quæ tunc conuertitur homo virtualiter, quia ob ea virtualiter omittit; & licet ſint inter ſe aliqua ex illis incompoſſibilia; ſimul enim ludere & dormire non poſſumus; dixi tamen agens de omiſſione, vtrumque motiuum mouere indirectè, quatenus omiſſio mihi dat facultatem, vt inter ea duo bona delectabilia eligam poſteà id quod mihi magis placuerit: ex quo capite proponitur omiſſio vt melior; nam ſine dubio melius eſt eſſe indifferentem ad duo, quàm determinatum ad vnum ex illis bonis. Adde, ipſam carentiam Sacri eſſe bonum commutabile, vt infrà dico; & paulò antè inſinuaui, poſſe eſſe conuerſionem priuatiuam ad negationem creatam boni creati, quod tunc tenebar amare.

Reperitur etiam in purâ omiſſione.

Odium Dei etiam eſt conuerſio ad bonum commutabile; & quodnam illud.

Potiore fortè iure dubitare quis poſſet, quodnam ſit bonum commutabile, ad quod conuertitur homo, dum odit Deum. Reſpondeo tunc, vel ipſam carentiam Dei apprehendi vt bonam; vel certè motiuum odio habendi Deum eſſe, quia negauit diuitias, nobilitatem, honorem, aut alia bona, erga quæ vehementer afficitur; ideòque tunc elicit illud odium: quòd ſi hoc ex ſuperbiâ naſcatur, quatenus vellet pro ſe habere eam excellentiam diuinam, tunc poſſumus dicere, illam fictam diuinitatem, aut tranſlationem fictam veræ diuinitatis in ſe, eſſe obiectum illius peccati, vt conuerſio eſt. Conſtet ergo, in omni peccato eſſe conuerſionem vel formalem, vel certè interpretatiuam.

Bonum commutabile dupliciter accipitur. Primò, pro bono creato.

Aduerte Secundò, bonum commutabile dupliciter poſſe accipi: vel pro bono creato ſeu delectabili: in quo ſenſu licet omne peccatum includat conuerſionem, id tamen commune eſt etiam actibus bonis, tum indifferentibus, tum nonnullis honeſtis, imò omnibus, exceptis Theologicis; quia etiam obiecta honeſta, ſi creata ſunt, neceſſariò participant creaturæ proprietates, hoc eſt defectibilitatem; vnde fit, vt accepta in eo ſenſu conuerſio non ſit mala; abſtrahit enim vt ratio generica tam à bonitate quàm à malitiâ: quia, vno verbo, ea conuerſio ſic accepta ſolùm dicit amorem obiecti creati; amor autem obiecti 8
creati non eſt ex ſe malus. Aliter ergo vſurpandum in præſenti bonum commutabile pro bono inhoneſto moraliter. Hinc autem oritur difficultas quæ multos malè torquet: nam inhoneſtas illa formaliſſimè eſt oppoſitio cum rectâ ratione, imò cum Deo: peccatum enim definitur, *Dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei:* ergo conuerſio ad eiuſmodi bonum, & auerſio à Deo formaliſſimè ſunt idem: quid ergo duæ illæ rationes diſtinguuntur ibi?

Secundò, pro inhoneſto moraliter.

Priùs intelligitur furtum opponi naturæ rationali quàm Deo diſplicere.

Ex his quæ diximus agentes de conſtitutiuo malitiæ ſuprà diſput. 19. ſect. 7. breuiſſimè res iſta deciditur; oſtendi enim ibi, antequam furtum intelligatur diſplicere Deo, habere in ſe contrarietatem cum naturâ rationali, ob quam Deus illud neceſſariò prohibet, & odit: dixi prætereà, poſſe contingere, vt ignoretur inuincibiliter Deus, aut certè non cogitetur inuincibiliter diſplicere illi peccatum, eòve offendi: quo caſu, ſi quis furaretur, peccaret quidem contra naturam rationalem, non tamen Deum offenderet eâ offenſione, quæ in nobis reperitur, & quæ habet malitiam altioris ordinis. Vnde in præſenti dico, ſi auerſio à bono incommutabili intelligatur auerſio à Deo, non eſſe eſſentialiter coniunctam conuerſionem illam ad bonum commutabile cum auerſione; quia in illo, qui cum eâ ignorantiâ inuincibili peccaret, eſſet conuerſio ſine auerſione eo ſenſu: & hinc patet contra nonnullos recentiores à fortiori, poſſe duas eas formalitates per rationem diſtingui, quandoquidem poſſunt realiter ſeparari. Addo, eſto non poſſent realiter ſecerni, adhuc poſſe ratione diſtingui: multa enim, quæ non ſunt realiter ſeparabilia, diſtinguuntur tamen per rationem. Licet enim potentia viſiua albedinis non poſſit eſſe diuinitus ſine viſiuâ rubedinis; quis tamen negabit fieri poſſe, vt ego cogitem de vi viſiuâ rubedinis, nihil tunc dicendo de vi viſiuâ albedinis? quia nec mihi occurrit, an ſit poſſibilis albedo; & fortè poſitiuè iudico talem colorem repugnare. Poreſtque huius rei ratio à priori facilè reddi, quia quando aliqua entitas reſpicit duos terminos inter ſe diſtinctos, poteſt intellectus de vno termino cogitare, non cogitando de altero; ergo poteſt illam entitatem comparare cum vno, etiamſi non comparet cum altero, de quo tunc non cogitat: hoc autem eſt ratione præſcindere illa duo. Certè in ipſis rebus, quæ maximè connexæ videntur his recentioribus,

Auerſio à Deo non eſt eſſentialiter coniuncta cum conuerſione ad bonũ commutabile repertâ in peccato.

Licet eſſent eſſentialiter connexa, adhuc ratione diſtinguerentur.

bus,

bus, vt in actione, paſſione & ſimilibus locum habet doctrina huius meæ rationis: nam cogitare poſſum, gratiam à Deo produci, non cogitando, an recipiatur in materiâ; & poſſum cogitare recipi, non cogitando de cauſsâ efficiente; ergo ratione poſſum cogitare, amari rem malam, non cogitando, an ideò Deus offendatur tali amore.

Si auerſio reperta in peccato comparetur cum dictamine rationis, erit idem formaliter cum conuerſione ad bonum commutabile.

Secundò tamen dico, ſi auerſio non vſurpetur reſpectu Dei, ſed reſpectu dictaminis rationis, ſeu reſpectu naturæ rationalis, cùm iam dixerim eo ſenſu, bonum commutabile quà tale includere oppoſitionem cum naturâ rationali; quia vt ſic idem eſt quòd bonum prohibitum; neceſſarium omnino eſt, vt conuerſio ad bonum illud quà tale ſit formaliſſimè auerſio à naturâ rationali; etenim idem formaliſſimè eſt, me conuerti ad bonum quod prohibet natura rationalis, & me auerſari naturam, ſeu auerti à lege & dictamine ipſius: ideò ibi non ſunt duæ formalitates, ſed vna diuerſis vocibus explicata. Hæc circa diſtinctionem eorum duorum conceptuum.

9

D. Thomas rectè docet, conuerſionem ad bonum commutabile eſſe fundamentum auerſionis.

Obiter tamen notandum, D. Thomam benè docere, conuerſionem ad bonum commutabile eſſe fundamentum auerſionis: id quod ex dictis ita explicandum eſt, non vt conuerſio ad bonum commutabile quà inhoneſtum ſit fundamentum auerſionis; iam enim dixi in eo ſenſu ea duo idem eſſe: nam aliquem auerſari legem, ſeu auerti à lege, non conſiſtit formaliter in eo, quòd ille faciat id quod lex prohibet: ſunt enim hæc duo vna eademque formalitas. Debet ergo bonum commutabile vſurpari pro bono quatenus vtile eſt & delectabile: hæc enim bonitas hominem attrahit ad ſe; inde fit vt propter eam voluptatem homo non curet, quòd illud ſit prohibitum. ac ſi dixiſſet D. Thomas, Ideò homo tranſgreditur Dei mandatum de ieiunio, aut facit contra rationis dictamen fornicando; quia voluptas (quam iam dixi vocari bonum commutabile) reperta in eis obiectis trahit ad ſe voluntatem: quæ dum amat illud obiectum, quod videt eſſe prohibitum, etiamſi ei non placeat, quòd ſit malum moraliter, nihilominùs virtualiter id amplectitur; & eo ipſo à Deo & à ratione naturali auertitur. Quæ eſt clara eius doctrinæ Diui Thomæ explicatio.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quæ aliæ malitiæ in auerſione ſoleant conſiderari.

Malitiæ aliæ repertæ in auerſione à Deo.

IN hac auerſione à Deo ſeu à lege Dei Theologi rurſus diſtinguunt varias malitias iuxta prædicata diuina; quæ meritò ab homine exigunt, ne Deum offendat. V. g. à Deo, vt habet infinitam bonitatem ſummo amore propter ſeipſam dignam, ſumitur prima auerſio, & quidem maxima, quæ dicitur contra charitatem; quia maximus titulus, ne Deum offendam, eſt eius bonitas. A Deo item vt legiſlatore deſumitur ſecunda malitia; quæ poteſt dici inobedientia: Tertia ab eodem vt benefactore, beatificatore; quæ eſt ingratitudo: Quarta ab eo vt ſummo Principe, ac infinito etiam honore & reuerentiâ digno, etſi non eſſet caput hominis; & hæc dici poteſt irreuerentia. Denique eſt ibi auerſio à Deo vt Domino creaturarum: vt enim mancipium & ſeruus ſubiacent domino, ita creatura Deo: hæc autem auerſio poteſt vocari iniuſtitia. Has malitias auerſionis, ſeu diuerſas conſiderationes eiuſdem auerſionis à nobis breuiter inſinuatas ſic alij declarant, vt in quatuor ſpecies diuidant. Primam vocant inobedientiam. Omne enim peccatum Dei præceptum & legem tranſgreditur, etiam illud quod immediatè eſt contra legem humanam: nam eo ipſo quòd Superior creatus aliquid præcipiat, etiam ipſe Deus præcipit illud debere fieri. Secundam dicunt contra charitatem Dei. Cùm enim peccatum grauiter Deum offendat, & odium ipſius prouocet, eo ipſo eſt contra amicitiam Dei: quis enim non dicat, eum facere contra leges amicitiæ, qui ſuum amicum grauiſſimâ afficit iniuriâ? Tertiam vocant irreuerentiam ſeu irreligionem. Cùm enim homo ſemper ſit in conſpectu ſummæ illius Maieſtatis, quam ob infinitos titulos revereri adorareque tenetur, & tam parum è contrario ipſam curet, vt eius præceptum ipſo inſpiciente tranſgrediatur, & illum viliſſimæ creaturæ poſtponat, meritò dicitur eſſe irreligioſus & irreuerens in Deum. Quartam dicunt contra ius diuinum, ſeu contra iuſtitiam. Cùm enim Deus ſit Dominus omnium noſtrarum actionum, exigatque à nobis hîc & nunc hanc vel illam actionem, aut carentiam huius vel illius rei, nos eam ei negantes, contra ſupremum illud & infinitum ius Dei operamur; multò adhuc grauius, quàm ſi quis alteri petenti rem ſuam, nolit eam dare. de quo fuſiùs egi primo Tomo diſput. 31. de iuſtitiâ Dei. Verùm præter has quatuor addi etiam debet quinta, quæ ſit ingratitudo. Lædere enim & offendere illum, à quo tot tantaque beneficia homo eo etiam ipſo momento quo peccat accipit, ſine dubio ſumma eſt ingratitudo.

Prima auerſionis malitia eſt inobedientia.

10

Secunda charitatis violatio.

Tertia irreuerentia.

Quarta iniuſtitia.

Quinta ingratitudo.

Hæ malitiæ realiter idem, ratione tamen diſtinguuntur, ac proinde non ſunt tranſcendentes ratione noſtrâ.

Aduerto tamen, licet realiter omnes illæ malitiæ identificatæ ſint, poſſe vnam ab alterâ per rationem præſcindi. Poſſum enim Primò conſiderare ſolam rationem ingratitudinis, præſcindendo ab eo quòd Deus eſſet legiſlator: licet enim per impoſſibile non eſſet legiſlator, ſi tamen peccatum ei diſpliceret, eo ipſo homo teneretur titulo gratitudinis illud vitare; quod ſi id non faceret, procul dubio ingratitudinis notam incurreret, non ſecùs ac ſi ego faciam quæ amico, cui multa debeo, diſplicent, ſum illi ingratus, etiamſi non ſit meus legiſlator: ſimili argumento ſuadetur, vt facilè quiſque aduertet, poſſe rationem inobedientiæ ab alijs malitijs præſcindi; poſſe item alias malitias è contrario ſine ingratitudine concipi: da enim, per impoſſibile hominem non accepiſſe à Deo beneficium vllum, eo tamen ipſo, quòd tamquam caput naturæ rationalis aliquid prohiberet, teneretur homo id vitare; ſicut tenemur vitare quæ à Superioribus prohibentur, etiamſi nobis nullum prorſus priùs contulerint beneficium. Poteſt autem aliquis cogitare Deum vt legiſlatorem, non cogitando de eo vt benefactore: prætereà poteſt quis præſcindere cogitatione à malitiâ contra charitatem. Licet enim Deus eſſet noſter inimicus & hoſtis, multaque mala nobis feciſſet, adhuc teneremur ei obedire; ſicut & tenemur capiti Reipublicæ, etiamſi ratione amicitiæ non ſimus illi adſtricti. Et ſic poſſumus diſcurrere de alijs malitijs.

Hinc

Hinc contra aliquos recentiores infero, malè ab ipſis traditum, has omnes eſſe inuicem omnino tranſſcendentes etiam ratione noſtrâ: conſtat enim, quomodo concipi poſſit quælibet ex his ſine alterâ. Cuius ea ratio à priori eſt, quòd in creaturis ſaltem poſſunt illæ omnes malitiæ reperiri ſeparatæ realiter; vt in exemplis poſitis oſtendi: vnde benè poteſt intellectus comparare cum vnâ malitiâ creatâ illud peccatum, non comparando cum alterâ, & ſic illas præſcindere inter ſe, ſicut præſcindit animal à rationali. Imò fortè ex aliquâ ignorantiâ inuincibili poterit contingere vt vna ab alterâ etiam realiter ſepararetur; ſi v. g. ignoraret quis, ſe à Deo accepiſſe beneficium, aut è contrario non iudicaret eum Legiſlatorem, &c.

Malitiæ enumeratæ non ſunt in confeſſione explicandæ, quia omni peccato communes.

11 Aduerte circa hæc Primò, has malitias, quia communes ſunt omni peccato, non neceſſariò eſſe in confeſſione explicandas. Illæ enim ſolæ malitiæ & circumſtantiæ explicandæ ſunt, quæ faciunt diuerſitatem inter vnum & alterum peccatum; vt ſic percipiatur à Confeſſario quale illud fuerit. Quæ verò in omnibus peccatis reperiuntur percipiuntur eo ipſo quòd dicatur, Peccaui in tali aut tali materiâ.

Poteſt vna præ aliâ ſpecialiter in quibuſdam peccatis reperiri.

Secundò aduerto, etiamſi in quolibet peccato hæ malitiæ reperiantur, nihilominùs poſſe eſſe aliqua alia peccata, quæ ſpecialiter vnam aut alteram ex his malitijs contineant: quale eſſet expreſſum odium Dei, actus irreligionis, inobedientiæ formalis, &c. illi enim actus non ſolùm ſecundùm rationem communem & generalem omnibus peccatis, ſed ſpecialiter nouo & ſingulari modo contrariantur eis obiectis; vt per ſe conſtat. Et hæc eſt adæquata explicatio earum malitiarum, de quibus, vt dixi, fusè valdè recentiores diſputant.

SECTIO TERTIA.

An ſit duplex malitia in peccato, quoties fit contra duplex præceptum ſpecie diuerſum.

Ex dictis paulò antè oritur hæc difficultas. Cùm enim in peccato ſit malitia inobedientiæ contra præceptum Superioris, poteſt dubitari, an, quando eadem res duobus præceptis prohibetur, ſit in eius tranſgreſſione duplex malitia.

Duplex difficultatis ſenſus.

Et quidem difficultas hæc duplex eſſe poteſt. Prima, quando perſonæ præcipientes ſunt diſtinctæ, vel moraliter ſpecie diuerſæ. Secunda, quando eadem eſt perſona præcipiens; bis tamen térve eamdem rem vel prohibet vel præcipit.

SVBSECTIO PRIMA.

Examinatur quorumdam doctrina.

P. Vaſquez opinio.

Pater Vaſquez diſput. 98. difficultatem hanc fusè tractat; cap. autem primo docet, ex diuerſitate præceptorum eſſe diuerſa peccata: eam tamen diuerſitatem non explicat per hoc, quòd præcipientes ſint inter ſe diſtincti aut diuerſi, ſed ex eo quòd diuerſam honeſtatem intenderint in actione. V. g. ratio naturalis prohibet furtum, quia eſt iniuſtitia in dominum cui

res aufertur, & Reipublicæ contrarium: ob idem motiuum Deus in Decalogo, & Reſpublicæ omnes benè ordinatæ ſuis legibus prohibent idem furtum. Hæc diuerſitas præceptorum non cauſſat, inquit hic auctor, diuerſitatem ſpecificam in eo peccato; at quia homicidium, quod prohibetur à iure naturali ob rationem iniuſtitiæ, prohibetur etiam ſpecialiter ab Eccleſiâ erga Sacerdotes ob reuerentiam Sacerdotalis dignitatis: eo ipſo occidere Sacerdotem eſt duplex peccatum. Idem eſt de homicidio & pollutione in ſacro loco. Limitat tamen hanc doctrinam Vaſquez in vltimis duobus exemplis, quando pollutio & ſanguinis effuſio eſt notoria: ſi enim ſit occulta, cenſet non eſſe nouum peccatum, quia tunc non violatur Eccleſia, iuxta probabiliorem & communem ſententiam; ergo non fit ſpecialis irreuerentia Eccleſiæ: ob quam etiam rationem docet, blaſphemiam in loco ſacro non eſſe ſpeciale peccatum: quia non eſt ſtatutum lege humanâ vel eccleſiaſticâ, vt locus ſacer profanetur per blaſphemiam, ſicut violatur ſanguinis effuſione & pollutione: fusè deinde probat, non eſſe peccatum inobedientiæ particulare, tranſgredi legem & præceptum, niſi id fiat expreſſa intentione non parendi; ſicut è contrario docet Diuus Thomas 2. 2. q. 10. art. 2. ad 1. non eſſe virtutem ſpecialem obedientiæ ſeruare præceptum & legem poſitiuam, ſed id pertinere ad virtutes diuerſas, iuxta materias quas illa poſitiua mandata præcipiunt. 12

Hinc infert, non eſſe duplex peccatum violare ieiunium in Quadrageſimâ occurrente Vigiliâ v. g. S. Mathiæ, imò nec id addere notabilem malitiam; vtrùm autem aliquam, vel qualem addat, non decidit: è contrario verò putat eſſe duplex peccatum, ſi obligauerat ſe quis voto ad idem ieiunium quadrageſimale: ſimiliter ſi quis voto ſe obſtrinxit obedire alteri qui ſit Superior, eſſe duplex peccatum, vnum contra votum, alterum contra virtutem, in quâ eſt actus præceptus: quòd ſi ille cui vouit obedientiam non ſit Superior, tunc ſolùm peccare contra votum ei non obediendo, quia ex ſolo voto poterat alter habere ius præcipiendi. In eamdem verò ſententiam conſentit Pater Tannerus diſp. 4 q. 2 dub. 3. vno vel altero puncto excepto, vt dicam ſuo loco: refert autem pro eâ ſententiâ alios auctores, & aſſumit ſemper pro capitali ratione hoc principium, ſcilicet, diuerſitatem præceptorum non ex ipſis imponentibus deſumendam, ſed præcisè ex obiecto formali intento à Legiſlatore; cùm non obiecta ex legibus, ſed leges ex obiectis differant.

P. Tannerus in pleriſque punctis recenſitis ſentit cum Vaſquez.

Quæſtio hæc, quidquid alij ſentiant, mihi videtur valdè intricata; & crediderim haud ſatis diſtinctè ab auctoribus communiter explicari. In primis enim, ſi fixa debet ſtare ea ratio, quòd præcepta ſolùm differant formaliter ex diuerſitate obiecti intenti à Legiſlatore, infero ego euidenter, Ergo qui voto ſe obſtrinxit ieiunare ob honeſtatem repertam in ieiunio, vt communiter fieri ſolet; item qui vouit caſtitatem, ſolùm ob honeſtatem in eâ repertam, ſi faciat poſteà contra ieiunium & caſtitatem, non peccabit duplici malitiâ, ſed vnicâ, aut contra caſtitatem aut contra abſtinentiam; quia ea duo præcepta idem obiectum formale reſpexerunt, vt ſupponimus; vnde

Difficultas intricata.

Reijcitur Vaſquez. Primò. Nam ſi præcepta ſolùm differant ex obiecto formali, qui violat caſtitatem quam vouit, ob eam honeſtatem non peccabit duplici malitiâ.

13 vnde fieret rurſus, vt vix vmquam, ne dicam planè numquam, violatio voti in materiâ, quæ alioqui erat ſub peccato, adderet nouam malitiam: quia raró homines per ſimilia vota intendunt aliud quàm eam honeſtatem, quæ in materiâ, quam vouent, per ſe reperitur; ſolumque votum addunt obligationis maioris deſiderio: quæ obligatio eſt finis extrinſecus. & ex hoc ipſo capite infero, Ergo maior obligatio poteſt prouenire ex præcepto, etiamſi hoc præciſè amet ſolam eam honeſtatem, quæ anteà reperiebatur in eâ materiâ imperatâ; cumque, quoties ſupra præceptum naturale additur diuinum, id videatur fieri præciſè, vt magis homo deterreatur ab eo obiecto malo (idem dico de præcepto humano addito ſupra diuinum) habebunt profectò ea omnia præcepta diuerſa eumdem finem extrinſecum quem habet vouens, ſcilicet, inducere maiorem obligationem; intrinſecum autem obiectum non habebunt diuerſum à lege naturali, ſicut in voto; & conſequenter eodem omnino modo ab eis præceptis malitia augebitur, aut è contrario non augebitur, ſicut augetur aut non augetur in violatione ieiunij, aut caſtitatis, quando præceſſit etiam votum.

Reſponſioni cuidam occurritur.

Quòd ſi dicas, votum eſſe in materiâ Religionis, ideoque conſtituere diuerſam virtutem; facilè impugnaberis ex dictis: nam in hac ſolutione iam deſeritur illud primum principium, cui maximè hi auctores nitebantur, ſcilicet, non à præceptis in ſe, ſed ab obiecto formali amato per præceptum, debere eorum præceptorum diuerſitatem deſumi; ergo cùm ille, qui caſtitatem vouit, non intendat honeſtatem Religionis, ſed eam ſolam quæ reperitur in ipsâ carentiâ copulæ illicitæ, non video, quomodo votum conſtituat tunc eam carentiam in materiâ Religionis; vel ſi conſtituit, euidenter infertur, non eſſe neceſſum ad hoc, vt ſint diuerſa præcepta formaliter, diuerſam ſpecie honeſtatem intendi à præcipiente.

Occurritur alteri reſponſioni.

Si verò Secundò dicas, votum non eſſe è numero præceptorum, quia non eſt à Superiore, hîc autem præciſè agi de diuerſis præceptis; reijcieris faciliùs Primò, quia tunc impertinenter ponerentur hîc exempla omnia de voto, quæ afferuntur ab his in confirmationem doctrinæ & rationis illius. Secundò; nam ſiue votum vocetur præceptum, ſiue non, re ipsâ eſt vinculum, quo tenemur & obligamur ad faciendum aliquid, ſicut obligamur per præceptum: vnde ſi vinculum hoc, quia in ſe eſt diuerſum, licet non intendat nouam honeſtatem, eſt ſufficiens, vt eius tranſgreſſio, vt diximus, contrahat nouam malitiam; cur, quæſo, cùm præceptum poſitiuum ſiue diuinum ſiue humanum ex ſe etiam ſit vinculum ſufficiens ad obligandum ſub peccato, non dicemus illud etiam addere nouam obligationem, eſto qui præcepit non intenderit vt finem intrinſecum aliam honeſtatem diuerſam ab illâ, quæ in eo obiecto anteà reperiebatur? Neque video quid faciat ad quæſtionem præſentem, quòd obligatio voti non ſit propriè præceptum; vnde meritò citati auctores de vtroque eodem modo diſcurrerunt; an autem ad veritatem conſequenter ſatis conſtat ex dictis.

Tranſgreſſio tam poteſt ex nouo præcepto quàm ex voto contrahere malitiam.

14 *Reijcitur Secundò Vaſquez.*

Magis autem diſplicet quod Pater Vaſquez docet, pollutionem & effuſionem ſanguinis in templo non addere nouam malitiam, ſi ſit ſecreta: in quo punctο eum meritò deſerit Tannerus ſuprà, obiter tangens hunc caſum. Ratio quâ moueor eſt, quia ſi motiuum Eccleſiæ ad ponendum eiuſmodi præceptum fuit reuerentia debita loco ſacro, quæ haud dubiè eſt diuerſa honeſtas ab honeſtate caſtitatis, parum ſanè excuſat ſe polluentem, quòd ſecretò aut publicè id faciat. Numquid occidens ſecretò Sacerdotem non contrahet ſpecialem malitiam? idem dico de furante ſecretò res templi: ergo etiam in eo caſu erit duplex peccatum, quidquid ſit de neceſſitate denuò conſecrandi Eccleſiam, ſeu de violatione Eccleſiæ: hæc enim ratio videtur valdè accidentalis eſſe peccato. Quòd verò dicitur in confirmationem, blaſphemiam in loco ſacro ideò non eſſe nouum peccatum, quia per ipſam non violatur templum, non ſubſiſtit; nego enim eam eſſe rationem; ſed quia non eſt ſpecialiter ab Eccleſiâ in eo loco prohibita.

Pollutio ſecreta in loco ſacro addit nouam malitiam.

Cur blaſphemia non violet locum ſacrum.

Reijcitur Tertiò.

Tertiò diſplicet quod dicitur de duplici peccato in eo, qui ſe obligauit voto ad obediendum ſuo Superiori, & non obedit; & è contrario de vnico, ſi obedientiam vouit non Superiori: ſanè cùm in omnibus Religioſis Superior ſolo voto ſit conſtitutus caput illorum, videtur per ſecundum votum non extrahi materiam illam ad nouam ſpeciem; & tamen ibi etiam videntur hi duas malitias admittere. Admitto, caſu quo Superior anteà habuerit ius mandandi, ſi mandet ſub obedientiâ, & ego priùs vouiſſem ei obedire, fore duas malitias: vnam contra iuriſdictionem, quam habebat independenter à meo voto; alteram contra votum ipſum: at vniuerſaliter, vt hi loquuntur, & reſpectu Superiorum, quales in Religione habemus, non videtur eſſe verum; nam hi ſolo voto noſtro ſunt nobis ſuperiores, ſeu nos illis ſubiecti. Quòd ſi ibi verum id eſt, & duo vota, quæ tamen pertinent ad eamdem virtutem, augent malitiam in diuerſis ſpeciebus, faciliùs profectò inferetur, etiam à diuerſis præceptis eamdem augeri.

Occurritur obiectioni.

Dices: Superior Religioſus verè habet iuriſdictionem diſtinctam à voto, & conceſſam per ſummum Pontificem, etiamſi ea dependeat à voto vt à conditione; ideò Religioſus eſt exemptus communiter à iuriſdictione Ordinarij ſeu Epiſcopi, quia eſt ſub iuriſdictione ſui Prælati: ideò item aliter habet in me iuriſdictionem meus Superior quàm haberem ego, ſi quis ſæcularis voueret facere omnia quæ ego illi præciperem: ergo in Superiore Religioſo eſt vera iuriſdictio, & ſimul eſt voti obligatio; ad quod per accidens ſe habet, quòd non priùs intret iuriſdictio quàm votum emittatur, vel quod præceſſerit iuriſdictio: ergo neceſſariò erunt duæ malitiæ in tranſgreſſione præcepti à Superiore impoſiti Religioſo. Reſpondeo, Eo ipſo quòd ea iuriſdictio totum ſuum valorem recipiat à voto, quatenus eo ſolo ablato perit, eo poſito conſurgit, non induci maiorem obligationem quàm ipſius voti. Sicut qui vouet ieiunare die Martis, non peccat contra virtutem abſtinentiæ comedendo carnes, ſed contra religionem. Vnde nego, eſſe per accidens, quòd iuriſdictio introducatur per votum; nam tunc non habet illa ipſa iuriſdictio aliam vim obligandi niſi ratione voti: at quando ea eſt independens à voto, ſicut habet

15 *Iuriſdictio orta ex voto non inducit maiorem obligationem quàm voti ipſius.*

habet vim obligandi ab eo voto independentem & diſtinctam, ita poteſt obligationem inducere diſtinctam.

Replica occurritur.

Replicabis: Si Religioſus accipiat ſine licentiâ rem alicuius valoris peccat contra iuſtitiam, & contra votum; & tamen tunc ea incapacitas recipiendi ſolùm oritur à voto. Idem faciliùs vrgebitur in caſtitate; ſi Religioſus accipiat vxorem, & ad eam accedat, duo peccata committit; ergo idem erit in obedientiâ. Reſpondeo negando antecedens in puncto iuſtitiæ; ſolùm enim peccabit contra votum: quòd ſi donet rem alteri, tunc fateor erit duplex peccatum, quia non erat dominus eius rei: quæ carentia dominij eſt quid moraliter à voto diſtinctum Eodem modo, quia Religioſus non eſt capax verum contrahendi matrimonium, duplex ibi peccatum committeret; hoc autem non repetitur in non obedientiâ; ſolùm enim contra votum tunc agitur.

Religioſus accipiens ſine facultate aliquid ſolùm contra votum paupertatis peccat.

Satisfit replicæ.

Replicabis: Fit etiam contra ſubiectionem, quæ moraliter eſt diſtincta à voto; ſicut carentia dominij & impotentia ad matrimonium eſt moraliter diſtincta ab ipſo voto, licet ab eo pendeant. Reſpondeo, eam carentiam dominij & impotentiam contrahendi matrimonium eſſe ſolemnitates diſtinctas, annexas ab Eccleſiâ voto ſolemni Religioſo; vnde per accidens inducere poſſunt diſtinctam obligationem à voto: at in puncto obedientiæ nihil video diſtinctum, quod me obliget ad obediendum, niſi ipſum votum.

Impotentia contrahendi matrimonij poſt votum Religionis eſt ſolemnitas diſtincta annexa voto ab Eccleſiâ.

16 Fortè in rebus, quas Papa omnibus non religioſis mandare poteſt, & Ordinarius loci cuilibet Chriſtiano ſæculari, poterit etiam Superior obligare Religioſum titulo voti & iuriſdictionis; & hoc ſenſu admitterem ſententiam Patris Vaſquez: at vniuerſaliter in omnibus alijs rebus, quæ ſolam Religionem concernunt, non crediderim, duas eſſe obligationes graues obediendi, ſed vnam tantùm ex voto; quia nec Pontifex, nec vllus alius dedit illi iuriſdictionem, niſi eam quam in ceteros habent Epiſcopi: hæc autem non extenditur ad omnia quæ in Religione mandari poſſunt: ergo vniuerſaliter non erit duplex malitia in eâ inobedientiâ, ſed ſolùm in caſu à me aſſignato. & hæc circa ſententias auctorum ſuprà poſitas.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid videatur probabilius.

Præceptum ſecundum, quod ſolùm intimat vel declarat primum, non inducit nouam obligationem.

ERGO in hac quæſtione illud Primò mihi videtur probabile, quando ſecundum præceptum imponitur non tam ad nouam inducendam obligationem, quàm ad intimandam & declarandam magis priorem, non eſſe malitiam duplicem in tranſgreſſione eius duplicis præcepti. V. g. præcepta Decalogi ideò data fuêre à Deo, quia populus non poterat facilè ex ſolo ſuo diſcurſu aſſequi, quæ obiecta in particulari, & quæ actiones eſſent naturaliter malæ: vt ergo id facilè & ſine labore ſtatim perciperet, declarata ſunt ei naturalia præcepta in Decalogo, addito fortè vno nouo mandato, quod ex naturâ

Exod. 20. rei non obligat, ſcilicet, *Memento vt diem Sabbati ſanctifices*: de quo nihil dictat determinatè lumen ſolum naturale, ſi poſitiuum præceptum auferatur. In hoc ergo caſu arbitror, non addita illa Dei præcepta diſtinctam obligationem ſupra eam quam lumen naturale inducit: v. g. ante 17

Qui nouit fornicationem eſſe contra naturale lumen, nihil ſciens de Dei præcepto, tam grauiter peccat quàm qui nouit Decalogum: quod contradicit Vaſquez, ſed ex alio fundamento.

eam legem nouit quis, fornicari, odio habere proximum, furari eſſe contra rationem naturalem, & conſequenter etiam contra Deum infinitè bonum, & naturæ ſupremum caput; nihil tamen talis homo nouit de ſpeciali præcepto à Deo poſito per tabulas Moyſis; dico, hunc commiſſurum tam graue peccatum in ſpecie furando quàm alterum, qui etiam nouit eam prohibitionem ex tabulis legis. In hoc puncto conuenio cum Patre Vaſquez, Tannero & alijs, licet illud non probem fundamento ipſorum, ſcilicet, eò quòd tunc non ſit honeſtas diuerſa intenta in eo nouo præcepto à legiſlatore Deo: hanc enim rationem efficaciter paulò antè reieci inſtantiâ deſumptâ à voto. Ratio ergo quâ concluſionem probo ea eſt, quia in prædicto caſu non fuit animus Legiſlatoris inducere nouam obligationem, ſed præcisè declarare magis explicitè antiquam, ita vt omnibus innoteſceret, vt dixi: lex autem & præceptum non aliam inducit obligationem, quàm fuerit ab imponente intenta, vt per ſe eſt notum; ergo ſi non intendit nouam, ſed antiquam magis declaratam, vt diximus, non inducet nouam obligationem: vtrùm autem ea declaratio aggrauet peccatum intra eamdem ſpeciem, dicam paulò pòſt. Quomodo autem ea lex Decalogi nouam, & qualem obligationem induxerit dicam Tomo 4. diſput. 9. ſect. 7.

Cùm Legiſlator intendit nouam obligationẽ inducere, licet habeat ſolùm honeſtatem virtutis pro obiecto formali, tranſgreſſio eſt duplex peccatum.

Dico Secundò: Si Legiſlator intendat per ſuum præceptum nouam obligationem inducere, vt non dubim eum ſæpè intendere, etiamſi non extrahat rem præceptam ad aliam virtutem; ſeu, etiamſi non habeat aliud obiectum formale intrinſecum quod amet, quàm honeſtatem ipſam virtutis, quæ anteà erat; velit tamen ſuo præcepto magis homines ad eam quaſi cogere: ſi ita; inquam, præceptum imponatur, iudico, omnino conſtitui eam rem præceptam in duplici ſpecie, eoque caſu tranſgreſſionem illius futuram duplex peccatum: vnum contra naturale præceptum; alterum contra Legiſlatorem poſitiuum. In hac concluſione diſſentio à Patre Vaſquez, & conuenio cum Scoto in 2. diſt. 37. q. 1. & Gabriele diſput. 35. q. 1. art. 1. & alijs, qui abſolutè affirmant, diuerſitatem præceptorum cauſſare diuerſitatem peccatorum. Fundamentum autem meum primum eſt, quia (vt de voto dixi) eo ipſo quòd per illud homo intendat magis ſe obligare, licet id non efficiat ex motiuo nouæ honeſtatis repertæ in Religione, ſed ſolam antiquam amet, verè tamen obligatur; ideoque dum efficit contra illud, nouam malitiam contrahit. Videtur autem idem omnino dicendum de præcepto, vt præcedenti ſubſectione oſtendi probans eam paritatem ſeu conſequentiam, Id 18
ipſum Secundò probo ratione à priori, & verò efficaci; nam Legiſlator eo ipſo, quòd rem aliquam præcipiat, eſto ea res non eſſet in aliquâ materiâ virtutis, poteſt obligare ad illam, dummodò res ſit alioqui licita; vel enim ad oſtendendam ſuam vim legiſlatiuam id poteſt imperare. Quod clariùs intelligitur in prohibitione: poteſt enim Deus, ſi velit, etiam ſub peccato mandare mihi omiſſionem actus amoris; licet ea omiſſio non ſit ex ſe in vllâ ſpecie virtutis, quia

Poteſt ſub peccato præcipi omiſſio rei licitæ.

Digitized by Google

potiùs videatur virtuti quodammodò contraria: ſi ergo rem alioquin in ſe optimam poteſt ſolum præceptum reddere malam, cur rem iam ex ſe malam non poterit nouo titulo reddere malam? Certè malitia præcedens non impedit nouam hanc; potiùs enim eſt illi valdè conformis quàm contraria: neque dici poteſt, eſſe eamdem omnino, quia ſicut non obedire Deo imperanti rem licitam habet malitiam, & quæ non eſt contra præceptú aliquod naturale; ita malitia ea non eſt eadẽ cum illâ, quam opus habet ex ſe contra eamdem naturam rationalẽ; ergo ſunt ibi duæ malitiæ. Explico: Orare v.g. nullam habet ex ſe malitiam contra naturam rationalem; ſi Deus orationem prohibeat, iam acquirit malitiam non quidem contra rationem immediatè, ſed contra mandatum Dei: huius autem conditionis non eſt illa malitia, quam habent aliæ res quæ naturâ ſuâ ſunt malæ. Si ergo oratio ex ſe habuiſſet aliquam malitiam naturalem, certè altera adueniens ex prohibitione accidentali Legiſlatoris non eſſet eiuſdem rationis cum priori, vt propterea deberet vnicam tantùm cum illâ conſtituere; aliunde autem non eſt illi repugnans, vt oſtendi; ergo & aduenire poterit, & ſecundam conſtituere.

19 Denique Tertiò idem oſtendo; nam quò quis pluribus reſiſtit, & plurium tranſgreditur mandata, plures videtur virtualiter contemnere; ſiue dicenda ſit in eo peccato reperiri particularis inobedientia, ſiue ſolùm communis: hoc enim pro præſenti quæſtione per accidens eſt, & fortè ad quæſtionem de nomine ſpectat: ergo duos contemnere duas dicere malitias, & quidem diuerſas, iuxta diuerſitatem præcipientium: ergo cùm in hac concluſione ponamus præcipientes ſpecie diuerſos, & intendentes diuerſam ſeu maiorem obligationem, debebimus diuerſas malitias admittere in tranſgreſſione eius præcepti. Quæ veritas valdè confirmabitur ſubſectione ſequenti in ſolutione obiectionum contra illam.

Quò plurium mandata violantur etiam circa rem eamdem, eò plures ſunt contemptus ſaltem virtuales.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ ſolutæ.

Obiectio Prima.

OBIICIES tamen Primò, hanc rationem non habere locum in præcepto naturali & diuino; vtrumque enim eſt à Deo: nam etiam Deus prohibet ea quæ natura prohibet; ergo ibĩ non contemnuntur duæ perſonæ; ergo ex hoc capite non eſt niſi vnica malitia: quòd ſi propterea reſpondeatur, poſſe ſaltem habere locum eam tertiam rationem, quando eſt ſimul humanum præceptum ſiue Eccleſiaſticum ſiue ſæculare, quia tunc Deus & homo contemnitur, adhuc obiectio facta locum habet; nam inobedientia erga creaturam, ſi conſideretur vt ſeiuncta ab inobedientiâ & contemptu Dei, non poteſt facere peccatum mortale in ratione mortalis; imò, vt diximus ſuperiùs, etiamſi eſſet contra dictamen rationale, non eſſet peccatum, ſi per impoſſibile Deus non eſſet, aut ſi penitus inuincibiliter ignoraretur; quod vltimum poſſibile ibidem dixi: ergo ad conſtituendas duas malitias graues non ſufficit in peccato eſſe contemptum niſi reſpectu Dei, ſiue immediatè in ſe ſiue mediatè in creato Superiori bis contemnatur; Deus autem non contemnitur bis, eſto bis idem mandauerit: ergo de primo ad vltimum non poteſt ex multitudine præceptorum inferri duplex grauis malitia: habet ergo obiectio locum in omni caſu.

20 Reſpondeo tamen negando primum illius antecedens, ſcilicet præceptum naturale & diuinum circa eamdem rem non poſſe illas duas grauitates cauſſare. Ad probationem dico, naturale præceptum quà tale, & vt neceſſarium eſt ad contrahendam malitiam grauem, etiam peccati mortalis, aliud longè eſſe à præcepto diuino, vt & tractantes de conſtitutiuo peccati ſuprà diximus: ante prohibitionem enim furti v. g. per tabulas legis furtum erat contra Deum; & poterat peccare in eo quilibet qui Deum non ignorabat: nam etiam tunc, eo ipſo quòd Deus agnoſceretur à peccatore vt infinitè bonus, & caput naturæ rationalis, illum offendebat faciens id quod agnoſcebat illi eſſe contrarium; ſicut ſi ego faciam id quod ſcio meo parenti meritò moleſtiſſimum eſſe, etſi ille non ſit legiſlator meus, offendam ſine dubio illum; idem reſpectu amici dici poteſt: ergo ea offenſio Dei in furto, quatenus eſt malum ex ſe, & contra naturam rationalem, omnino eſt independens ab actuali prohibitione eiuſdem furti proueniente à Deo vt legiſlatore: quòd ſi iam accedat ipſa prohibitio per legem, & quidem non eo præcisè animo facta, vt explicetur magis naturalis prohibitio; ſed quia pro ſuo libitu voluit Deus illud præceptum addere, vt nouo titulo homines obligaret (in quo ſolùm caſu nunc ſumus) videtur profectò clarum, etiamſi eadem ſit perſona, quæ in vtriuſque præcepti violatione offenditur, ita tamen illam offendi ac ſi duæ eſſent; ſicut ſi parentem, qui ſimul ſit legiſlator, filius offenderet, eius mandato non obediendo, & ſimul faciendo, vt paulò antè dixi, quod ei vt patri ingratiſſimum eſſe nouerat, moraliter ſe haberet filius perinde ac ſi duas perſonas diſtinctas offendiſſet, ſuum ſcilicet patrem Petrum, & Legiſlatorem alium diſtinctum. quod ſuo modo in Deo dicendum eſſe, facilè ex doctrinâ traduâ quiſpiam intelligere poteſt.

Reſponſio. Præceptum naturale & diuinum poſſunt duas grauitates cauſſare circa idem obiectum.

Violatio vtriuſque præcepti eamdem rem prohibentis, licet eamdem perſonam offendat, erit tamen idem ac ſi eſſent duæ.

In replicâ ad ſolutionem ſuperiùs datam tangitur ea difficultas, quomodo cùm tota malitia mortalis quà talis, & quà promerentis pœnam æternam deſumatur ex eo, quòd peccatum ſit contra Deum, non autem ex eo, quòd homo per peccatum offendatur, & contemnatur; quomodo, inquam, cum hoc ſtet, vt tranſgreſſio diuini & humani præcepti poſſit accipere diuerſam malitiam ex eo capite, quòd ſit contra hominem. Reſpondeo tamen Primò, hanc eſſe difficultatem omnibus communem; nam etiam in voto vrgere ego idem poſſum: nam ſi fornicari v. g. eſt iam offenſa Dei ex naturâ ſuâ, quo pacto, quæſo, per votum non fornicandi accepit nouam grauem malitiam? reſpondebitur, quia poſt votum duplici titulo fornicatio eſt contra Deum; ſemel, quatenus ex ſe eſt contra naturam rationalem; ſemel, quatenus eſt contra promiſſionem Deo factam: bona ſolutio, aſt quam ego eodem modo applicabo obiectioni contra me poſitæ; dicam enim, eamdem fornicationem, quæ ſemel eſt contra Deum, quatenus ea eſt contra naturam rationalem, cuius Deus caput

&

& auctor & parens eſt, eamdem Secundò eſſe contra eumdem Deum, quatenus eſt contra præceptum ipſius Dei mihi per Superiorem mandantis, ne talem fornicationem admittam: cùm enim votum à me factum, & à Deo acceptatum inducet nouam grauem malitiam, lex verò ab homine poſita, & à Deo approbata, non inducet nouam obligationem? eſt ergo difficultas omnibus communis.

Tranſgreſſio præcepti humani lata à Iudice vt Dei Vicario tranſit in altiorem ordinem ob hunc titulum.

21 Illi abſolutè reſpondeo, Etiamſi ea malitia; quæ reperitur in contemptu ſeu tranſgreſſione præcepti humani, ſola, & vt ſeparata à tranſgreſſione ſeu contemptu præcepti diuini, non det grauitatem ſufficientem ad peccatum mortale, ſicut eam non dat inordinatio, quam ex ſe habet luxuria contra naturam rationalem, ſi non conſideremus offenſam Dei in eâ luxuriâ incluſam; accedente tamen ipsâ Dei diſplicentiâ graui in eâ deordinatione, ſeu in tranſgreſſione præcepti à Iudice humano à ſe conſtituto lati, reddi ex hoc capite eam tranſgreſſionem in altiori ordine, & habere inde nouam malitiam æquiualentem quodammodò nouo peccato mortali; quia eo caſu homo præbet Deo duplex fundamentum diſplicentiæ, dum & ipſum Deum præcipientem per ſe, & ſimul præcipientem per ſuum Vicarium contemnit: quia & tunc Deus duo quodammodò imperat, ſcilicet vt obediatur creaturæ à ſe conſtitutæ in caput Reipublicæ, & vt ſibi ipſi immediatè imperanti obediatur: vtrumque autem negligit, qui non facit id quod præceptum eſt eis duobus modis, ergo contrahit tunc duas malitias.

Obiectio Secunda.

Secundò objicies principaliter: Præceptum nihil aliud efficit, quàm conſtituere rem præceptam vt neceſſariam ad eam virtutem, in quâ alioquin erat ea res. V. g. non comedere carnes ex ſe eſt actus temperantiæ, non tamen neceſſarius ſimpliciter ad virtutem temperantiæ; accedat præceptum non comedendi eas carnes, iam non poteſt quis eſſe temperans niſi abſtineat à carnibus: atqui ſi ſemel per vnum præceptum iam eſt neceſſaria ea abſtinentia pro virtute temperantiæ, nihil efficiet amplius nouum præceptum; quia inuenit iam cauſſatum per primum quidquid poterat ſecundum efficere; ergo non dabit nouam malitiam ei tranſgreſſioni.

Reſponſio Prima. Præceptum non comedendi carnes reddit carentiam comeſtionis neceſſariam ad temperantiam, quia prohibitam, non contra.

22 Reſpondeo Primò, præceptum v. g. non comedendi carnes die Veneris non ideò reddere illicitam comeſtionem, quòd comeſtionis carentiam reddat neceſſariam ad temperantiam, ſed potiùs è contrario, ideò reddere eam neceſſariam ad temperantiam, quia reddit illam prohibitam; lumine enim naturæ notum eſt, independenter ab câ neceſſitate ad virtutem, illicitum eſſe facere id quod à Superiore prohibetur. Cùm ergo ſecundum præceptum licet iam inueniat turpitudinem contra naturam rationalem in eo obiecto, aut contra præceptum diuinum, non tamen adhuc inueniat vllam turpitudinem contra præceptum humanum, certè non inuenit id quod poteſt dare; ergo ex hoc capite poteſt augere malitiam, ſeu dare nouam.

Reſponſio Secunda. Comedere carnes temperatè die prohibito non eſt contra temperantiam.

Secundò reſpondeo, comedere carnes die Veneris fortè non eſſe vllo modo contra virtutem temperantiæ, dummodò præciſè quis comedat quod naturæ eſt neceſſarium, eſto poſſit alijs cibis vti. Certè qui contra mandatum Superioris bibit vinum moderatè, vt ſitim extinguat; non eſt ebrioſus nec intemperans; ſed inobediens; ergo qui non ieiunat, peccat quidem contra præceptum Eccleſiæ, non tamen contra temperantiam: quod vel inde confirmari poteſt; nam aliud longè peccatum eſt, & quidem ſpecie diuerſum, bibere vinum, moderatè tamen, ita vt nullo modo noceat, quando Superior mihi talem hauſtum ob alias cauſſas prohibuit; aliud autem bibere ad ebrietatem: in hoc enim caſu homo eſt intemperans, in altero inobediens: ergo ſi vtroque modo peccaret quis, & ſe inebriando, cùm à Superiore ſibi mandatum eſſet, ne vinum biberet, haberet ibi duas malitias. quod mihi ita clarum videtur, vt à nemine negari poſſit.

Ne verò recurratur ad votum, quod ego præſtiti de obedientiâ erga Superiorem, dicaturque, ratione illius eſſe duplex peccatum, ponamus exemplum, quo vinum prohibitum eſſet ab Eccleſiâ in Quadrageſimâ, ſicut prohibentur carnes; vel certè vt extra prandium non poſſet bibi; negari ſanè non poſſet in eo caſu, hominem ſe inebriantem commiſſurum duo peccata: ergo præceptum illud addidit grauitatem, non quia habuerit diuerſum motiuum: potuit enim imponi præceptum ob ſolam eam honeſtatem, quæ reperitur in eâ abſtinentiâ: ergo præceptum nouum poſitiuum cadens ſupra naturale addere poteſt nouam malitiam rei prohibitæ.

Obiectio Tertia.

Tertiò objicies: Non eſt formalis inobedientia non ieiunare v. g. in Quadrageſimâ, niſi id fiat ex contemptu; ergo non poteſt inde contrahi malitia ſpecialis inobedientiæ. Reſpondeo, eſſe formalem inobedientiam non aliter quàm furari rem alienam; ſiue fiat propter luxuriam, ſiue propter ebrietatem, eſt formalis iniuſtitia: iam enim dixi, vt malitia contrahatur, non eſſe neceſſarium eam expreſsè amari, ſed ſufficere, ſi agnoſcatur eſſe mandatum Superioris, & nolit quis id facere, ſiue motiuum ſit pigritia, ſiue quodcumque aliud. Et ſanè vix vllus vnquam eſſet inobediens, ſi neceſſarium eſſet ad inobedientiam habere pro motiuo contemptum Superioris, vt hi auctores dicunt. Vbi aduerte, à nonnullis hæc duo confundi in vnum, *inobedientia ſpecialis & inobedientia formalis*; quæ tamen diuerſiſſima ſunt: nam ſpecialis denotare videtur, eam non reperiri in alijs peccatis; formalis verò ſolùm dicit verè & propriè eſſe in eo actu: contingit autem paſſim, vt aliquod prædicatum ſit formaliter in ſubiecto, non tamen ſit ſpeciale, id eſt proprium illius ſubiecti: ſic homo eſt formaliter & formaliſſimè animal, non tamen eſt propria hominis animalitas, ſed communis brutis; ac conſequenter non eſt in eo ſenſu ſpecialiter animal. Et in materiâ noſtrâ idem contingit: ſi enim quis voueret ſeruare omnia præcepta, tunc in tranſgreſſione cuiuſlibet eſſet irreligio formaliter, vt & aduerſarij fatentur, non tamen ſpecialis, quia eſſet omnibus eis peccatis communis; ita ergo in præſenti dico, non facere id quod ratio naturalis dictat fieri debere ſub obligatione, & quod eſt prætereà ſingulari præcepto mandatum, formalem eſſe inobedientiam contra illud præceptum: quis enim negabit me tùnc tranſgredi tale præceptum? non tamen propterea eſſe ſpecialem inobe-

Reſponſio. Comedens carnes ſciens die prohibito committit formalem inobedientiam.

23 *Inobedientia ſpecialis & formalis differunt inter ſe.*

inobedientiam, quia cuicumque actui contra præceptum eſt id commune; vt autem malitia contrahatur non eſt neceſſum vt ſoli ei actui in ſpecie ea conueniat, vt per ſe patet; alioquin non poſſent duo peccata diuerſa conuenire in aliquâ malitiâ.

Obiectio Quarta.

Quartò objicies, Ergo malè in primâ concluſione dictum eſt, aliquando non augeri malitiam, etiamſi accedat præceptum. Probo ſequelam; nam in illo etiam caſu, licet Legiſlator non intendat nouam obligationem imponere, ſed naturalem declarare, eo tamen ipſo quòd interponat ſuam auctoritatem, ſi poſteà quis non curet illud præceptum, haud dubium, quin eum Legiſlatorem contemnat; ex quo contemptu intulimus hucuſque eam malitiam nouam.

Reſponſio. Non contemnitur Legiſlator prohibens rem aliàs prohibitã, ſi non intendit inducere nouam obligationem.

Reſpondeo negando in eo caſu propriè contemni Legiſlatorem; nam ſi ipſe non vult nouam obligationem ſeu nouum vinculum inducere, non poteſt ſine dubio illud inducere; vnde rurſus fit, vt nec contemnatur: non enim illum qui mihi dicit, Hoc tibi Rex mandat, contemno, eò quòd nolim id facere: ſi enim dicam, Credo omnino tibi à Rege id eſſe imperatum, nolo tamen Regi obedire; certè in ſolum Regem pecco, non in declarantem mihi mandatum Regis. Ratio à priori ea eſt; nam cùm tunc, qui declarat alterius præceptum, non tam ſe gerat vt mandans quàm vt referens, referens autem ſolùm exigat ab audiente fidem, vt credatur ipſum non mentiri, aut non decipere referendo illud præceptum, nullo modo contemnitur, eò præcisè quòd executioni res non mandetur. Conſtet ergo, diuerſum præceptum poſſe augere nouam malitiam, quando à Legiſlatore intenditur noua obligatio; licet honeſtas, quæ tunc intenditur, non ſit diuerſa, ſed eadem quæ in eo obiecto reperiebatur antè.

SVBSECTIO QVARTA.

Noua obiectio: vbi, an omnis actus virtutis ſit actus obedientiæ.

Obiectio Quinta.

VLTIMÒ objicies: Si omne peccatum eſt inobedientia, ergo è contrario omnis actus virtutis erit actus obedientiæ; id quod abſurdum videtur: quis enim dicet, actum caſtitatis formaliter eſſe actum obedientiæ? idem eſt de actu miſericordiæ, &c. patet verò ſequela; nam ſicut qui peccat violat legem Superioris, ita è contrario virtus, quæ formaliter deteſtatur eam malitiam, debet neceſſariò deteſtari contrarietatem illam ad legem; ſi autem deteſtatur contrarietatem, neceſſariò dicendum eſt amare conformitatem ad legem: qui enim odio habet formam aliquam, amat neceſſariò carentiam illius, & è contrario; ergo eliciet tunc actum obedientiæ. Quòd ſi dicas, caſtitatem v.g. non reſpicere conformitatem cum lege in omni materiâ, ideoque non poſſe eſſe formalem obedientiam; Contrà, quia etiam luxuria reſpicit tantùm difformitatem in vnâ ſolâ materiâ; & nihilominùs eſt inobedientia formalis, vt diximus: ergo caſtitas erit è contrario obedientia formalis, licet ſolùm in vnâ materiâ reſpiciat conformitatem.

Quorumdam auctorum ſolutio.

Incredibiliter vexantur nonnulli hoc argumento, quo vtuntur ad aliud propoſitum, aliterque ei non putant poſſe reſponderi, quàm recurrendo ad vniuerſale quoddam illorum principium, quo iudicant, quamcumque 24
virtutem naturalem ſe extendere ad omnia obiecta (etiamſi genere diuerſa ſint) in quibus reperiri videtur ratio motiua eadem; non enim concedunt, eſſe poſſe virtutem abſtinentiæ circa hauſtum, niſi etiam ſit circa cibum, & è contrario; nec mortificationem (& ſic de alijs) in vnâ materiâ, niſi ſit in omnibus: vnde in præſenti dicunt, caſtitatem non eſſe obedientiam ſpecialem, quia hæc verſatur circa omnem omnino materiam præceptam, quia in omni re lucet honeſtas obedientiæ: neque item eſſe obedientiam generalem, quia obedientia generalis eodem modo ſe extendit ad omnem materiam.

Non quælibet virtus naturalis ſe extendit ad omnia obiecta contenta ſub vnâ ratione motiuâ vniuerſali.

Hæc tamen doctrina falſum ſupponit principium de eâ ſummâ vniuerſalitate virtutum; alibi enim fusè oſtendi, poſſe quem ex affectu ad honeſtatem, quæ eſt in temperato hauſtu, non ſe inebriare, eſto in cibis excedat; & in alijs virtutibus idem cernitur; ideoque docui, eas ſæpè eſſe diſtinctas ex diuerſitate ſpecificâ difficultatum, quæ in obiectis reperiri poſſunt; eſto ratio honeſtatis in eis repertæ videatur eſſe eadem. Quod argumentum etiam habet locum in obedientiâ: poteſt enim quis in aliquâ materiâ minùs difficili velle obedire, & verò ſolùm ex motiuo honeſtatis, quæ in eo exercitio obedientiæ reperitur; per quod tamen non cogitur obedire in omni aliâ materiâ etiam longè difficiliori, vt ex terminis patet: ergo ex eo capite pertinere poterit verè ad virtutem obedientiæ quilibet actus virtutis, eſto ſe non extendat ad omnem materiam.

Ex eo, quòd quis velit obedire in re mediocriter difficili, non cogitur obedire in ſummè difficili.

Ratio huius eſt facilis, quia quilibet actus obedientiæ in particulari, v. g. quando exequitur mandatum Superioris, tantùm dicit, *Volo obedire, quia bonum eſt obedire hic & nunc*: quis enim dicet, omnes, maximè ſimpliciores, quantumuis perfectè obedientes, quando mandatur eis v.g. Eas ad templum, non poſſe ex obedientiâ id facere, niſi dicant ſimul, *Volo ire, quia bonum eſt in omnibus rebus obedire; & quia paratus ſum, ſi iubear ſuſpendi, etiam libenter obedire?* ergo quilibet actus, aut certè ferè omnes, ſolùm reſpiciunt eam honeſtatem vt contractam ad hanc materiam; ideò non neceſſariò cogunt ad omnem.

Velle conformitatem cum lege hac eſt obedientia, licet non cogitet de conformitate cum lege vt ſic.

Et verò hi auctores non reſpondent per hanc doctrinam ad argumentum, quod ſibi obiecerant, quòd ſcilicet luxuria ſit mala, quatenus eſt contra legem; ergo caſtitas deteſtans eam quatenus malam, deteſtatur quatenus contrariam legi; ergo amat expreſsè conformari huic legi; velle autem conformitatem cum hac lege quatenus conformitas eſt, eſt formaliter actus obedientiæ: id quod euidenter ad hominem inde oſtendo; nam ille actus caſtitatis eſt bonus verè & propriè & honeſtus, eo ipſo quòd reſpiciat hanc honeſtatem, licet non amet honeſtatem vt ſic: ergo erit verè obedientia, licet non amet omne obedire in communi, ſeu obedire vt ſic: patet, quia ſicut hi dicunt, non eſſe obedientem, qui non reſpicit omne obedire; ita ego dicam, non eſſe honeſtum, qui non reſpicit omne honeſtum vt ſic. Cur enim moraliter erit actus honeſtus ille, qui admittit multos alios inhoneſtos

honeſtos in alijs materijs, & non erit actus obedientiæ actus qui admittit alios actus inobedientes in alijs materijs? Sicut enim ſe habet honeſtas particularis ad omnem honeſtatem, ita obedientia particularis ad omnem obedientiam, iuxta axioma illud, Sicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis. Quæ ratio mihi videtur clarè reijcere eorum recentiorum principium generale ſuprà poſitum.

Soluitur obiectio Quinta.

Non omne opus debet habere conformitatem cum lege æterna Dei.

25 Difficultati ergo propoſitæ melius poteſt reſponderi, Eſto omne peccatum de facto requirat oppoſitionem cum lege æternâ, ſaltem, vt habeat grauitatem illam, quæ ex offenſâ Dei deſumitur, è contrario tamen non omne opus bonum requirere eam conformitatem; nam poteſt eſſe opus virtutis circa aliquam materiam nullo modo imperatam; vt patet in operibus omnibus conſilij. Hinc etiam fit, vt in operibus etiam præcepti non ſit neceſſum hominem amare conformitatem cum lege quà talem ſeu quà obedientiam, ſed quatenus ea conformitas eſt homini honeſta; vel ob alia motiua honeſta, quæ efficiunt, vt actus ad virtutem aliam pertineat, v. g. quia placet Deo, quia eſt ſatisfactiua pro peccato, &c. Quæ doctrina vniuerſalis eſt; nam dare eleëmoſynam poſſum etiam ob ſolum Deum ſummè dilectum: quo caſu ille actus non pertinebit ad virtutem miſericordiæ, eſto magnam ex eo obiecto materiali accipiat bonitatem, vt tradidi ſuo loco: vel certè primariò erit actus charitatis, & ſecundariò actus miſericordiæ.

Vt contrahatur malitia, ſufficit ſi ametur virtualiter, ſiue ſi ſit obiectum materiale.

At verò vt actus pertineat ad virtutem debet amare honeſtatem formaliter.

Hinc conſtat, quid ſit ad inſtantiam è peccatis reſpondendum. Dico ergo, quia malitia vt contrahatur, non neceſſariò debet eſſe obiectum formale, ſed ſufficit, ſi ſolùm materialiter & virtualiter ametur, iuxta ſæpè dicta, ideò neceſſariò in quolibet peccato reperiri rationem veræ inobedientiæ (ſuppono rem illam fuiſſe præceptam) quia reverà formaliter peccator tranſgreditur voluntariè legem; at è contrariò non ita in virtutibus contingere; quia vt actus pertinere poſſit ad aliquam virtutem, non ſufficit me amare eam honeſtatem vtcumque, ſed debeo eam velle vt obiectum formale: cùm autem poſſit ob varias honeſtates alias amari impletio præcepti, non neceſſariò ea pertinebit ad obedientiam. Sic qui furatur ob mœchiam eſt mœchus & fur; qui autem dat ob ſolùm Deum ſummè dilectum eleëmoſynam, ſolùm exercet actum charitatis in Deum. Et paulò antè oſtendi, etiam in rebus non imperatis eſſe locum virtuti; ideò addo, ſi in aliquo caſu quis eam honeſtatem particularem obediendi, quæ vel in ſolo vnico actu præcepto reperitur, amet formaliter quà talem, eſto ſe non extendat ad obediendum in omnibus alijs materijs, nihilominùs habiturum verè vnum actum ad virtutem obedientiæ propriè & formaliter pertinentem. Dico *actum*, quia vtrùm per illum ſolum generetur aliquid de habitu, difficultas eſt aliò ſpectans. Et de his ſatis.

SVBSECTIO QVINTA.

Deciduntur aliqui caſus particulares ex doctrinâ datâ.

Primus caſus.

Hinc iam decidi poſſunt aliqui caſus particulares in hac materiâ frequentes. Primus eſt, vtrùm comedere carnes die Veneris, quando incidit Vigilia v. g. S. Ioannis, ſit duplex peccatum, cùm interueniat ibi duplex præceptum. Negat Vaſquez & alij ſuprà; dubito

26 tamen, an conſequenter ad rationem quâ hîc vtuntur: iam enim ex ipſis diximus, præceptum diuerſum tunc conſtituere opus in diuerſâ virtute, quando motiuum illud imponendi eſt in diuerſâ virtute. Vnde ego ſic argumentor: Motiuum Eccleſiæ in abſtinentiâ diei Veneris eſt vel in gratiarum actionem, quòd redempti ſimus eâ die per paſſionem Chriſti; vel vt ei aliquo modo conformemur aliquid ſuſtinendo; vel denique in honorem ipſius: motiuum autem in Vigiliâ S. Ioannis eſt præcisè ipſum S. Ioannem honorare: hæc autem duo motiua ſunt diuerſa; imitatio enim Chriſti, & gratiarum actio diuerſum eſt motiuum etiam ſpecie à cultu S. Ioannis: & in ipſo cultu res eſt clara; nam cultus Chriſti Domini diuerſus eſt à cultu Sanctorum: ergo etiam ex hoc capite duo ea abſtinentiæ præcepta conſtituent diuerſam malitiam in violatione ſui.

Ieiunia quatuor Temporum inſtituta ſunt ad carnem domandam.

Vrgeo id manifeſtiùs in ieiunio quatuor Temporum; conſtat enim motiuum Eccleſiæ fuiſſe, non quidem honorem alicuius Sancti, ſicut nec Chriſti memoriam, ſed (vt ſanctus Leo ait ſæpè in Sermonibus de eo ieiunio) ob motus carnis comprimendos, mortificandas paſſiones, &c. Quæ ratio poteſt etiam extendi ad ieiunium quadrageſimale. Motiuum autem pro Vigiliâ S. Matthæi aut Thomæ in ea tempora incidente, aut Mathiæ in Quadrageſimâ, omnino eſt aliud, honor ſcilicet eorum Apoſtolorum: ergo ſi tunc temporis attendendum eſt ad rationem horum auctorum, dicendum omnino erit ibi duas eſſe malitias: ergo non loquuntur in eâ doctrinâ conſequenter ad ſua propria principia.

Comedens carnes die Veneris, in quem incidit Vigilia, non contrahit duas malitias ſpecie diuerſas.

Probabiliùs poſſumus nos ex concluſionibus poſitis eam rationem reddere; certum enim eſt, Eccleſiam vtrumque præcipientem eſſe eamdem; ergo non poſſunt habere præcepta illa ex hoc capite duas malitias, ſaltem ſpecie diuerſas: quòd verò motiua extrinſeca Eccleſiæ ſpecie diuerſa ſint, non videtur in præſenti curandum, vt ſuprà diximus. Et vel inde ea doctrina confirmatur, quia dummodò ieiunet quis tunc temporis, ex quocumque planè motiuo id faciat, perfectè tamen præcepto ſatisfacit: ergo Eccleſia à me non intendit eas diuerſitates motiuorum, alioquin ſine illis non ſatisfeciſſem præcepto; ergo illa motiua cùm non induxerint in me obligationem tales virtutes habendi, non fecerunt etiam ex eo capite, vt ego non ieiunans duabus virtutibus opponerer, & eo ipſo duas malitias contraherem. Quæ ratio ſola ſuprà à me allata eſt, vt oſtenderem, ſine diuerſis honeſtatibus intentis non poſſe eſſe duas obligationes ex duobus præceptis.

Quòd verò Eccleſia per ea duo præcepta non

27 intendat maiorem obligationem hominibus imponere quàm per vnum ex illis, probabiliter inde ſuadetur, quia cùm ea noua obligatio ſit quid odioſum, non debemus eam de facto admittere, niſi fundamento aliquo poſitiuo nobis conſtet, ita Eccleſiam id intendiſſe: nullum autem fundamentum tale habemus; quin potiùs ex communi ſenſu fidelium contrarium colligitur. Non enim apprehendit vllus, ſe grauiùs peccaturum, ſi ſecundâ Quadrageſimæ hebdomadâ die Mercurij non ieiunet; quàm ſi alijs diebus; & tamen in illam diem Mercurij incidunt duo quaſi præcepta, & quatuor Temporum, & Quadrageſimæ ieiunia; ergo ſupponunt omnes, non voluiſſe Eccleſiam grauiorem ibi obligationem imponere. Id quod ſufficit, vt ego probabiliter iudicem, non fuiſſe talem obligationem intentam; ideoque ſufficiet, vt abſolutè non peccem tunc grauiùs.

Secundus caſus. Negligens Sacrum die Dominico ſimul & Feſto vnicam malitiam contrahit.

Hoc ipſum dicendum eſt de ſecundo caſu, ſcilicet de obligatione audiendi Sacrum die Dominico, quando ſimul incidit Feſtum aliud; quia eadem eſt ratio de duobus illis titulis pro Sacro ac de duobus pro ieiunio.

Tertius caſus. Religioſus in Sacris violans caſtitatem non contrahit malitias ſpecie diuerſas.

Tertius caſus eſt, an Religioſus in Sacris grauiùs peccet ob duo vota caſtitatis, ſi eam non ſeruet, quàm ſi non eſſet in Sacris. Reſpondeo, Non peccare, quia illud ſecundum votum non eſt ad inducendum nouam obligationem, ſed antiquam confirmandam; ad eum modum, quo in Societate noſtrâ renouatio votorum ſingulis annis non addit nouam obligationem ſupra primam.

Quartus caſus. Beneficiarius in Sacris conſtitutus negligens Horas vnam tantùm malitiam contrahit.

Quartus caſus eſt de eo, qui ratione beneficij & ratione Ordinis tenetur orare Officium. Sanè in eo Vaſquez & alij deberent dicere, maiorem ſeu nouam eſſe malitiam, eò quòd illi duo tituli diuerſa reſpiciant motiua: nam vna obligatio ratione beneficij eſt per modum ſolutionis ſeu in gratiarum actionem pro redditibus quibus fruitur: alter titulus eſt propter ipſum Ordinem, & ratione characteris; ideoque obligat omnes omnino Sacerdotes, etiamſi nullos redditus habeant: ergo titulus hic pertinet ad alteram virtutem diuerſam à priori titulo. quod ſolum requirebant ij auctores ad hoc, vt ſecundum præceptum induceret nouam obligationem. Nihilominùs abſolutè probabilius videtur, non eſſe diſtinctas malitias diuerſas ſpecie; quod eadem ratione ſuadendum eſt quâ de ieiunio diximus paulò antè: nam Eccleſia, quæ vtrumque præceptum imponit, eſt eadem. Ex quo capite non
28 poteſt deſumi diuerſitas ſpecifica: motiua verò extrinſeca Eccleſiæ iam dixi eſſe per accidens: denique, quia non conſtat, quod intenderit Pontifex obligationem nouam ibi imponere.

Quintus caſus. Religioſus aut Sacerdos violans caſtitatem duplex peccatum committit.

Quintus caſus eſt de Religioſo aut Sacerdote contra caſtitatem peccante, ſeu de illo qui vouit ieiunium; ad quod alioquin tenebatur. Dicimus in eo caſu ex omnium Doctorum ſententiâ duplex eſſe peccatum in tranſgreſſione; quia votum ex ſe inducit diuerſam obligationem: eſt enim diuerſæ ſpeciei à præcepto Superioris.

Sextus caſus. Religioſus dans aliquid ſine facultate duplici peccato obſtringitur: ſecus accipiens.

Hinc deciditur ſextus caſus de Religioſo donante alteri rem aliquam contra voluntatem Superioris: peccat enim contra iuſtitiam, quia non habet dominium in rem illam; contra votum item; ergo habet duas malitias: ſecùs eſt, ſi ſine licentiâ recipiat aliquid à ſæcularibus vel ab alijs, qui verum ius donandi habebant: ibi enim non videtur eſſe peccatum contra iuſtitiam; neminem enim lædit, non quidem ipſum donatorem, quia ille non eſt inuitus; non Religionem, quia hæc ante acceptationem non habebat dominium vllum in rem illam; ergo per acceptationem nihil amittit inuita, imò tunc ditior redditur: ergo non peccatur tunc contra iuſtitiam ſeu contra ius Religionis; neque eſt vllus alius contra cuius dominium peccetur: ergo abſolutè nullo modo peccatur contra iuſtitiam, ſed præcisè contra votum paupertatis.

Donando tamen rem ſic acceptã dupliciter peccaret.

Quòd ſi acceptam iam eam rem alteri idem Religioſus donaret, iam tunc tam contra votum quàm contra iuſtitiam, ob rationem datam paulò antè, peccaret; quia tunc donaret rem, in quam dominium non haberet, & Religionem eâ in re defraudaret: dixi enim, per acceptationem huius Religionem acquiſiuiſſe ius in eam rem donatam particulari Religioſo.

Septimus caſus. Violans obedientiam, quam vouit ei, cui tenebatur obedire priùs, bis peccat.

Septimus & vltimus caſus præcedentibus omnino affinis, de eo qui votum fecit parendi Superiori, v. g. Pontifici, Epiſcopo, Imperatori, &c. ſi enim non obediat, dupliciter peccat; & contra votum & contra vim quam habebat Superior ad imperandum: quòd ſi alteri, qui Superior non erat, obedientiam vouit, tunc ſolùm peccat contra votum non parendo illi.

Rogabis tamen circa hunc caſum, vtrùm, ſi 29
Superiori ſuo Religioſus non obediat, ſit iudicandus duo peccata committere, an verò vnum.

non tamen Religioſus inobediens Superiori.

Reſpondeo, vnum; quod & ſuprà obiter notaui: nam ſolo Religioſi voto eſt Superior quicumque in Religione Superior eſt; etenim voto ceſſante non ſunt iam ampliùs Superiores. At Pontifex, Epiſcopus, Imperator, Rex, &c. ſunt Superiores independenter à voto, ideoque habent diuerſum ius imperandi ab eo, quod poſteà ex voto acquirunt: vnde in violatione mandati ipſorum eo caſu voti duas ſubditus tranſgreditur virtutes; & propterea in reſponſione poſui exemplum in Pontifice, Epiſcopo, &c. non verò in Superioribus Religioſorum; quos ob rationem datam ab eâ regulâ excipiendos cenſeo. Vide ſuprà ſolutas aliquas replicas contra hanc doctrinam.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm præcepta diſtincta, eiuſdem tamen ſpeciei, augeant obligationem.

PRÆCEPTA eiuſdem ſpeciei ſunt, quando vel ab eadem perſonâ idem bis mandatur, vel à duabus perſonis, eiuſdem tamen ſpeciei, v. g. à duobus Superioribus, Prouinciali & Rectore: & vt à quæſtione præcedente abſtrahamus, ſupponendum, ſub eodem virtutis motiuo ab vtroque rem illam mandari.

Vnicum peccatum eſt, ſi quis violet duo de eadem re præcepta Superiorum eiuſdem ſpeciei.

CONCLVSIO PRIMA ſit: In tali caſu non reſultat malitia diuerſa in ſpecie in eo peccato. Patet euidenter, quia ſicut ea præcepta non differunt ſpecie, ſed vnum eſt alteri, vt ponimus, omnino ſimile; ita & oppoſitio cum eis non eſt

vllo

vllo modo ſpecie diuerſa. In hac concluſione 30 conueniunt omnes; neque vlla poteſt eſſe contra illam difficultas. Quæſtio ergo tota eſt, an ſaltem ita aggrauet malitiam intra eamdem ſpeciem ea tranſgreſſio, vt quaſi æquiualeat duabus tranſgreſſionibus numero diſtinctis; aut licet non tam multùm creſcat ex eâ circumſtantiâ, augeatur tamen aliquantulùm. Pro quo ſit

Violatio præcepti ſæpius repetiti ab eodem Superiore per ſe non auget malitiam.

Conclvsio Secvnda: Non ſolùm non æquiualet duabus tranſgreſſionibus, verùm, per ſe loquendo, nihil prorſus malitiæ augetur, quando ab eodem numerò Superiori bis térve ea res mandatur. Ratio quâ moueor eſt, quia malitia inobedientiæ conſiſtit in eo, quòd fiat opus contra debitam obedientiam Superiori, & contra voluntatem ipſius nobis manifeſtatam; hoc autem eodem modo eſt, ſiue ea voluntas nobis intimetur ſemel, ſiue bis, ſiue tertiò, ſiue millies; hoc enim eſt omnino per accidens ad augendam malitiam: intimatio enim illa, ſiue nouum præceptum non facit opus magis contra voluntatem præcipientis, quàm ſi ſemel nobis tantùm intimatum eſſet.

Maior mandati duratio non auget malitiam in actu negligente, niſi arguat vehementiorem voluntatem.

Confirmo: Licet Deus maneat perpetuò volens aut perpetuò imperans aliquod obiectum, non ideò grauiùs hodie peccamus, quàm ſi Deus id imperaſſet per mediam horam, & poſteà ceſſaſſet ab eâ volitione, non tamen eam retractaſſet; alioquin deberemus dicere, grauiùs nos hoc tempore peccare contra voluntatem Dei quàm qui ante decem annos peccauerunt. quod eſt ridiculum. Sequela verò probatur clarè, quia iam reſpectu noſtri diutiùs voluntas Dei prohibuit obiectum, quàm reſpectu illorum qui ante nos fuêre: ergo ſi multiplicatio præcepti auget malitiam, etiam maior continuatio augebit, vt paulò pòſt probo: vnde è contrario, ſi continuatio maior non auget, neque augebit repititio præcepti poſt factam interpellationem: ergo licet diutiùs maneat in ſuâ volitione creatus Superior, per mediam v. g. horam, non ideò grauiùs nos peccamus contra illum, quàm ſi eam volitionem habuiſſet tantùm per quadrantem.

Ratio à priori ex permanentiâ morali voluntatis.

Cuius eam ego vlteriorem reddo rationem à priori, quia quando ſemel Superior voluit vt aliquid fieret, illudque nobis præcepit, etiamſi deſiſtat phyſicè ab eâ voluntate & intimatione, adhuc moraliter manet & continuatur ea volitio in ordine ad obligandum, perinde ac ſi phyſicè actu exiſteret; ergo, eò quòd phyſicè diutiùs protrahatur, non magis obligat; ergo nec propterea tranſgreſſio erit contra maiorem obligationem, ergo nec maior. Quod autem dico de continuatione phyſicâ, à fortiori intelligendum de repetitione voluntatis eius, poſtquam phyſicè fuiſſet interrupta: id quod facilè probo, & ſimul oſtendo, quod paulò antè dixi, bonam eſſe conſequentiam in hoc puncto à continuatione maiori eiuſdem præcepti ad diuerſas eiuſdem repetitiones: probo ergò id, quia ſi præceptum duraſſet per vnam horam ſine interruptione, non auget obligationem obediendi magis, quàm ſi ſolùm extitiſſet per vnicum quadrantem; multò minùs augebit, ſi interrumpendo per mediam horam rurſùs redeat phyſicè in vltimo horæ quadrante. ea enim interruptio potiùs videtur adimere de obligatione quàm eam augere, vt ex terminis patet.

Ex repetitione eiuſdem mandati creſcit malitia per accidens, ſi negligatur.

Tertia conclvsio: Etiamſi per ſe ex eâ repetitione non creſcat malitia, per accidens tamen aliquando creſcit; quia vel ſubditus ex eâ repetitione præceptorum colligere meritò poteſt, vehementiùs & intenſiùs rem illam à Legiſlatore imperari, quandoquidem eam toties inculcat; vel quia ipſi ſubdito magis intenditur cognitio de eâ prohibitione: licet enim operari contra eamdem voluntatem Legiſlatoris 31 magis vel minùs durantem non faciat vllo modo maius peccatum, facere tamen contra vehementiorem voluntatem, & cum intenſiori cognitione de malitiâ, ceteris paribus, procul dubio auget malitiam; & hinc oritur, vt ſoleat ſæpè obijci, ad ponderandam grauitatem peccati, quòd toties aliquis fuerit monitus, ne illud committeret; non quia creſcat peccatum ex eo, quòd ſit contra plures volitiones Legiſlatoris vel monentis, ſed quia ipſæmet monitiones ſunt quaſi quædam frena contra peccatum: & quò quis plures habet rationes fugiendi, eò illud non fugere grauius eſt. Hinc apparet, cur contra Dei præcepta non peccetur grauiùs ex eo, quòd diutiùs illud præceptum durauerit; quia ſcilicet ea maior duratio non arguit in Deo maiorem aut vehementiorem affectum erga rem imperatam, ſed prouenit ex immutabilitate Dei ſemper eoſdem actus voluntatis & intellectus per totam æternitatem habentis.

Quando ſecundus Superior rem ab altero mandatam denuo mandat vt exequens voluntatem prioris, violatio non contrahit nouam malitiam: ſi verò intendit nouam obligationem inducere, tum tranſgreſſio æquiualebit duabus numero diſtinctis.

Qvarta conclvsio: Quando à duobus diſtinctis Superioribus, v. g. à Prouinciali & Rectore, aut Priore, eidem Religioſo eadem res mandatur, ſi inferior Superior ſolùm mandet quaſi exequens altioris voluntatem, non addit nouam malitiam, nec quidem numero diſtinctam; quia tunc potiùs ſe habet vt declarans, quàm vt nouam obligationem inducere volens. Et in eo caſu habet locum diſcurſus factus circa ſecundam concluſionem. Si verò minor Superior velit etiam ſuo præcepto addere robur mandato, & nouam obligationem imponere, haud dubiè tranſgreſſio erit grauior, & quodammodò æquiualebit duabus tranſgreſſionibus diſtinctis numero. Hæc probatur ex dictis ſectione præcedenti, caſu quo præcepta ſunt ſpecie diuerſa: vt enim illa inducunt grauitates duas ſpecie diuerſas, ita hæc duas numero diſtinctas. Sicut enim ſe habent duo diuerſa ſpecie præcepta ad duas obligationes ſpecie diuerſas; ita ſe habent duo præcepta numero diſtincta ad duas obligationes ſeu grauitates numero diſtinctas, vt ex terminis patet, ergo.

Idem eſt dicendum, licet illi Superiores eſſent æquales in dignitate.

Idem dicendum eſt, quando duo illi Superiores inter ſe æquales eſſent, aut æquè immediati; in eo tamen mandato ſe haberent quaſi diſparatè, vt vnus non repeteret mandatum ſolùm declarando alterius præceptum, ſed volendo directè inducere obligationem, quam ipſe poteſt. In ſimilibus enim caſibus eodem modo diſcurrendum iudico: quod enim Superiores ſint æquales, per accidens eſt ad punctum præſens: non enim malitia deſumitur ex æqualitate vel inæqualitate, vt dixi, ſed ex eo, quòd duobus Superioribus negetur debita obedientia, præceptaque duo, licet circa eamdem materiam, contemnantur.

SECTIO

SECTIO QVINTA.

Opportuna digreſſio, vtrùm lex ponat rem præceptam in eâ virtute, quam intendit.

AD intelligenda ea quæ præcedentibus duabus ſectionibus diximus de malitiâ, quæ contrahitur ex tranſgreſſione legis, neceſſaria omnino videtur huius difficultatis explicatio; eſt autem ea valdè celebris inter Doctores; & puto non ſatis declarari communiter punctum difficultatis, ac communem deciſionem efficaciter probari non poſſe. Ideò

SVBSECTIO PRIMA.

Proponitur communis ſententia.

32 *Sententia communis ait, legem ponere actionem in eâ ſpecie quam intendit.*

ABSOLVTE omnes ſupponunt, legem poſitiuam ponere actionem imperatam in eâ ſpecie virtutis, quam intendit imperans. Comedere v. g. carnes die Veneris ex naturâ rei licitum eſt, vnde virtus abſtinentiæ non prohibet eam comeſtionem: at poſtquam præcepto poſitiuo ea comeſtio prohibita eſt, iam virtus ipſa abſtinentiæ hoc idem mandat; ita vt qui ante præceptum poterat eſſe abſtinens comedendo carnes die Veneris, iam nullo modo poſſit; imò docetur communiter, illum eſum carnis non eſſe in aliâ ſpecie vitij quàm intemperantiæ; nam ad inobedientiam reduci non poteſt; cùm ea inobedientia omnibus peccatis contra leges poſitiuas communis ſit. Ratio huius communis ſententię ea eſſe poteſt, quòd omnis lex ſeu præceptum poſitiuum idem facit in ſuâ materiâ, quod facit præceptum naturale; ſed naturale ponit materiam in eâ virtute quam intendit; ergo etiam illam ponet poſitiuum: quod enim hoc ſit mutabile, illud verò non, ſolùm probat, materiam vnius immutabiliter pertinere ad eam virtutem, alterius verò ſolùm mutabiliter; at durante præcepto poſitiuo, non pertinere materiam illius ad eam virtutem nullatenus perſuadet.

Ratio ſententiæ communis.

Aliqui hanc ſententiam extendunt: reſtringunt alij.

Communis ſententiæ ſubſtantia hæc eſt: eam aliqui limitant, alij è contrario extendunt: illi dicunt, ſolam legem ſupremi Principis eam vim habere, aliorum verò ſubordinatorum nequaquam; hi verò dicunt, non ſolùm omni legi, ſed etiam præcepto particulari, etiam voto, id ipſum conuenire. quod tamen P. Vaſquez ſuprà diſput. 99. cap. 4 & multi alij fortiſſimè negant. Sequentibus concluſionibus, quid mihi in hac re probabilius videatur, explicabo; & ſimul efficaciter reijciam quæ videntur eſſe minùs probabilia.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duæ primæ partes noſtræ ſententiæ.

Si lex ſupremi Principis ponit materiam præceptam in virtute quam intendit, idem faciet lex cuiuſcumque Superioris.

PRIMA CONCLVSIO: Si lex ſupremi Principis habet eam vim, vt materiam, quam præcipit, ponat in virtute, quam intendit, eamdem omnino habebit lex aliorum Principum magis ſubordinatorum, imò quodlibet particulare præceptum obligans ſub peccato. Hæc eſt contra priores auctores limitantes communem ſententiam; in eâ tamen conuenio cum ſecundis. Dico ergo, Si Papa imperans ieiunium Quadrageſimale, aut Quatuor Temporum, efficit vt illud iam ſit neceſſarium ad virtutem abſtinentiæ, idem planè efficiet Epiſcopus aut Superior Religionis præcipiens aliquod ieiunium. id quod probo manifeſtè: nam in tantum Legiſlator ſupremus ponit ieiunium in materiâ abſtinentiæ, in quantum illud præcipit; ſed etiam Superior ſubordinatus mihi præcipit illud idem ieiunium; ergo eodem modo reſpectu mei illud ieiunium ponetur in virtute abſtinentiæ. 33
Confirmo Primò: Non aliter ſe habet Legiſlator ſupremus reſpectu omnium ſubditorum, quàm meus particularis Superior reſpectu mei: tantam enim habet hic ſupra me auctoritatem ad mandandum, quantam ſupremus reſpectu omnium; ergo reſpectu mei eamdem inducet obligationem, quam ille in omnes: ergo eodem modo vterque ſe habebunt ad ponendam aut non ponendam eam materiam in virtute abſtinentiæ v. g.

Quorumdam reſponſio.

Dicunt aliqui, ſupremum Superiorem habere virtutes omnes ſub ſuâ poteſtate, vt eis vtatur pro libitu in ordine ad ſuum finem, ponendo actus imperatos in tali aut tali virtute: id quod non habet Superior ſubordinatus: quod inde confirmant, quia multa poteſt ſupremus Superior, quæ non poteſt immediatus; ergo & hoc ipſum poterit. Sed contrà manifeſtè, quia non aliter ſupremus habet eas virtutes ſub ſe in ordine ad ſuum finem, quàm quia poteſt dirigere Rempublicam & ſubditos omnes, eiſq; iuſta imperare: at hoc totum etiam habet reſpectu mei, & in ordine ad meam directionem meus immediatus Superior; ergo eodem modo habebit ſub ſuâ poteſtate omnes virtutes.

Occurritur ei.

In quo differant inter ſe Superior ſummus & ſubordinatus.

Secundò idem oſtendo ratione à priori, declarando ſimul in quo differant inter ſe ſupremus & immediatus Superior; & per hoc reijcio diſparitatem datam. Eſt igitur ea ſola differentia inter hos duos Superiores, quòd ſupremus non habeat alium ſupra ſe; inferior verò habet ſuperiorem ſui: prætereà, quòd ſupremus habeat plures ſubditos, hic verò pauciores: fortè etiam, quia non habet in aliquibus materijs vim quidquam mandandi & immutandi. Atqui tota hæc differentia in ordine ad punctum præſens omnino eſt per accidens; nam in primis habere alium ſupra ſe, non facit niſi præcisè poſſe illud præceptum ab illo alio ulteriori Superiori reuocari; at in ordine ad hoc vt me obliget, quamdiu non reuocatur, nihil facit, vt per ſe conſtat: quòd verò Supremus habeat ſubditos plures, nihil etiam facit, vt paulò antè dixi; nam tam eſt meus ſuperior Pater Rector, ſi ſolus ego eſſem cum illo in Collegio, quàm iam quando ſumus centum vel plures. Reſpondebis, fortè hoc verum eſſe in Superiore ordinario, non autem in ſupremo. Sed contrà, da hoc idem in Pontifice; da mori omnes Chriſtianos, me & Pontifice ſolis permanentibus; numquid non propterea ego tunc tam illi tenerer obedire, quàm iam? quis hoc neget? Ergo habere plures vel pauciores ſubditos nihil facit ad rem præſentem; ergo nec eſſe ſupremum vel non ſupre

ſupremum. Quod denique in aliquibus materijs non habeat inferior Prælatus vim præcipiendi, probat quidem, in eis materijs non poſſe illum conſtituere quidquam vt neceſſarium ad virtutes earum materiarum; per hoc tamen nihil probatur circa alias, vbi habet eam auctoritatem præcipiendi.

Alia reſponſio reijcitur.

Et hinc reijcitur efficaciter, quod in confirmationem hi adduxerant, ſcilicet multa poſſe ſupremum, quæ non poteſt inferior; iam enim oſtendi totum id licet verum, per accidens tamen eſſe ad punctum præſens. Secundò fortè dicent, ſolam legem habere eam vim, legem autem requirere auctoritatem ſupremam; ergo ſola auctoritas ſuprema ponet rem præceptam vt neceſſariam ad virtutem, in quâ eſt. Sed contrà Primò; nam multi Principes, qui abſolutè alijs ſunt ſubiecti, poſſunt ferre leges. Sic Epiſcopi poſſunt pro ſuâ Diœceſi, ſaltem cum Concilio prouinciali, aliquam legem ſtatuere, etiamſi ſint Papæ ſubiecti; ergo ſaltem ibi conſtituent eos actus in materiâ virtutis: eo autem conceſſo, cur non & alius Superior aliquantò minor idem poterit facere? ſi enim ſemel non requiratur ſuprema omnium poteſtas, quis poſteà taxabit, quæ ſufficiat, quæ non? Contrà Secundò, & fortiùs, quia gratis omnino id ſoli legi tribuitur, & negatur alijs præceptis; iam enim oſtendi in tantum poſſe id legi conuenire, in quantum ea inducit obligationem, & facit neceſſarium ſuum actum ad non peccandum: hoc autem totum habet quodlibet præceptum, eſto non ſit propriè lex, ergo.

Si lex ponit materiam præceptam in virtute, quam intendit, idem faciet votum.

Hinc fit SECVNDA CONCLVSIO: Si lex & præceptum ponit ſuam materiam in virtute, quam intendit, eodem modo votum id præſtabit. Hæc eſt nonnullorum recentiorum; negatur tamen à Vaſquez & alijs, vt dixi paulò antè. Sed probatur facilè ex dictis, quia lex in tantum conſtituit materiam ſuam vt neceſſa-
34 riam ad virtutem, in quantum eam directè conſtituit obligatoriam; ſed hoc idem habet votum, ergo etiam conſtituet ſuam materiam vt neceſſariam ad virtutem, in quâ eſt. Confirmo manifeſtè: Non magis aut non minùs, quando Superior dicit, *Facias hoc*, quàm quando ego dico, *Voueo hoc*, illa materia redditur obligatoria, & directè prohibita; ergo eodem modo debet conſtitui vt neceſſaria ad eam virtutem, in quâ alioquin eſt. Et ſanè non video, cur Monachi v. g. ſancti Franciſci de Paulâ, qui ex voto tenentur non comedere vmquam carnes, ſint minùs inabſtinentes, ſi eas comedant die Iouis, quàm nos, qui ex lege tenemur eaſdem non comedere die Veneris; ergo quoad hoc non poteſt eſſe differentia vlla inter legem & votum.

Reſponſioni occurritur.

Dices Primò, Lex vel præceptum, eo ipſo quòd ſit Superioris alicuius, habet vim ponendi materiam præceptam vt neceſſariam ad virtutem, in quâ aliàs erat; votum autem, quia non eſt ab habente iuriſdictionem ſupra ſe, ideò non poſſe conſtituere materiam, quam præcipit vt neceſſariam ad eam virtutem. Sed contrà, quia licet homo non ſit ſuperior ſupra ſe; poteſt tamen ſibi ipſi materiam aliquam non minùs reddere prohibitam vel illicitam directè, quàm ſi eſſet ſuperior; ergo ex hac parte tam benè conſtituet illam materiam vt neceſſariam ad eam virtutem, quàm ipſe Superior, qui non aliter id præſtat, quàm directè prohibendo illam materiam. Confirmo & explico: Ipſe Legiſlator etiam non habet ſupra ſe iuriſdictionem, ſicut neque eam habet qui vouet; & tamen eo ipſo, quòd Legiſlator obligatur à lege etiam à ſe latâ, iuxta probabiliorem ſententiam; procul dubio etiam ipſe non ieiunans non minùs faciet contra virtutem abſtinentiæ quàm ſubditus, vt omnes ſupponunt: ergo ad faciendum contra materiam aliquam virtutis non requiritur, vt obligatio id non faciendi proueniat ab aliquo Superiore ipſius operantis; ergo, etiamſi obligatio voti non veniat ab aliquo Superiore, adhuc conſtituet eam materiam vt neceſſariam ad virtutem, ſi illam conſtituit lex: & inſtantia de voto abſtinentiæ perpetuæ à carnibus in Patribus S. Franciſci de Paulâ id clarè oſtendit, vt dixi paulò antè.

Licet quis non ſit ſuus ſuperior; poteſt tamen materiam ſibi reddere illicitam.

Obiectiò ſoluitur.

Secundò obijcies, ſequi ex noſtrâ concluſione, ſi quis vouit ſe facturum omnia honeſta, quæ ab amico vel ab alio non ſibi Superiore fuerint petita, & amicus petat, vt oret, aut vt ieiunet, ipſe verò id non faciat; ſequi, inquam, ibi fore duplex peccatum: vnum contra Religionem propter votum; aliud contra abſtinentiam aut virtutem orationis. quod tamen videtur abſurdum.

Reſpondeo, me in duabus his concluſionibus non locutum abſolutè, ſed præcisè dixiſſe, Si poteſt lex eam obligationem inducere, etiam poſſe votum; vtrùm autem vtrumque id poſſit, iam dicam; & fortaſſe hac ipsâ obiectione magis confirmatâ vtar ad id negandum vniuerſaliter & abſolutè.

SVBSECTIO TERTIA.

Vltimò deciditur quæſtio.

Probabilius eſt, nec votum nec præceptum ponere rem præceptam in materiâ virtutis, quam intendit.

SIT ergo TERTIA CONCLVSIO: Longè videtur probabilius, nec votum, nec legem poſitiuam ponere rem præceptam in materiâ virtutis, quam intendit. Hæc eſt contra multos; meo tamen iudicio facilè poteſt probari. Primò contra aliquos, qui meritò id negant voto; atqui, vt oſtendi, eadem eſt ratio de lege; ergo omnibus negandum id eſt abſolutè. Sed quia poſſent dicere, potiùs è contrario omnibus eam vim concedendam, ideò argumentor ſic, & pono exemplum in temperantiâ, in cibis & caſtitate. Certiſſimum enim eſt, malitiam, quæ re-
peritur in hauſtu vini, qui ebrietatem cauſſat, 35
non reperiri in hauſtu temperato ſanitati & capiti proficuo, licet voto aut mandato Superioris mihi hauſtus ille prohibitus eſſet. Hanc ſuppoſitionem negare nemo poteſt: nam malitia & turpitudo ebrietatis conſiſtit in eo, & quòd priuet vſu rationis; quòd hominem ludibrio exponat; quòd cogat ſæpè ad indecentiſſima, vomitum, &c. de quo me vide Tom. 5. diſput. 50. ſect. 5. Nihil autem horum reperitur in eo, qui contra votum aut mandatum Superioris, vt dixi, temperatiſſimum hauſtum vini facit. Sanè id ex terminis eſt notum; ergo non eſt eadem malitia in vno quæ in altero caſu, ſed planè ſpecie diuerſa. Idem eſt in caſtitate; mali-

In quo conſiſtat turpitudo ebrietatis.

malitia enim fornicationis ex prolis periculo deſumpta non reperitur in eo qui vxorem ſuam accedit; etſi feciſſet votum non accedendi eam, ſeu non petendi debitum: vel qui ex lege aliquâ prohibente die Veneris v. g. ne ad vxorem propriam quis accedat, teneretur eâ die non accedere: hic enim in nullum periculum conijceret prolem.

Occurritur reſponſioni.

Fortè dicet aliquis, in ſimilibus caſibus legem non intendiſſe honeſtatem, quæ reperitur in carentiâ ebrietatis: non enim prohibuit tunc vinum, ne inebriaretur, ſed ob aliud motiuum: ſimiliter, ſi eſſet præceptum non accedendi ad ſuam die Veneris, illud non habiturum pro motiuo niſi religionem, vt ſcilicet quodammodò coleretur Chriſtus, dum in memoriam paſſionis ipſius die Veneris ab eâ etiam alioquin licitâ copulâ abſtineretur; vnde tunc illa copula erit non contra caſtitatem, ſed contra religionem.

Sed contrà euidenter, quia hinc ſequetur, comedere nunc carnes die Veneris, non eſſe actum intemperantiæ, ſed irreligionis: quia etiam nunc in prohibitione eius eſus carnium habuit Eccleſia pro motiuo colere paſſionem Chriſti; conſequens autem eſt contra omnes cum quibus nunc diſputo; nullus enim dixit, talem eſum eſſe irreligionem, ſed intemperantiam.

Contrà Secundò, quia doctrina communis non tam recurrit ad ea motiua, quàm ad ipſum actum qui prohibetur: vt ſi v. g. prohibetur eſus, ille ſit contra temperantiam; ſi prohibetur copula, hæc ſit contra caſtitatem: ſicut eo ipſo, quòd imperetur actus, qui alioquin ad religionem pertinet, v. g. audire Sacrum, iam illud omittere eſt contra religionem, quodcumque fuerit Eccleſiæ motiuum in ea Sacri auditione imperandâ; ergo per motiua non infringitur vllo modo vis mei argumenti.

Declaratur ampliùs concluſio & vniuerſaliùs.

Tertiò vniuerſaliùs argumentor contra eam ſolutionem. Nam argumentum meum eamdem vim habet, licet motiuum Eccleſiæ fuerit illud ipſum, quod in eâ virtute reperitur. V. g. prohibuit Eccleſia vinum, ne quis ſe inebriaret: ecce iam habuit pro intento ipſam honeſtatem temperantiæ. Certè ſi quis ſe inebriaret ſine vllâ prohibitione Eccleſiæ, longè aliter peccaret, quàm qui ſub eâ prohibitione faceret hauſtum
36 moderatiſſimum vini, & (vt ſuprà dixi) capiti etiam ſalubrem: nemo enim prudens negabit diuerſas malitias in eis duobus peccatis reperiri: ergo lex, etiamſi intendat honeſtatem virtutis, non tamen conſtituit rem præceptam in eâ virtute.

Declaro id magis: Si lex aliqua prohiberet ſub mortali in Religioſâ domo, ne quis per feneſtram ad plateas proſpiceret, motiuum autem præcepti eſſet ob caſtitatem ſeruandam; aut prohiberet, ne vllus Religioſus in alterius cubiculum ingrederetur; ne ad bibendum & ſe inebriandum ſimul conuenirent; ſuppono autem leges vniuerſales obligare, etiamſi in hoc particulari caſu ceſſet inconueniens, quod vitare intenditur: hoc poſito, quis, quæſo, diceret, eum Religioſum peccaſſe contra caſtitatem qui aſpexit per feneſtram, quando certò ſciebat neminem ſe viſurum in plateâ; aut illum, qui intrauit cubiculum alterius, quando neminem intus eſſe nouerat, & verò id optabat, quia voluit aliquid furari & à nemine videri? quis, inquam, dicet hunc peccaſſe in materiâ gulæ & hauſtus, & contraxiſſe ebrietatis malitiam? Sanè ego id numquam mihi perſuadebo; & tamen peccarunt illi duo contra legem, quæ habuit pro motiuo in eâ prohibitione & honeſtatem caſtitatis, & honeſtatem temperantiæ v. g. ergo lex prohibens aliquam rem, etiam intendendo motiuum temperantiæ, non continuò illam rem facit eſſe contra eamdem temperantiam.

Vrgeo hoc idem: Si Pontifex poſſet imperare actus purè internos, & ex motiuo honeſtatis, quæ reperitur in actu fidei, mandaret mihi, vt hîc & nunc exercerem actum fidei ſupernaturalis, ego tamen nullo prorſus modo in fide dubitans, ſed quia volui dormire aut comedere, non elicerem eum actum fidei, ſanè non continuò eſſem hæreticus, neque amitterem vllo modo habitum fidei: ergo præceptum ſeu lex licet habeat pro motiuo honeſtatem, quæ reperitur in virtute aliquâ, dum præcipit nouam materiam, non ponit illam in eâ virtute. Ratio 37
denique à priori huius veritatis deſumitur ex his quæ paulò antè tetigi, quòd ſcilicet inhoneſtas, quæ reperitur ex naturâ rei in actibus vitioſis, nullo modo reperitur in actionibus, quæ liberè prohibentur ab hominibus; eſto Legiſlator ordinauerit eam actionem ad talem virtutem. Nam ea ordinatio, cùm ſit extrinſeca rei ipſi, non poteſt illi dare contrarietatem cum quacumque virtute, ſed præcisè cum ipſâ prohibitione, vt mox declaro: v. g. aſpicere per feneſtram ex ſe non eſt contra caſtitatem; quòd autem Superior intendens caſtitatem eum aſpectum prohibeat, non efficit illum aduerſari magis caſtitati quàm anteà; quia intentum Superioris non immutauit illum aſpectum, nec ei addidit maiores vires, vt excitaret nunc fortiùs motus inhoneſtos, quàm ſi non fuiſſet prohibitus: ergo ex eâ prohibitione non redditur contrarius caſtitati, ſed præcisè ipſi mandato, ſeu imperio Superioris; quia dum in actu exercito dicit, *Nolo vt id fiat*, formaliter conſtituit ſibi contrariam eam rem; & conſequenter ſolùm erit contra obedientiam tranſgreſſio eius mandati. Quæ ratio in genere moris mihi videtur clariſſima; & ſolùm iam nobis reſtat aliquas obiectiones minoris momenti ſoluere.

Ordinatio & intentio Legiſlatoris, quia extrinſeca actui, non dat illi contrarietatem cum qualibet virtute, ſed ſolùm cum prohibitione.

SVBSECTIO QVARTA.

Reſpondetur obiectionibus contra præcedentem doctrinam.

IN primis oportet reſpondere obiectioni præcipuæ ſuprà poſitæ, quòd ſcilicet præceptum poſitiuum cadens ſupra aliquam materiam efficiat idem quod naturale; ſed naturale conſtituit in materiâ eius virtutis, ergo & poſitiuum idem faciet. Huic igitur reſpondeo Primò, inde eodem modo probari de voto; cùm tamen etiam qui eo argumento vtuntur negent voto eam vim conſtituendi rem promiſſam intra virtutem, ad quam alioquin ſpectat: ergo argumentum contra omnes eſt, & omnes illi ſatisfacere tenentur. Ideò abſolutè ei reſpondeo Secundò negando maiorem, quam puto manifeſtè falſam: etenim præce-

Solutio primæ obiectionis.

Præcepta naturalia res prohibent, quia annexa ſunt illis malitia naturæ rationali contraria.

præcepta naturalia ideò prohibent aliquas actiones, quia annexæ ſunt illis indecentiæ variæ, & malitiæ naturæ rationali contrariæ, vt in ebrietate, mendacio, &c. hæ autem indecentiæ non poſſunt vllo modo annecti alijs materijs, quæ accidentaliter per poſitiuum præceptum prohibentur; vt paulò antè clarè oſtendi in hauſtu 38 temperato vini: quantumuis enim prohibeatur à Legiſlatore ob quodcumque motiuum, ideóque reddatur peccaminoſus, non tamen habere poterit malitiam, quam habet ebrietas: & idem de aſpectu per feneſtram reſpectu caſtitatis; de ingreſſu in cubiculum alienum reſpectu comeſſationis. Quæ exempla paulò antè poſui, & vſi pro meâ ſententiâ.

Obiectio ſecunda.

Secundò poteſt obijci: Peccata illa debent eſſe in ſpecie aliquâ infimâ, non inobedientiæ ſpecialis; quia ea ratio eſt communis omnibus peccatis; ergo contra aliquam aliam virtutem; non poteſt autem alia eſſe, quàm ea ipſa quæ à Legiſlatore intenditur, ergo, &c. Reſpondeo

Retorquetur.

Primò retorquendo argumentum contra auctores contrariæ ſententiæ: nam ſi quis feciſſet ſimul votum ieiunandi die Iouis, & orandi & dandi eleëmoſynam, &c. tranſgreſſio ieiunij tunc eſſet peccatum particulare, non in ſpecie abſtinentiæ: expreſsè enim hi, maximè Pater Vaſquez ſuprà, docent, per votum non conſtitui eum eſum contra ſpeciem abſtinentiæ: neque item eſſet tale peccatum in materiâ irreligionis, quia ea ratio eſſet communis etiam carentiæ orationis, & non elargitioni eleëmoſynæ; eodem planè modo quo inobedientia eſſet communis, ſi de his tribus actionibus impoſita fuiſſet lex obligans. Ecce difficultatem omnibus omnino communem. Quòd ſi reſpondeant, irreligionem eſſe ſpeciale vitium, inobedientiam verò eſſe communem, facilè inde vrgebuntur; nam ideò inobedientia eſt commune, quod multis peccatis ſpecie diuerſis conuenire poteſt:

Irreligio poteſt conuenire peccatis ſpecie diſtinctis.

atqui irreligio etiam multis ſpecie diuerſis conuenire poteſt; vt quando de multis materijs facimus votum; ergo in hoc nulla eſt diſparitas: quòd enim ad viginti v. g. peccata ſe extendat inobedientia, irreligio verò ad ſedecim, per accidens omnino eſt pro præſenti difficultate: nam ratio, quæ eſt verè ſpecifica atoma, non ſolùm non poteſt eſſe communis centum v. g. ſpeciebus diſtinctis, ſed nec ſolis duabus; nam iam eo ipſo non eſſet ſpecies, ſed genus: ergo cùm oſtenderim, irreligionem eſſe multis illis peccatis communem, eſto non tot quot eſt inobedientia, non poterit abſolutè eſſe ſpecies atoma, vt argumentum dicebat de inobedientiâ.

Fortè Secundò reſpondebunt, eas tranſgreſſiones voti omnes eſſe in infimâ ſpecie irreligionis, licet intra illam habeant aliquam diuer-
39 ſitatem indiuidualem ratione materiæ. Sed contrà, quia de præcepto dicam ego id ipſum, ſcilicet omnes ipſius tranſgreſſiones eſſe in materiâ infimâ inobedientiæ; quæ tamen ex diuerſitate materiæ aliquam habeant indiuidualem inæqualitatem. Cur enim, quæſo, non orare, & non dare eleëmoſynam, quando ad vtrumque teneor ex voto, erunt eiuſdem ſpeciei infimæ; & non erunt, quando ad ea duo ex præcepto, non verò ex voto tenerer? aut cur per votum impedientur illæ materiæ diuerſæ, ne dent diuerſitatem actibus, non verò impedientur per præceptum?

Tertiò reſpondebunt: Non eſt ſpecialis virtus obedientiæ, niſi quando facimus aliquod opus bonum ex motiuo illius honeſtatis, quæ in obediendo reperitur; ergo è contrario non erit inobedientia, niſi quando ex contemptu tranſgredimur præceptum: ergo in caſu præſenti, vbi nullus eſt contemptus, non erit ſpecialis inobedientia. Sed contra Primò, quia idem omnino dicam ego de voto, ſcilicet non eſſe religionem exercere vtcumque cultum & reuerentiam, ſed id debere fieri ex affectu erga honeſtatem, quæ in eo cultu reperitur: oportet enim (maximè in ſententiâ Vaſquez, qui obiectione præcedente vtitur) vt actus feratur in honeſtatem, habendo illam pro obiecto formali. vnde rurſus inferam, Ergo è contrario non erit ſpecialis irreligio tranſgredi votum, niſi id fiat ex contemptu; vt de tranſgreſſione præcepti dicebatur: aut detur mihi, quæſo, aliqua probabilis diſparitas, cur faciam ego contra votum comedendo carnes ob earum delectationem, quando voui non comedere; & non faciam contra mandatum Superioris eaſdem comedendo ob eamdem delectationem, quando mandatum eſt mihi, ne eas comedam; debeamque dicere, Si contra mandatum volo facere, volo comedere in contemptum; & id non debeam dicere vt frangam votum?

Votum & præceptum eodem paſſu ambulans.

Secundò argumentor contra ſolutionem ab aduerſarijs pro meâ inſtantiâ datam; concedo enim illis nunc (quod tamen falſum eſſe alibi probaui) non contrahi bonitatem ex obiecto materiali; addo tamen, malè inde inferri conſequentiam hanc; Ergo nec malitia inobedientiæ contrahetur. Licet enim honeſtas amari debeat propter ſe, vt communicetur actui, malitia tamen id non requirit; vnde iniuſtus eſt qui furatur, licet propter mœchiam (vt benè ipſe Vaſquez alibi cum communi docet) etiamſi non furetur vt furetur, aut in contemptum præcepti naturalis non furandi; ergo pari ratione contrahi poterit malitia inobedientiæ ſpecialis, dum quis etiam ſine contemptu tranſgreditur tamen re ipsâ mandatum, licet è contrario honeſtas obedientiæ non contrahatur, niſi obediam ex motiuo illius honeſtatis.

Licet honeſtas amari debeat propter ſe, vt actui communicetur, non tamen malitia.

Certè quando Deus mandauit ei Prophetæ, quem ad Ieroboam miſit, ne comederet in terrâ Iſraël panem; & ille procul valdè à contemptu inductus, tamen fictâ reuelatione alterius Prophetæ panem comedit, non ei Deus intemperantiam exprobrauit, ſed ſolam puram inobedientiam: *Quia non obediens fuiſti ori Domini*, &c. & ſanè Deus non voluit ob rationem (vt ſic dicam) genericam & communem peccati eum reprehendere, ſed ob particularem, & indiuidualem, quæ ibi erat: idem obiecit Adamo & Heuæ, qui non ex contemptu peccauerunt: ergo inobedientia propria contrahitur ſine vllo contemptu.

3. Reg. 13.

Lubet nonnihil hîc hærere, & ponderare, Deum prohibentem ſeni illi Prophetæ eſum panis in Iſraël pro motiuo habuiſſe religionem, ne cum idololatris communicare videretur Propheta; & tamen non propterea ille eſus fuit actus irreligionis; alioquin ea malitia irreligionis 40
tamquam grauiſſima, & ſpecifica & propria eius peccati

peccati (vt aduerſarij dicunt) debuiſſet à Deo obijci Prophetæ: vnde infero in meæ ſententiæ confirmationem, non poni actum prohibitum in eâ ſpecie vitij quam fugit Legiſlator per tale præceptum. Ad quod etiam propoſitum meritò vrgeo, quod communiter D. Thomas & alij docent, omnia ea, quæ ex ſuâ naturâ ſunt alioquin licita, ſi prohibeantur, ſolam malitiam habere, quòd ſint contra prohibitionem; ſeu ſolùm eſſe mala, quia prohibita. Vnde in his actionibus D. Thomas q. 2. de malo art. 6. admittit, ex diuerſitate præceptorum ſumi diuerſitatem peccatorum; & ſic diſcurrere, dicit eſſe rationabile: ergo planè in his non admittit aliam propriam malitiam quàm inobedientiæ ſeu oppoſitionis cum præcepto.

Quæ naturâ ſuâ ſunt licita ſolùm contrahunt malitiam à prohibitione.

Solutio obiectionis ſecunda.

Malitia transgreſſionis legis conflatur partim ex inobedientiâ & materiâ prohibitâ.

Hinc ad rationem è numero 38. dico, talem tranſgreſſionem eſſe in ſpecie inobedientiæ, licet fortè non ſit vltima ſpecies; nam obiecta ipſa prohibita dant aliquam diuerſitatem: conflatur ergò ea ſpecies peccati ex inobedientiâ, & ex materiâ prohibitâ: non quia ſit peccatum contra caſtitatem, v. g. aſpicere per feneſtram, in exemplo ſuprà poſito; aut quia ſit in ſpecie ebrietatis hauſtus moderatus vini tempore prohibito; ſed quia ex ipſâ materiâ diuerſâ accipit aliquam diuerſitatem inobedientia: etenim ſi res imperata nobilior ſit, peius eſt eam omittere quàm ſi ignobilior: ſupponitur enim Legiſlator magis deſiderare id quod eſt melius; eodem planè modo quo in voto. Deus enim votum acceptans magis videtur acceptare, ſi de re meliori ſit, quàm ſi de minùs bonâ; aut magis quaſi dolere, ſi id, quod alioquin gratius ei eſt, & eſt ei oblatum, non offeratur, quàm ſi non offeratur id quod valdè parum valet. Vnde

Legiſlator magis deſiderat quod melius eſt.

41 meritò dicunt Theologi, poſſe rem adeò eſſe ex ſe indifferentem, aut honeſtatis incapacem, vt votum de illâ non obliget; quia Deus non curat, ſi non ſibi detur, quod alioquin non ſibi placet, quantumuis ſit ei promiſſum. Cùm ergo lex, eſto non conſtituat materiam præceptam in ſpecie alterius virtutis, ex ipſâ tamen inæqualitate obiectorum reddatur magis minúſve obligans, vt intra eamdem planè materiam redditur ob eius exceſſum iam obligans ſub mortali, iam ſub veniali, inde fit, vt conſtituat intra genus inobedientiæ diſtinctas & diuerſas ſpecies. Neque nouum eſt, intra vnam ſpeciem ſubalternam vitij eſſe alias ſpecies; ſicut intra vitium luxuriæ eſt ſimplex fornicatio, ſodomia, beſtialitas; & intra intemperantiam eſt ebrietas, ingluuies, &c. ex quâ diuerſitate non licet inferre, ea peccata non eſſe intra ſpecialem luxuriam. Ita dico de ſpeciali inobedientiâ in diuerſis materijs.

Intra idem vitium poſſunt eſſe variæ ſpecies.

Obiectio Tertia. Cur exprimenda particularis inobedientia in confeſſione.

Obijcies Tertiò, Ergo non erit neceſſarium in confeſſione dicere, in quâ materiâ tranſgreſſus quis ſit Superioris præceptum; ſed ſufficiet dicere, Nolui illi obedire: imò neque tenebimur dicere, Non ieiunaui, non audiui Sacrum die Dominico; ſed ſufficiet dicere, Non ſeruaui præcepta Eccleſiæ: conſequens autem eſt abſurdiſſimum, ergo. Reſpondeo Primò retorquendo argumentum: nam ſi vxoratus teneretur ex lege aliquâ generali Eccleſiæ, vt ſuprà dicebam, die Veneris v. g. abſtinere à copulâ coniugali, &

42 tamen acceſſiſſet ad vxorem ſuam, non poſſet ille in confeſſione dicere, Fornicatus ſum: hinc autem infero, Ergo illud præceptum non poſuit eam copulam vt neceſſariam ad virtutem caſtitatis; ſeu, vt clariùs dicam, non dedit illi malitiam, quam copula illicita habet ex naturâ ſuâ; ergo non efficit illam eſſe fornicationem; quia indecentiam, quam fornicatio habet ex ſe, non habet copula matrimonialis, etiamſi omnino ſit hîc & nunc per legem poſitiuam prohibita. Deberet ergo talis in confeſſione dicere, ſe peccaſſe contra præceptum Eccleſiæ accedendo ad ſuam.

Verùm quia adhuc vrget abſolutè obiectio poſita, cur ſcilicet non ſufficiat dicere in confeſſione, Feci contra præceptum Eccleſiæ, reſpondeo Secundò abſolutè negando conſequentiam ex immediatè antè dictis; nam ſpecies atoma eius peccati conflatur etiam ex ipſâ materiâ, in quâ quis eſt inobediens; debet ergo illa etiam declarari: ſicut licet pollutio, fornicatio, beſtialitas ſint ſub ſpecie ſubalternâ luxuriæ, non ſufficit dicere, Fui grauiter luxurioſus, ſed oportet dicere in quâ materiâ.

Obijcies Quartò: Si omnis tranſgreſſio præcepti eſt inobedientia; ergo quodlibet peccatum contra præceptum naturale habebit duas malitias; vnam contra naturam rationalem, alteram contra præceptum diuinum: hoc autem videtur abſurdum, ergo. Reſpondeo, me ſuprà tractaſſe, vtrùm ex pluralitate præceptorum veniat diuerſa malitia rei prohibitæ; dixiſſeque, ſi Legiſlator id mandet animo magis obligandi, omnino eſſe ibi duas; ſi verò ſolùm ſe habeat vt declarans obligationem naturalem, quo ſolùm modo probabiliter dicere poſſumus Deum ſe geſſiſſe in præceptis Decalogi, tunc non incurri inde nouam malitiam. Vide quæ in hoc puncto ſuprà dixi.

Obiectio Quarta.

SVBSECTIO QVINTA.

Quædam ex dictis inferuntur.

Primvm ſit, eum qui præcepta poſitiua tranſgreditur, per ſe loquendo, non contrahere niſi vnam malitiam inobedientiæ; nam alteram contra virtutem, quam intendit præceptum, oſtendimus non contrahi: ea autem quæ contrahitur conſiſtit in indecentiâ illâ, quæ reperitur in non parendo præceptis licitis & honeſtis legitimorum Superiorum. Dixi, *per* 43
ſe loquendo; nam per accidens poteſt contingere, vt etiam contrahatur alia malitia ratione periculi, v. g. in eodem exemplo, quod ſuprà poſuimus, ſi prohibeatur ſub mortali Religioſis aſpectus per feneſtram in plateam, aut ingreſſus in feminæ alicuius domum, ob periculum caſtitatis; diximus, ſi ingrediatur quando nullum planè eſt periculum, peccare quidem illum contra obedientiam, non tamen contra caſtitatem: nunc addo, ſi periculum aliquod re ipſâ tunc ſit, illum non ſolùm contra obedientiam, ſed etiam contra caſtitatem peccaturum: obſeruo tamen, illam malitiam contra caſtitatem non contrahendam, tunc ratione præcepti, ſed ex naturâ ipſâ rei, iuxta illud certum principium, *Qui amat periculum, in illo peribit*: Eccli. 3. ideò ea malitia iuxta periculi magnitudinem ponde-

Transgreſſio præcepti poſitiui per ſe loquendo contrahit vnicam inobedientiæ malitiam.

per accidens poteſt duas contrahere, nempe rei prohibitæ non ratione præcepti, ſed ex naturâ rei.

ponderanda eſt, non iuxta grauitatem præcepti: erit enim tantùm venialis, ſi periculum ſit leue, grauis, ſi periculum magnum ſit: ſi autem ea malitia contra caſtitatem ex præcepto deſumeretur, cùm hoc ſub mortali obliget, ſemper eſſet mortalis: quod, vt dixi, planè eſt improbabile: quomodo enim peccabit quis contra caſtitatem, non ſe vlli periculo eam violandi exponendo, neque vllum actum luxuriæ eliciendo? aut, quomodo peccabit mortaliter ob ſolum leue periculum cognitum vt tale?

Habitus virtutis particularis non deſtruetur per actum, qui ſolùm eſſet contra præceptum ſiue inobedientia.

Secundò infero, habitum caſtitatis v. g. non corruptum iri per ea peccata, quando ſolùm ſunt contra præceptum Superioris; item, neminem amittere habitum temperatè comedendi, etiamſi comedat tempore à Superiori prohibito. Dices, Ergo qui non ieiunaret vllâ die Quadrageſimæ, ſed ſemper comederet carnes, eſſet abſtinens, dummodò eam ſeruaret temperantiam, ad quam extra Quadrageſimam tenemur. hoc autem planè videtur eſſe contra communem ſenſum. Reſpondeo, eamdem eſſe difficultatem in eo qui vouiſſet ieiunium; & tamen ſemper comederet carnes: v. g. ſi Religioſus ex ordine S. Franciſci de Paulâ ſemper comederet carnes contra votum, eſſétne abſtinens? ſi reſpondeatur, Eſſet; cur non idem potero ego
44 dicere de non ieiunante contra præceptum Eccleſiæ? non enim video, cur vnus præ altero dici abſtinens debeat: ſi verò non diceretur abſtinens ille Religioſus, vlteriùs rogo, quî id fiat; cùm, vt vidimus ſuprà, communiter dicatur etiam ab his, quibus hæc obiectio poſſet fauere, votum non ponere rem promiſſam in eâ virtute quam intendit: quo ergo modo illi nodum ſoluerint, eodem ego circa præceptum diſcurram. Secundò abſolutè reſpondeo, illum non poſſe dici abſolutè abſtinentem, quia abſtinentia eſt duplex virtus: vna, quæ dicitur temperantia naturalis, eſtque ſub præcepto naturali: vt obſeruaui ſuprà agens de virtutibus: alia verò, quæ eſt ſub conſilio, & quæ poteſt ab Eccleſiâ imperari: vniuerſaliter enim ſuprà oſtendi diuerſas eſſe eas virtutes, quæ ſub præcepto naturali ſunt, ab his quæ ſunt ſub conſilio: ergo abſtinentia, quam Eccleſia præcipit in ieiunio, non eſt ea, quam natura præcipit, ſed alia, quæ ex ſe alioquin erat ſub ſolo conſilio: inobedientiam ergo illam circa materiam abſtinentiæ vocamus vulgariter eodem nomine quo intemperantiam naturalé in eâ materiâ ciborum.

Poteſt temperantia naturalis ſeparari ab eâ quæ eſt Eccleſiæ, ſiue à carnibus.

Hinc facilè reſpondeo, talem hominem poſſe habere temperantiam naturalem, quam natura præſcribit; etiamſi non habeat abſtinentiam illam extraordinariam, quæ ex naturâ rei eſt ſub conſilio; & ſuppoſito præcepto Eccleſiæ iam eſt ſub obligatione. Sicut ſi virginitas eſſet ſub præcepto Eccleſiæ, & quis illud tranſgrediens vxorem duceret, eamdemque accederet, ſeruare poſſet eam caſtitatem, quam nunc ſeruant coniugati, non tamen virginitatem, quam dixi ſuprà diſtinctam eſſe virtutem à caſtitate; ideò in eo caſu peccaret in virginitatis violatione, quia tunc duæ caſtitates diſtinctæ eſſent ſub præcepto: quia verò vicinæ valdè ſunt hæ duæ virtutes, ſicut duæ illæ abſtinentiæ in cibo, & verſantur circa eamdem materiam, fit, vt homines, vulgariter loquendo, eum qui vnâ caret, quando eſt ſub obligatione, abſolutè nominent incaſtum, intemperatum, perinde ac ſi vtraque careret; cùm tamen conſtet, vnam valde eſſe ſeparabilem ab aliâ. Imò inter ipſas temperantias, quæ à naturâ præſcribuntur, oſtendi alibi, negari vix poſſe, quin dentur habitus realiter diſtincti, & vnus ab alio ſeparabilis; vt ſcilicet quis facilis ſit in temperantiâ ſeruandâ erga cibum, non erga potum, aut è contrario, erga potum, non erga cibum; quo caſu eum, qui qualibet ex his temperantijs careret, vocaremus intemperatum: hinc tamen non præcluditur via Theologis ad diſtinguendos duos eos habitus, & ad inueſtigandum, an illi ſint connexi neceſſariò inter ſe. Vtrùm autem ob eam ſimilitudinem poſſit quælibet ex illis virtutibus reperiri ſola in tam perfecto gradu quàm ſi eſſent ſimul, eſt alia quæſtio (de quâ dum de connexione virtutum;) & independens eſt à præſenti, quæ ſufficienter videtur iam declarata. Aliquantulùm autem diutiùs hæſi, eò quòd communiter contraria ſententia videbatur ſine examine defendi; cùm tamen, vt vidimus, longè minùs ſit probabilis quàm noſtra.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA SECVNDA.

Quomodo peccatum creſcat ex circumſtantijs.

1 De circumſtantijs, quot & quæ ſint, quomodo augeant malitiam & bonitatem, quando transferant in diuerſam ſpeciem, &c. fusè egi ſuprà diſput. 17. per totam, ideò in præſenti nihil de eâ re; reſtant tamen aliqua, quæ meritò ſingularem ſibi vendicant diſputationem.

Intenſio actus non eſt propriè circumſtantia.

Priùs autem aduerto, etiamſi intenſio actus ſoleat vocari circumſtantia, re tamen ipsâ non eſſe, ſed multiplicationem ipſius actus, ſeu plures partes illius, quæ æqualiter augent meritum & demeritum; ita vt ſi vnus gradus mereatur præmium vt ſex, duo gradus mereantur vt duodecim; & ſic de alijs: ideò de hac intenſione non diſputamus in præſenti ſub nomine circumſtantiæ.

Fortè dices: Ea intenſio maior non eſt formaliter libera: homo enim non ſcit quot gradus habeat intenſionis; ergo non creſcit ex eâ meritum; quia meritum debet eſſe voluntarium.

Vt actus ſit liber, non neceſſarium vt in ſe cognoſcatur.

Reſpondeo negando antecedens; nam vt actus ſit formaliter liber, non eſt neceſſarium illum in ſe reflexè cognoſci, eſto obiectum actus debeat eſſe notum: ſufficit ergo, ſi ita ipſe actus habeatur, vt poſſit omitti; hoc autem habet actus non ſolùm circa primos, ſed etiam circa omnes alios gradus: ita enim omnes illos homo producit, vt omnes potuerit omittere: neque enim ex eo, quòd vnum gradum actus habeat, cogitur alium habere;

bere; nam duos primos habere potuit ſine alijs duobus vltimis; & ſic de reliquis · ergo omnes illi in ſe ſunt formaliter liberi, ergo meritorij; ſiue ea intenſio dicatur accidens illius actus ſiue non. quod ad quæſtionem de nomine ſpectat, vt per ſe patet. Nec circa intenſionem aliud hîc occurrit dicendum.

2 Quoad durationem verò, quæ etiam inter circumſtantias annumeratur, & reducitur ad circumſtantiam *Quando*, maior eſt difficultas, vtrùm ſcilicet actus durans in ſecundo inſtanti ſit meritorius noui præmij; & quale illud ſit; id quod à nobis nunc exactè diſcutiendum eſt: eſt enim res magni momenti tam quoad meritum, quàm quoad demeritum. & à multis vehementer ex hoc capite derogatur noſtris bonis operibus.

SECTIO PRIMA.

Aliquæ ſententiæ circa augmentum è duratione prouenìens.

Ob materiæ difficultatem, in varias ſunt auctores diuiſi ſententias; quas breuiter reijciemus, vt appareat, quid ſit probabilius dicendum.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia Patris Coninck.

Qvi Tom. de Fide diſp. 8. num. 169. & ſequentibus non videtur ſatis conſtanter in hoc puncto diſcurriſſe: ex vnâ enim parte ait, hominem continuando actum non tam multùm mereri ac inchoando; ſicut ſi duo ſtent coram Rege tecto capite, vnus vno quadrante, alter mediâ horâ, non tamen ideò hic duplo plus pœnæ quàm alter ob eam irreuerentiam continuatam meretur: nihilominùs ait, in omni nouâ continuatione eſſe nouum meritum, ita, vt ſi cum nouo conatu ea continuatio noua habeatur, tunc ſit nouum præmium primo æquale; ſi verò ſine nouo conatu id fiat, eſto cum nouâ libertate, non tantum mereatur, ſed augenda ſit gratia quaſi per partes proportionales. Ratio verò, cur non admittat tunc tantum præmium ea eſt, quia ſemper in primo exercitio actus eſt maior difficultas quàm in ſecundo; ob quam eſt maior dignitas ad præmium.

3 Dixi hanc ſententiam non eſſe conſtantem: quod facile probo; nam eſto in continuatione ſit nouus conatus, habet tamen ſemper locum ea ratio, quòd continuatio non ſit tam difficilis quàm inchoatio; ergo etiam nouo conatu admiſſo non debet eſſe actus ille tam meritorius quàm initio, ſi ea ratio ſubſiſtit. Quidquid verò ſit de conſequentiæ defectu, abſolutè eam impugno Primò, quia non explicat, quomodo ille conatus differat à nouâ libertate continuationis; & verò nec poteſt explicare: dum enim voluntas liberè operatur, non alium conatum habet quàm ipſum actum liberum, vt dixi fusè in Philoſophiâ contra aliquos; inter quos eſt ipſe P. Coninck; qui neſcio qualem præuium impulſum ponuut; realiter tamen identificatum cum ipsâ voluntate antequam incipiat operari: etenim cùm ille impulſus realiter poſſit ſeparari à voluntate, non poteſt non realiter, ſaltem modaliter, ab eâ diſtingui; nam ſeparabilitas realis duorum ſignum euidens eſt diſtinctionis realis, ſaltem in creatis; alioquin liceret nobis dicere, hominem & aſinum eſſe idem realiter, & ſolùm virtualiter diſtingui: & ſic totam omnino turbaremus Philoſophiam, vt ibidem fuſiùs perſecutus ſum.

Secundò argumentor, quia eſto concedamus eum præuium impulſum, eodem modo debemus illum concedere in continuatione, quando eſt noua libertas; ergo ratione illius non poteſt explicari, cur vna continuatio libera ſit magis meritoria quàm altera, quia non poteſt in vnâ poni nouus conatus, niſi ponatur in alterâ.

Tertiò argumentor, quia malè ſupponit, maiorem eſſe in primâ productione difficultatem quàm in ſecundâ: etenim ſæpiſſimè facile valdè nobis eſt inchoare, difficillimum autem continuare; vt in attentione, in meditatione, oratione, &c. paſſim experimur. Fateor, quando obiectum ipſum externum amplectendum per actus eſt nobis arduum, tunc maiorem eſſe difficultatem in primâ productione actus quàm in continuatione; quia tunc ſolùm cenſemur illud obiectum amplecti per primam productionem. At id per accidens eſt ad intentum noſtrum; tum 4
quia ea difficultas non reperitur ſemper; vt quando obiectum ipſum non eſt à nobis ponendum, vt in amore Dei, in amore honeſto erga proximum, & in alijs actibus: tum quia ſæpè per nouam continuationem actus nouum etiam amplectimur obiectum; vt qui incipit flectere, & continuat, profectò quælibet noua continuatio actus eſt volitio nouæ continuationis genuflexionis; in eâ autem potiùs ſemper creſcit difficultas quàm minuatur: facile enim eſt flectere per Pater & Aue, difficile per mediam horam aut horam integram; tum quia in præſenti non agimus de merito, quod poteſt deſumi ex ſpeciali aliquâ difficultate, ſed quod per ſe reſpondet ſubſtantiæ actus, ſiue cum hac ſiue cum illâ difficultate. Aliud enim eſt diſputare, quid mereatur ſecundùm ſe actus obedientiæ; aliud, quid illi accreſcat ob ſpecialem aliquam difficultatem in hac aut in illâ perſonâ.

Tandem eam ſententiam reijcio, quia ex dicendis infrà pro noſtrâ certò conſtabit, non minoris eſſe valoris quamlibet continuationem actus, quàm ſi poneretur nouus omnino ſimilis; & conſequenter eodem modo debere augeri præmium. Quod verò obijcitur de eis, qui ante Regem ſtarent tecto capite, non habet vllam difficultatem: etenim homines ſæpè non curant in multis actionibus, quod protrahantur, vel non protrahantur, ſed ſolùm conſiderant iniuriam aut honorem, qui vt plurimùm in ſolâ primâ actione externâ conſiſtit: ſic qui daret Regi vnam alapam eſſet eodem ferè modo reus capitis ac ſi daret duas, vnam poſt alteram: non enim ponit quidquam in æſtimatione morali ea repetitio; at extra controuerſiam eſt apud Deum, ſi id fiat per duos actus diſtinctos liberos, eſſe duo peccata formaliter, & vnum ex ſe æquale alteri; quidquid ſit de continuatione eiuſdem actus. Confirmo ex eodem P. Coninck; nam licet

licet ille homo cum diuerſo conatu perſeuera-
5 ret in ſecundo quadrante tecto capite, non ideò eſſet duplo maiori pœnâ apud homines dignus; & tamen eſſet apud Deum, ipſo teſte; ergo ea inſtantia nihil valet.

Pro cuius maiori refutatione dico, aliquando etiam inter ipſos homines tanti valoris eſſe continuationem quàm primam productionem: ſic qui conſtanter alium defendit per mediam horam, ne occidatur ab inimicis, qui totâ eâ mediâ horâ conſtanter illum vrgent, non minùs gratiæ meretur per defenſionis continuationem quàm per defenſionem primi quadrantis, ſi æqualiter ſemper fuiſſet periclitatus de vitâ eo abſente. Item, ſi ego poſſem producere & conſeruare immediatè in altero doctrinam, pulchritudinem, diuitias, &c. certè non minùs mererer apud illum ea omnia conſeruando quàm primò producendo. Hinc formo rationem à priori, dicoque, ea quæ ob ſui bonitatem placent alijs, non minùs per ſe loquendo eſſe Deo & hominibus grata dum conſeruantur, quàm dum incipiunt. Eiuſmodi autem ſunt omnia opera bona libera meritoria reſpectu Dei: ea verò quæ placent aut diſplicent ratione alicuius effectus moralis, qui ſemel productus cenſetur iam ſemper manere, non placent tantumdem hominibus, etſi continuentur, quia nihil noui nec formaliter nec æquiualenter afferunt; & talis eſt ea actio de quâ in obiectione. Sed de hac doctrinâ fuſiùs infrà probando noſtram ſententiam. Et ſatis contra primam hanc opinionem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia Patris Suarez & recentiorum.

Opinio negans, tantum præmium reſpondere actui ſecundo ac primo inſtanti.

SIT ergo ſecunda ſententia quorumdam, qui fortè timentes, ne nimiùm noſtrum meritum creſcat, ac ſi Deus non eſſet ſoluendo, ſi quandocumque habemus nouam libertatem de nouo augeretur meritum, dixère, non mereri nos in ſecundo inſtanti de nouo præmium tantum quantum in primo; ſed ſi in primo meriti ſumus v. g. quatuor gradus, in ſecundo fortè non mereri niſi duo vel tria indiuiſibilia præmij, aut tertiam partem vnius gradus. In quam ſententiam videtur Pater Suarez conſenſiſſe Tom. 3. de Gratiâ lib. 12. cap. 21. Fundamentum huius doctrinæ eſt, quod tetigi paulò

Fundamentum Primum.

6 antè, ſcilicet, ſi tantum præmium reſponderet ſecundo quantum primo inſtanti; ergo creſceret fortè in infinitum: ſunt enim infinita inſtantia diſtincta in ictu oculi; imò etiamſi dicatur cum Zenone tempus coaleſcere ex finitis inſtantibus, in ictu oculi ſunt ferè duo milliones inſtantium: iam ergo in ictu oculi homo quatuor milliones graduum mereretur, quod videtur incredibile. Eſſe verò tot milliones inſtantium patet; quia in ictu oculi ſol conficit fortè mediam leucam ſpatij: ergo perambulat tot puncta ſpatij quot ſunt lineâ rectâ in mediâ leucâ: at in quolibet puncto inſumit vnum inſtans; ergo minimùm ſunt inſtantia tot quot puncta: in mediâ autem leucâ etiam nos poſſumus & quidem ſat perceptibilia puncta ſignare ad duos vel tres milliones; quot ergo plura erunt indiuiſibilia? Hoc argumentum infrà pro noſtrâ ſententiâ retorquebitur, & clarè ei ſatisfiet.

Secundum.

Secundò argumentamur ratione à priori, quia in ſecundo inſtanti eſt idem numero actus; ergo non poteſt eſſe de nouo meritorius: illi enim iam eſt primò donatum ſufficiens præmium: non ergo bis debet remunerari. Ergo ſicut in ſecundo inſtanti ſola eſt de nouo duratio actus, non tota ſubſtantia actus ipſius; ita ſolùm tunc debet dari nouum præmium reſpondens nouæ illi durationi. Atqui duratio non eſt tam meritoria quàm ſubſtantia actus ipſius, vt per ſe patet; ergo non debet reſpondere de nouo præmium tantum, ſed multò minus; vnum ſcilicet vel alterum indiuiſibile. Hoc argumentum ferè iiſdem terminis habet Pater Suarez Tom. 3. de Gratiâ lib. 12. cap. 21. ei faciam ſatis, dum probauero meam ſententiam.

Refellitur ea opinio.

Nunc hanc opinionem facillimè reijcio à poſteriori; infrà verò probando noſtram, reddam rationem à priori pro illâ. Argumentor igitur, quia ex eâ ſequitur, multò meliùs eſſe homini per mediam horam interrumpere quater aut quinquies actum bonum amoris Dei; & idem eſt de omnibus alijs; quàm continenter in illo perſeuerare, id quod ex terminis videtur abſurdum: quis enim dicat, Deo magis placere interrumpere eius amorem, quàm ipſum amare
inceſſanter; quandoquidem interruptio eſt ca- 7
rentia boni operis, ſeu ceſſatio ab illo: quæ ceſſatio vt talis potiùs minuit quàm augeat meritum. Sequela verò probatur manifeſtè; quia ille homo ſi continuet actum vt quatuor v. g. per mediam horam, ſolùm in primo inſtanti habet meritum vt quatuor; poſteà verò pro alijs inſtantibus ſolùm habebit aliquot indiuiſibilia, iuxta doctrinam quam reijcio; at ſi interrumperet actum, & iterùm quater aut quinquies intra mediam horam ſimilem repeteret, haberet pro quolibet integros quatuor gradus, & ſic multò maius præmium, quàm ſi continuaſſet totâ horâ.

Reſponſioni occurritur.

Reſpondebis Primò concedendo ſequelam, negando verò in eâ eſſe abſurdum vllum: nam maior eſt difficultas in repetendis nouis actibus quàm in continuando vno eodemque; ideò non mirum, ſi maius ſit meritum in interruptione quàm in continuatione. Sed contrà Primò, quia è contrario ego dico, difficilius longè eſſe conſtanter manere in eodem actu, quàm parum reſpirando iterùm redire ad illum, vt experientiâ paſſim manifeſtè deprehendimus: ergo ex hac parte maius meritum deberet eſſe in continuatione. Contrà Secundò, quia licet ſit aliqua maior difficultas in eâ interruptione, nos tamen hîc ſolùm loquimur de valore actus, etiam ſeclusâ eâ difficultate: dato enim, quòd eſſet in vtroque æqualis difficultas, & ex hac parte
æquale meritum, certè adhuc argumentum à 8
me ſuprà factum vrgeret; quia etiam tunc pro nouâ duratione non reſponderet niſi vnum vel alterum punctum præmij; pro interruptione verò reſpondent duodecim gradus, vt ſuprà dixi: & vt argumentum clariùs vrgeat, ponamus exemplum in Angelo, qui fortè cum eadem facilitate aut difficultate interrumpit, cum quâ continuat; ergo ex hoc capite non minuitur conſequentis abſurditas. quæ magis apparebit ex dicen-

Difficilius eſt, actum continuare, quàm interruptè alios & alios elicere.

dicendis in ratione à priori pro noſtrâ ſententiâ.

Altera reſponſio reijcitur.

Secundò reſpondebis negando ſequelam argumenti, eò quòd propter periculum non reſumendi iterùm eum actum meliùs ſit illum continuare quàm interrumpere. Verùm hæc ſolutio faciliùs reijcitur Primò, quia etiamſi periculoſius ſit (de quo iam non diſputo) interrumpere quàm continuare; ſemper tamen manet magis meritorium illud opus interruptum quàm continuatum, ob rationem factam ; quia oſtendi, interrupto reſpondere duodecim gradus, continuato verò ſolùm quatuor & aliquot indiuiſibilia. Reijcitur Secundò ea ſolutio, quia falſum eſt, eſſe periculoſius interrumpere; nam, vt ſuprà dixi, difficilius eſt continuare quàm interrumpendo repetere; vt innumeris exemplis & experientijs oſtendi poteſt. vnde ſic argumentor: Id quod faciliùs poteſt obtineri, eo ipſo minùs periculosè obtinetur (vt per ſe conſtat;) ſed interrumpendo repetere facilius eſt, quàm conſtanter ſine interruptione in eodem actu perſeuerare; quia in hoc modo operandi longè magis defatigatur voluntas; ergo & minùs periculi eſt in eâ interruptione quàm in continuatione. Verùm , ne quis obijciat, repugnare in terminis, maius eſſe periculum in continuatione quàm in interruptione, quandoquidem totum periculum continuationis deſumitur à periculo incidendi in ipſam interruptionem ; non poteſt autem peius eſſe periculum alicuius rei quàm ſit res ipſa : ne ergo aliquis ita obijciat, ſufficiat nobis prior impugnatio; & quòd, ſiue periculum ſit maius ſiue non, iam oſtenderim difficiliorem eſſe continuationem, ideoque ex eo capite debere eſſe magis meritoriam.

Tertia reſponſio reijcitur.

Tertiò tandem reſpondebis, non mirum, ſi melius ſit interrumpere quàm continuare; quandoquidem qui interrumpit habet nouos actus, etiam quoad ſubſtantiam: qui ſine dubio habent nouum meritum adæquatum. At qui continuat nihil noui offert, ſed durat in oblatione eiuſdem ; ſicut plus meretur, qui alteri noua & noua dona etiam interrumpendo offert, quàm qui vnum continuè offert.

Refellitur.

Hæc ſolutio, quæ fortè fuit aduerſarijs non parua æquiuocationis occaſio; & tacta eſt ſuprà in fundamento huius ſententiæ , facillimè reijcitur; & quidem in eo exemplo phyſico facilis eſt reſponſio: ideò enim, ſi ſemel mihi quis rem aliquam obtulit ſeu donauit, non iam æſtimatur, quòd de nouo quaſi donet, quia in ordine ad me ſufficit donatio durans per ſolum vnicum inſtans: nec magis fiet res mea ; eò quòd diutiùs ille duret in ſuâ donatione; imò addo, iam datâ eâ re pro vno inſtanti, non poſſe donantem eam mihi ſecundò propriè offerre aut donare, quia iam non eſt ampliùs dominus illius:

Differentia inter donantem aliquid alteri & perſeuerantem liberè in actu voluntatis.

At in actibus voluntatis res aliter contingit: licet enim obſequium aliquod Deo obtulerim in inſtanti A, adhuc ego ſum dominus ad non offerendum illud in inſtanti B; & liceat ſic dicere, Poſſum non dare vlteriùs eam voluptatem Deo, quàm ex illo opere habuit: cùm ergo Deus tan-
10 tum habeat in ſecundo inſtanti ex eo opere durante voluptatem quantam in primo, tantum ego illi exhibeo in ſecundo quantum in primo. Quæ eſt ratio à priori noſtræ ſententiæ infrà fuſiùs deducenda & confirmanda.

Idem numero actus bis liberè repetitus tantum mereretur quantum duo omninò ſimiles.

Et vt clariùs hæc impugnatio percipiatur, demus, quando quis interrumpit actum charitatis, & repetit alium omnino ſimilem, quandoquidem ille homo non ſe determinat ad hoc indiuiduum potiùs quàm ad illud, ſed à Deo id prouenit: demus, inquam, Deum facientem aliquod miraculum reproducere tunc eumdem numero actum quem anteà habueram, numquid non in eo caſu homo ille mereretur tantumdem, quantum ſi alium numero diſtinctum actum habuiſſet? profectò nemo id negare poterit; ergo etiam de facto, ſi continuet eumdem actum, merebitur de nouo integrum præmium. Patet euidenter conſequentia; nam tunc etiam eſt eadem ſubſtantia actus; & omnia aduerſa argumenta ibi locum habent; & tamen hoc non obſtante meritò dicitur eſſe ibi nouum meritum; ergo etiam illis non obſtantibus debebit idem dici in noſtro caſu.

Nec poſſunt ideò negare , ſi reproduceretur idem actus numero, futurum nouum adæquatum meritum ; facilè enim reijcerentur inde, quia homo ille, quantum eſt ex ſe, eodem modo liberè amat Deum, quàm ſi ad alium actum numero diſtinctum dediſſet illi Deus concurſum: quod verò hic idem numero reproducatur nullatenus eſt in ipſius poteſtate ; cur ergo deberet priuari præmio, eò quòd Deus determinauerit à ſeipſo hoc potiùs indiuiduum quàm illud? certè hoc ex parte Dei videretur ſapere iniuſtitiam, id quod infrà ratione à priori pro noſtrâ ſententiâ clariſſimè confirmabitur.

Secundò principaliter eam ſententiam reij- 11
cio, quia incidit in eadem inconuenientia , quæ vitare conatur: nam cùm eius auctores putent, omnino eſſe infinitas conſeruationes eius actus, & quidem cum diuerſâ quâlibet libertate, quia toti ſunt in eo (maximè P. Suarez) vt probent, voluntatem non teneri conſeruare actum liberum vltra vnum inſtans; & (vt dicam inferiùs) eam doctrinam transferunt ad ſecundam & tertiam morulam actus, quam etiam ſupponunt poſſe eſſe ſolùm inſtantaneam; quia nihil agnoſcunt quod voluntatem cogat ad perſeuerandum: cùm, inquam, id doceant, profectò admittere debent infinitas liberas & diſtinctas conſeruationes actus: quod quis non videat abſurdiſſimum eſſe concedere in ictu oculi v. g? ſed de hac abſurditate infrà fuſiùs.

Secunda eiuſdem opinionis confutatio, ex eo quòd non vitet incommoda de infinitate præmij.

Nunc ad lineam: In ſecundo inſtanti, ſeu in ſecundo exercitio libertatis, actus ille, licet non mereatur tantum quantum in primo, debet tamen mereri aliquid , & quidem determinatum, quodque non ſit pars proportionalis; quia debet mereri aliquid quod poſſit ei à Deo concedi, & de quo Deus ſcire debet , vt poſteà poſſit illud ſoluere : at pars proportionalis non eſt à Deo cognoſcibilis aut producibilis determinatè: neque dici poteſt, addi indiuiſibile vnum gratiæ, quia cùm gratia, quam promeritus eſt actus vt exiſtens in primo inſtanti, ſit terminata ſuo indiuiſibili, non poteſt illi addi ſecundum niſi additâ parte proportionali. Conſtat ergo, præmium illud debere eſſe determinatum: atqui infinitæ partes determinatæ, quantumuis illæ paruæ ſint, faciunt rem ſimpliciter infinitam; ergo adhuc per eam limitationem non vitatur infinitum præmium , niſi recurratur ad hoc,

quòd voluntas poſt quamlibet inſtantaneam tam primam productionem quàm ſecundam conſeruationem actus non poſſit ceſſare ab illo, aut certè negetur, cuilibet nouæ conſeruationi liberæ reſpondere vllum omnino præmium diſtinctum: quorum vtrumque reputatur abſurdum à P. Suario & recentioribus his.

Nec ſatisfacit dicere, ideò hominem non mereri infinitum præmium, quia meretur finito tempore (vt inſinuat Suarez eo cap. 21. nu. 17.) quia non agimus iam in ſententiâ Zenonis ponentis puncta finita; vbi ſine dubio non ſequitur augmentum infinitum; ſed in Ariſtotelicâ, in quâ dantur infinitæ partes & inſtantia etiam io ictu oculi: quòd ſi in qualibet parte & quolibet inſtanti ſit noua libertas, vt hi dicunt, & ei nouæ libertati reſpondeat non ſolùm pars proportionalis meriti, ſed determinata, profectò erunt partes infinitæ determinatæ; & conſequenter meritum erit ſimpliciter infinitum; quia infinitæ partes determinatæ conſtituunt infinitum ſimpliciter. Vides ergo, per eam doctrinam non vitari vllo modo infinitatem illam præmij; quærenda eſt ergo alia via.

Ideò alij auctores re ipsâ minùs quidem ei continuationi tribuentes quàm à præcedentibus tribuatur, vocibus tamen multò plus, dicunt, ſecundam liberam productionem ſeu conſeruationem actus eſſe meritoriam & æqualiter omnino cum primâ productione: quod tamen ita explicant, vt ſicut actus ille continuatus non eſt à primo diuerſus, ita nec ſit meritorius diuerſi præmij à primâ productione, ſed eiuſdem om-
12 oino; vt quod correſpondet primæ durationi, etiam correſpondeat ſecundæ & tertiæ, & ſic toti illi integræ horæ, in quâ conſeruatur actus: per hoc autem putant ſe & euadere periculum incidendi in infinitum meritum, & ſimul ſe ſatisfacere rationi noſtræ deſumptæ ex eo, quòd ſecunda conſeruatio actus ſit tam bona quàm prima illius productio.

Eiuſdem confutatio.

Hæc tamen ſententia, vt immediatè antè notaui, verbis quidem plus dicit quàm præcedens, re tamen ipsâ longè minùs; nam præcedens ſaltem pro qualibet parte nouæ durationis nouum diſtinctum præmium, licet non æquale primo, concedebat: at ſecunda hæc negat hoc præmium, & continuationi actus ſolùm tribuit denominationem quamdam merendi idem ipſum, quod iam ob primam exiſtentiam debebatur homini. id quod etiam libentiſſimè admittit prima ſententia. Ideò hæc reijcienda eſt eodem modo quo illa, quia quò minùs hæc de præmio nouo ponit, eò maiorem contra eam vim habet argumentum ibi factum ex abſurdo illo allato, quòd ſcilicet ſequeretur, non eſſe melius, vnâ die integrâ liberè conſeruare amorem Dei, quàm vnico ſolo inſtanti illum producere, & ſtatim illum omittere, ac in fine diei per vnicum aliud inſtans alterum ſimilem actum elicere; & eodem modo è contrario in peccatis tam malum eſſe, vnico inſtanti voluntatem turpem aut guloſam admittere, quàm vno anno integro liberè in eis voluntatibus perſeuerare; etiamſi poſt primum inſtans liberè poſſet quandocumque vellet ceſſare. id quod non abſurdum ſolùm, ſed abſurdiſſimum nemo negabit: vnde in confeſſione debet, iuxta omnium ſententiam, aliquo ſaltem modo explicari duratio libera hominis in voluntate v. g. occidendi.

Quarta ſententia his extremè contraria eſſe poſſet eorum, qui cuilibet nouo inſtanti tantumdem noui præmij concederent, dicerentque id non eſſe vllum abſurdum, nec propterea timendum, ne Deo exhauriantur præmia, aut ne homo illa faſtidiat poſteà in patriâ. Hæc tamen ſententia ſufficienter videtur impugnata argumentis factis initio ſubſectionis pro primâ ſententiâ, & ampliùs ex dicendis pro noſtrâ confutabitur; quia reuerà ex eâ ſequitur præmium ſimpliciter infinitum.

SECTIO SECVNDA.

Reſpondetur difficultati.

Vera opinio eſt, nouæ durationi liberè nouū deberi præmium.

MEA ſententia duas habet partes. Prima eſt, nouæ durationi liberæ nouum omnino reſpondere præmium æquale primo, & ab illo diſtinctum. In hac diſſentio à primis duabus ſententijs ſuprà impugnatis, & conuenio cum tertiâ. Probo autem hanc partem euidenter ratione à priori, quia in genere motis, imò & in genere phyſico, idem omnino eſt, dare hoc indiuiduum A v. g. ac dare aliud omnino illi ſimile: v. g. idem eſt dare mihi ducatum A ac dare ducatum B, ſi ſint æquè boni, æquè graues, eiuſdem omnino formæ, &c. Idem eſt in omnibus alijs rebus, vbi non poteſt aſſignari

In genere moris & phyſico idē, habere hoc vel illud indiuiduum omnino æquale.

vnquam differentia niſi ex eo, quòd in vno ſit 13
aliquid melius aut diuerſum, quod non ſit in alio: idem etiam eſt habere hanc numero cognitionem de Deo, ac aliam ſolo numero diſtinctam, ſimilem tamen omnino: idem eſt habere hanc numero gratiam habitualem, quàm illam aliam omnino ſimilem, vt explicatis terminis per ſe euidens apparet. Vnde non magis aut non minùs beatus eſſet S. Petrus, & quilibet alius, ſi viſionem aliam numero diſtinctam ab eâ quam habet de facto, omnino tamen æqualem ei Deus infudiſſet, quàm ſit de facto per hanc præſentem: id quod in omnibus omnino rebus tam phyſicis quàm moralibus, nullâ planè exceptione datâ, locum habet: ex quo euidenti principio infertur etiam alia doctrina euidens, ſcilicet tam beatum eſſe de facto S. Petrum v. g. retinendo pro totâ æternitate eamdem numero viſionem Dei, ac foret, ſi (vt recentiores quidam arbitrantur ob alia argumenta, de quibus alibi egi) ſingulis inſtantibus nouam omnino, priori tamen ſimilem & æqualem haberet viſionem. Idem dico de vnione hypoſtaticâ: non enim eſſet cenſendus Chriſtus Dominus beatior, ſi ſingulis inſtantibus vniones hypoſtaticas nouas numero diſtinctas mutaret, quàm iam continuando ſemper vnam omnino illis ſimilem. Quæ doctrina tam mihi videtur certa, vt putem, à nemine explicatis terminis poſſe negari, aut in dubium verti.

Obiectioni occurritur.

Dices fortè, Non tantam accipit quis voluptatem ex dignitate aliquâ, Epiſcopatu, Pontificatu, Imperio, dum continuatur ea dignitas, quantam in primâ ad ipſam electione aut promotione accepit: ergo non eſt tam bona continuatio actus, quàm ſit prima ipſius productio. Ratio

à priori eſſe poteſt, quia varietas delectat, continuatio autem eiuſdem boni faſtidium parit.

14 *Cur bonorum aut, bonorum temporalium poſſeſſio minùs oblectet quàm prima acquiſitio.*

Reſpondeo Primò, conceſſo antecedente nego conſequentiam: quidquid enim ſit de dignitatibus & alijs vitæ bonis, quæ maiora apparent antequam poſſideantur quàm poſſeſſa, ideóque maiorem cauſſant cùm primùm acquiruntur quàm poſteà voluptatem; id tamen locum non habet in alijs bonis ſpiritualibus; tam enim ornat animam gratia in ſecundo inſtanti quàm in primo; tam fœlix eſt humanitas Chriſti in ſecundo inſtanti per continuationem vnionis quàm in primo per primam productionem; & ſic in alijs bonis ſpiritualibus: & verò in ipſis temporalibus, quæ non ex apprehenſione, ſicut dignitates, aut ex immutatione, ſicut voluptates ſenſuum, ſed ex formali inhæſione ſui in ſubiecto bona ſunt, & ſubiectum perficiunt, noſtra doctrina locum habet: ſic pulchritudo tam ornat hominem in ſecundo inſtanti quàm in primo: ſic ſanitas tam eſt bona homini dum continuatur quàm dum incipit: & ſic de alijs.

Secundò reſpondeo, obiectionem, ſi quid probat, probare ſanè, etiamſi numero mutentur obiecta bona, adhuc faſtidium paritura: ſi enim quis ſemper eumdem ſpecie cibum comedat, non habet tantam delectationem; & tamen certum eſt, tunc ſemper eſſe diſtinctam numero ſenſationem, quia & cibus eſt diſtinctus. Ego autem in doctrinâ ſuprà ſtabilitâ ſolùm contendo, idem eſſe, continuari idem numero bonum, ac mutari ea bona ſolùm in indiuiduo. Vnde ex ipsâ obiectione ego potiùs confirmo meam doctrinam: nam ſi Deus miraculosè homini, comedenti v.g. cibum aliquem delicatum, pro ſecundo bolo eius cibi eamdem numero partem, quam priùs comederat, daret ſecundo loco, eam iterùm vel reproducendo, vel duobus in locis collocando; nullus poſſet cum apparentiâ probabilitatis dicere, talem hominem tunc habiturum minorem ex eo cibo delectationem, quàm ſi nouas indiuiduales partes omnino ſimiles ſemper comederet; imò certiſſimum eſt, ipſum comedentem nullatenus percepturum eam indiuidualem differentiam, ſed reputaturum ſe ſemper nouos bolos comedere. Similiter ſi Deus miraculosè in muro, quem iam aſpicio, nouam & nouam ſolo oumero diſtinctam mutaret albedinem, primæ tamen omnino ſimilem, non poſſem ego vllo modo eam mutationem notare; vt non notantur in aquâ diuerſæ partes aduenientes, quia omnino ſimiles ſunt, niſi motus ipſe localis percipiatur: ergo quidquid ſit de varietate ſpecificâ, an ea cauſſet nouam & maiorem delectationem, hoc certum apud omnes debet eſſe, illam non cauſſari à varietate ſolùm indiuiduali; quod tantùm ego in præſenti perſuadere contendo, & verò videor euidenter perſuaſiſſe. Neque in hoc principio ſic propoſito erunt mihi contrarij ij cum quibus diſputo.

Non diſtinguimus inter indiuidua omnino ſimilia.

15 *Idem eſt in ordine ad Deum, eūdem actum liberè perſeuerare per tria inſtantia, ac eliſere tres illos omnino ſimiles.*

Iam ergo ex hac doctrinâ infero manifeſtè, non minùs hominem mereri apud Deum ei offerendo liberè per tria inſtantia eumdem actum, quàm ſi quolibet ex tribus illis inſtantibus obtuliſſet alium numero diſtinctum, omnino tamen ſimilem: nam pro Deo, & in ordine ad laudabilitatem hominis, & in ordine ad omne prudens iudicium morale, ea duo omnino ſunt idem; vt ex dictis paulò antè colligitur euidenter.

Rurſus ſic ſubſumo: Si quolibet inſtanti diſtinctum numero actum bonum obtuliſſet Deo ille homo, promeritus fuiſſet de nouo præmium omnino æquale primo; ergo etiam continuando liberè illum actum nouum idem præmium æquale promerebitur. Hæc conſequentia eſt euidens. Minor ſubſumpta eſt per ſe euidens, nec ab vllo negatur. Sicut enim hodie ego per amorem vt quatuor mereor præmium vt quatuor; ita ſi cras aut poſt mediam horam alium omnino ſimilem amorem repetam, merebor etiam præmium aliud nouum vt quatuor; ergo ſi tribus inſtantibus tres diſtinctos numero amores continenter offeram, habebo tria diſtincta merita, non ſecùs ac ſi heri vnum, hodie alterum, & cras tertium: patet euidenter, quia quòd ſit vnus poſt alterum immediatè, non adimit illis valorem, imò potiùs auget; quia laudabilior eſt qui inceſſanter Deum amat, quàm qui interrumpit, vt ſuprà dicebam; ergo actus continuatus cum diſtinctâ libertate diſtinctum habet meritum; & pro quolibet inſtanti, in quo eſt noua libertas, erit nouum adæquatum præmium.

Soluitur replica.

Dices, Meritum non diſtinguitur ab actu, ſed hic non eſt nouus, ergo nec meritum eſt nouum. Hoc eſt vnicum argumentum à priori aduerſæ partis: cui reſpondeo diſtinguendo minorem; Non eſt nouus phyſicè, concedo minorem libentiſſimè; Non eſt nouus moraliter, nego: oſtendi enim iam ſuprà, eam repetitionem actus eſſe moraliter omnino æquiualentem diſtincto & nouo actui ſolo numero differenti, ideò nego conſequentiam; quia ſi moraliter reſpectu Dei idem eſt, me actum eum bonum continuare per tria inſtantia ac dare tres, quemlibet per vnum tantùm inſtans durantem; ergo Deus tam multum me remunerabit ac ſi dediſſem tres. Quâ doctrinâ nihil poteſt eſſe clarius. 16

Actus liberè continuatus moraliter eſt nouus, licet phyſicè idem.

Aduerte, hanc totam quæſtionem eſſe independentem ab opinione Bañes, de quâ in materiâ de merito; qui docet, nos non mereri niſi per actus inteoſiores quàm ſit gratia exiſtens in ſubiecto tunc temporis, quando homo operatur: ex quâ opinione videtur inferri, cùm in primo inſtanti durationis actus gratia fuerit intenſa quantum poteſt per eum actum, non poſſe in ſecundo ab eodem intendi ampliùs; ac proptereà nihil amplius de præmio concedendum, donec nouus, & quidem magis intenſus actus accedat. Aduerte, inquam, noſtram reſolutionem eſſe ab hac doctrinâ independentem, quia Bañes opioio eodem modo loquitur de actibus numero diſtinctis, imò etiam ſpecie, ſi æquales ſint in intenſione, ac de duratione nouâ eiuſdem actus. Nos autem in præſenti ſolùm contendimus oſtendere, eamdem eſſe rationem de actu antiquo, liberè tamen de nouo durante, quæ eſt de duobus ſolo numero diſtinctis. Contra Bañes autem agetur fusè Deo dante Tomo 4. ſequenti in materiâ de Merito diſp. 51. ſect. 2.

Rogabis, quandoquidem actus mali continuatio vehementer aggrauat malitiam, quia æquiualet duobus actibus diſtinctis, An, & quomodo continuatio peccati debeat explicari in confeſſione. Reſpondeo Primò, difficultatem

tem

tem eſſe communem; nam licet non omnes tam multùm dicant augeri per continuationem, ad-
17 mittunt tamen, ſæpè valdè aggrauare; ergo debebunt explicare, quomodo id in confeſſione ſit declarandum. Abſolutè Secundò reſpondeo; Si ſequamur ſententiam ſaltem ob auctoritatem extrinſecam probabilem, & negantem, eſſe neceſſarium in confeſſione explicare circumſtantias intra eamdem ſpeciem quantumuis aggrauantes, v. g. intenſionem actus, materiam furti; &c. ſed ſufficere dicere, peccaſſe ſe grauiter in tali aut tali ſpecie; idem de duratione probabiliter dicendum, quia hæc, eſto notabiliter aggrauet, ſemper tamen intra eamdem ſpeciem: ſi verò contrariam opinionem, quam & probabiliorem iudico, defendamus, cenſeo ſufficere dicere, Duraui medio v. g. quadrante liberè ſine interruptione; nam determinare quot ibi ſint morulæ liberæ, eſt nobis planè impoſſibile. Hinc tamen fortè obiicies contra concluſionem: Si homo non valet ſcire quoties operatur liberè eo tempore; ergo nec habebit nouum meritum. Reſpondeo negando conſequentiam: ad meritum enim & demeritum non eſt neceſſum vt homo reflexè agnoſcat ſe eſſe liberum, ſed vt re ipsâ liberè operetur benè, aut è contrario malè. Id quod independenter ab hac quæſtione debent omnes admittere, vt in intenſione ſuprà etiam notaui, & in ipsâ primâ duratione actus patet: nam ſi homo benè operetur & liberè, eſto ſe non reflectat ſupra operationem; eodem modo merebitur, ac ſi ſe reflexiſſet. Et ſatis de hac priori parte noſtræ ſententiæ: obiectio præcipua contra illam ex ſecundâ parte ſententiæ ſoluetur.

Quomodo explicanda in confeſſione liberâ actus mali duratio.

V[illegible] mereatur, non debet reflexè cognoſcere ſe liberè operari.

Secunda ergo pars meæ ſententiæ eſt, non eſſe nouum meritum in quolibet inſtanti temporis nouo, ſed fortè in actu amoris v. g. conſeruato per ictum oculi eſſe duo merita diſtincta, & quidem vix vltra vnum. Hæc ſecunda pars ſatisfacit difficultatibus initio ſectionis poſitis pro primâ ſententiâ, quæ terruerunt auctores illius, & coëgerunt ad negandum adæquatum nouum præmium pro nouâ liberâ continuatione; nam iam ceſſat ea calculatio in-
18 finita aut propè infinita de tot inſtantibus mathematicè diſtinctis intra ictum oculi: eſto enim tot ea ſint, in ordine tamen ad meritum perinde ſe habent ac ſi non eſſet niſi vnicum. Quòd verò in quolibet inſtanti aut nouâ parte temporis à Deo aſſignabili nos non habeamus nouam libertatem, fusè probatum & explicatum eſt diſput. 6. ſect. 5. Vnde eâ de re nihil video in præſenti quod nouam petat confirmationem.

Non debetur pro quolibet inſtanti nouum meritum, quia non eſt noua libertas.

Fortè admiſsâ eâ doctrinâ poſſet adhuc quis in præſenti obijcere, Licet ſuppoſitâ primâ determinatione neceſſariò debeat homo durare in actu eo malo aut bono per multa inſtantia, eo tamen ipſo quod præuiderit eam permanentiam, & eam voluerit, iam illam totam fore liberam homini, & conſequenter totam meritoriam aut demeritoriam. Reſpondeo, eam durationem eſſe liberam ſolùm per modum obiecti voliti non in ſe formaliter, ad eum modum quo libera ſunt homini damna & aliæ actiones in ebrietate ſecutæ & præuiſæ: & è contrario ſi quis liberè poneret ſibi prædeterminationem ad infinitos actus bonos, eſſent illi ei liberi in cauſsâ & obiectiuè, non formaliter; vnde non haberet ex eis tantum meritum, quantum ſi omnes immediatè liberè exercuiſſet: nam (vt aliunde ſuppono tamquam omnino certum) velle elicere centum actus bonos, non eſt tam bonum quàm ipſos elicere; & velle elicere actum amoris Dei non eſt tam bonum quàm ipſe actualis amor; & ſic cum proportione in alijs virtutibus: Cuius à priori ea eſt ratio, quòd obiectum non refundat in actum quidquid habet in ſe bonitatis: amor enim Dei licet ex Deo amato bonitatem aliquam accipiat, non tamen eſt cum infinitâ adhuc diſtantia tam bonus quàm ipſum obiectum. Quæ ratio proportione ſeruatâ locum habet in alijs actibus & obiectis. Quomodo autem ex obiecto infinitè bono & liberè volito non reſultet infinita bonitas ex actu; & conſequenter, quomodo etiam in præſenti non reſultet ex volitione durationis illius quoad partes proportionales infinitæ, fusè diſcutio hoc Tomo.

Obiectioni occurritur.

Qui liberè ſe neceſſitaret ad multos actus, non tantum mereretur, quantum ſi ſingulos liberè eliceret.

Obiectum non refundit in actum quidquid habet bonitatis.

SECTIO TERTIA.

Quomodo peccatum creſcat ex perſonæ, in quam peccatur, & quæ peccat, magnitudine.

Non ago de Deo in priori parte tituli, quia ſatis oſtenſum eſt, quomodo ex ipſo creſcat peccatum; neque in ſecundâ; quia numquam ipſe poteſt eſſe peccans: quæſtio ergo eſt de perſonis creatis. Quærimus igitur, an grauius peccatum ſit occidere hominem ſanctum quàm peccatorem; & ſic de alijs: item, an, ſi è contrario homo alioqui ſanctior occidat alium, grauiùs peccet, quàm ſi id efficeret aliquis peccator.

Circa primum aduertendum, aliqua eſſe peccata, in quibus magnitudo perſonæ, in quam peccatur, videtur omnino ſe habere per accidens ad augendam vel minuendam malitiam; vt in furto; quia ſecluſo contemptu per accidens eſt, quòd fiat reſpectu hominis nobilioris vel igno- 19
bilioris: & magis in eo puncto conſiderari deberet paupertas maior vel minor eius à quo res accipitur quàm nobilitas: grauius enim ſine dubio eſt, ceteris paribus, à pauperiore homine furto accipere florenum, quàm eumdem ab homine ditiſſimo. hoc ergo poſito ad rem noſtram.

In quibuſdam peccatis perſonæ dignitas habet ſe per accidens.

Concluſio communis & certa, quam Diuus Thomas tradit q. 73. art. 9. ceterique cum ipſo, docet, per ſe loquendo, creſcere peccatum ex perſonæ offenſæ dignitate. Ratio à priori iam eſt à me inſinuata; quia quò perſona eſt maioris momenti & dignitatis, eò vita illius eſt magis æſtimanda; ergo occiſio erit grauior. Item iniuria maior eſt, ceteris paribus, quæ fit Regi quàm quæ plebeio; ergo ex eâ dignitate creſcunt peccata: id quod non ita intelligendum eſt, vt peccatum, quod veniale eſt ex ſe ob paruitatem materiæ, fiat neceſſariò mortale ob maiorem dignitatem perſonæ; hoc enim omnino eſt impoſſibile: iniuria enim leuiſſima facta viro ſanctiſſimo ex hoc capite non ita creſcit, vt de veniali fiat mortalis, ſed exceſſus ſolùm eſt intra genus

Peccatum creſcit ex perſona offenſa dignitate per ſe loquendo.

non tamen tranſit de veniali in mortale ex eo ſolo capite.

genus venialis: quod ex eo euidenter colligitur, quia etiam contra Deum, cuius dignitas eſt infinita, poſſumus committere, & verò de facto multa venialia peccata committimus.

Soluitur obiectio.

Dices contra hanc limitationem: Sæpè materia iniuriæ ratione dignitatis perſonæ tranſit de leui in grauem: quæ enim eſt iniuria leuis reſpectu plebeculi hominis, ſi inſigni in Republicâ viro irrogetur, erit grauis. V.g. dicere vni ſeruo Mentiris, non eſt mortale; eſſet autem, ſi honeſto valdè viro diceretur: ergo iam ratione perſonæ tranſit peccatum leue in graue. Reſpondeo negando conſequentiam; aliud enim eſt, veniale tranſire in mortale ratione perſonæ; quod paulò antè negauimus; aliud, mutari materiam ex leui in grauem; quod non negauimus: ideò ſi materia non mutetur, vt in leuiſſimâ iniuriâ contingit, quæ etiam reſpectu magni viri manet leuis, tunc eam illi irrogare, etiam erit veniale.

Obiectio.

Obijcies contra præcipuam concluſionem: Homicidium hominis ſanctiſſimi minùs graue eſt quàm homicidium hominis peccatoris; ergo peccatum non eſt grauius, eò quòd ſit contra digniorem perſonam. Antecedens probatur, quia homicidium hominis peccatoris, quem interfector ſcit eſſe in letali, illi infert damnum æternæ damnationis; quod tamen viro ſanctiſſimo non infert: ergo grauius eſt occidere peccatorem quàm iuſtum.

Reſponſio quædam reijcitur.

Ad hoc argumentum nonnulli negant antecedens, ſi damnum æternæ damnationis non ſit intentum; quia cura non moriendi in letali, inquiunt hi, propriè pertinet ad occiſum, qui debuiſſet ſibi conſulere: cumque aliunde damnatio æterna ſit effectus malæ diſpoſitionis, cuius interfector cauſſa non eſt, eam occiſo, non 20 occidenti tribuendam eſſe cenſent. Sed contrà Primò, quia (vt diximus agentes de ſcandalo) damnum æternæ damnationis alteri illatum per malum exemplum auget peccatum, non obſtante eâ ratione, quòd quilibet debeat attendere ſibi, ne in peccatum trahatur eo malo exemplo. Ratio à priori; nam licet cura ſalutis primariò debeat eſſe penes eum cuius eſt ſalus; alij tamen etiam debent attendere, ne ſint cauſſa vt alius damnetur: ergo ex eo capite creſcet malitia illius homicidij.

Vera ſolutio.
Ceteris paribus, grauius eſt ſcienter peccatorem occidere quàm iuſtum.
Replica.

Meliùs ergo reſpondetur, concluſionem poſitam intelligendam ceteris paribus; vnde quia in eo caſu obiectionis nocumentum ſubſecutum eſt adeò grauius, non dubitatem dicere, etiam peccatoris occiſionem grauiorem eſſe occiſione iuſti. Replicabis, Si ex nocumento æternæ damnationis ſubſecuto creſcit peccatum; ergo effectus æternæ damnationis vertetur vitio occidenti; ergo in nullo caſu licebit vim vi repellendo occidere iniuſtum aggreſſorem, quia tunc eſſet cauſſa damnationis æternæ eius aggreſſoris: cui malo non præponderat mors ſe defendentis, multò minùs res familiaris, ſi propter eam defendendam ego alterum occidam.

Hoc argumentum ingeſſit quibuſdam difficultatem, & verò coëgit eos aſſerere, id quod paulò antè reieci, damnationis perpetuæ curam non penes occidentem, niſi fortè Parochus eſſet, ſed penes occiſum eſſe debere. Ego tamen iam dixi contrarium eſſe longè probabilius: & obiectio facta caret difficultate, debetque ab omnibus ſolui. Etenim, quidquid de æternâ damnatione ſit, nemo negabit, mortem temporalem imputari occidenti; item, eam eſſe maius longè damnum quàm amiſſionem centum florenorum; licitum tamen eſt, ſi aliter non poſſum ſeruare meam pecuniam, occidere iniuſtum inuaſorem. Ecce caſum, vbi licitum eſt inferre alteri grauiſſimum damnum, vt ego vitem aliud longè minus, quod ille mihi violenter inferebat. Ergo, licet imputetur alioquin occidenti æterna alterius damnatio, & hæc ſit maius damnum quàm mea mors, non infertur inde, non licere indirectè inferre iniuſto aggreſſori mortem, & per accidens æternam damnationem, vt vitem in me damnum etiam incredibiliter leuius. Ratio à priori, cur id liceat, facilis eſt, & certa; quia ſi ob eam æternam damnationem, quam inuaſor incurreret, ego non poſſem licitè illum repellere, impunè ipſe graſſaretur, eſſetque ea mea obligatio in fauorem nequiſſimorum hominum, imò occaſio vt inde excitarentur ad ſimilia peccata. Hinc fit, vt vnius damnatio æterna, licet, ſi præcisè compararetur cum bonorum meorum amiſſione, grauius longè damnum ſit, & ex eo capite non videretur licita, comparata tamen cum correctione & emendatione aliorum, ad quam defenſio propria ordinatur, reputetur hîc & nunc minus damnum, quàm ſi aperiretur liberum oſtium impunè ſimilia damna committendi. Quá ratione meritò Reſpublica punit morte temporali latrocinia & alia delicta, quæ ex ſe ſunt minora damna quàm ea mors reo illata: & idem maximè in militiâ cernitur, quando ſeruatur bona diſciplina. Et de primo puncto, quomodo ſcilicet ex circumſtantiâ offenſi peccatum creſcat, ſatis.

Licet inuaſorem occidere, licet ſciat damnandum, ne impunitas ad peccandum improbos alliciat.

21

Circa ſecundum verò, quomodo è contrario creſcat ex magnitudine ipſius perſonæ peccantis, D.Thomas q.73. art.10. duas concluſiones ponit: in primâ docet, peccata ex ſubreptione facta ſine perfectâ & integrâ aduertentiâ eſſe leuiora in eo qui habet maiorem virtutem & ſanctitatem, eò quòd minùs negligit huiuſmodi peccata reprimere. Secunda eſt, peccata ex deliberatione facta maiora eſſe in homine ſanctiori. quod ex Iſidoro l. 2. de Summo bono cap. 19. confirmat. Rationes addit quatuor. Prima, quia ob maiorem gratiam faciliùs poterat eiuſmodi peccata vitare. Secunda, quia ob maiora à Deo accepta beneficia magis tenebatur eum non offendere. Tertia, quia ſtatui perfectiori perſonæ magis repugnat peccatum. Quarta, quia ſanctioris peccata ſunt magis nociua; facilè enim alij ab eis eadem diſcunt. Neque tamen propterea D. Thomas (vt malè nonnulli ei imponunt) docuit, mendacium v.g. leue eſſe mortale in homine ſanctiſſimo: id enim expreſsè reijcit idem ſanctus Doctor infrà q.89. art.3. agens, vtrùm in ſtatu innocētiæ eſſe potuerit veniale; vbi ait, non ideò à ſe negari veniale in eo ſtatu, quaſi ob altitudinem ſtatus id, quod ex ſe eſſet alioquin veniale, ibi fieret mortale, (ſed ob aliam rationem, de quâ nunc non eſt agendum:) hoc enim, inquit, repugnat, quia magnitudo perſonæ non transfert peccatum ad aliam ſpeciem: docet ergo in præſenti, intra genus venialis maiora eſſe, quæ à viro ſanctiori committuntur, ſi illa alioquin ad genus venialis

Peccata ſubreptitia in ſanctiore leuiora, iuxta Diuum Thomam; deliberata verò grauiora.

lis pertinebant ex ſe; ſi verò ex ſe erant mortalia, tunc etiam intra illud genus reddi grauiora.

Circa doctrinam D. Thomæ in ſecundâ concluſione non habeo vllam difficultatem; ſolùm aduerto, quartam rationem ab eo ibi traditam non ſemper habere locum, niſi quando peccata
22 hominis ſanctioris ſunt publica: ſi enim ſecreta ſunt, non poſſunt magis inducere alios, quàm ſi eſſent hominis priuati; vt ex terminis conſtat: quia nemo inducitur exemplo quod ignorat. Secunda ratio de ingratitudine etiam non vrget, niſi quando homo recordatur, ſe accepiſſe à Deo maiora beneficia: ſi enim nihil omnino eâ de re cogitet tunc, non poteſt vllo modo augere malitiam. Adde, poſſe etiam fieri, vt homo nunc re ipsâ peccator acceperit maiora beneficia olim, quàm alius exiſtens nunc in gratiâ; vnde ad grauitatem ex hoc capite prouenientem non debet præſens ſtatus attendi, ſed quid totâ vitâ à Deo acceptum ſit ab eis peccantibus.

Expenditur ea Diui Thomæ doctrina.

Circa primam verò concluſionem habeo magnam difficultatem; videtur enim ob eaſdem omnino rationes, quibus ſecunda probatur, reijci ea prima: etenim etiam in peccatis factis ex ſubreptione locum habent omnes illæ. Prima, quia negari non poteſt, quin homo habens maiorem gratiam faciliùs etiam poſſit vitare ea peccata ex ſubreptione; imò ad hæc vitanda maximè iuuat ſanctitas. Secunda, quia etiam in illis datur ingratitudo erga Deum. Tertia, quia etiam illa magis repugnant ei altiori ſtatui. Quarta denique, quia etiam ex illis ſcandalizantur faciliùs alij. Nec ſufficit reſpondere, eò quòd non fuerit tunc perfecta libertas, quæ ponderaret ea omnia motiua, non reddi tunc maiora ea peccata: hoc, inquam, non ſufficit; nam licet non ſit integra libertas, eſt tamen ſufficiens ad
23 peccandum; eo autem ipſo eſt ſufficiens, vt iuſtus poſſit aliquo modo ponderare eas quatuor rationes: quæ etiam ſic imperfectè ponderatæ licet non tantum aggrauent, quàm ſi omnino exactè ponderarentur; efficiunt tamen ſine dubio plus, quàm ſi non eſſent vllo modo cogitatæ: ergo aggrauabunt aliquo modo, & plus quàm ſi non eſſent. Denique Iſidorus, qui pro ſecundâ concluſione citatur, non loquitur cum diſtinctione de ſolis peccatis factis cum perfectâ deliberatione, ſed abſolutè; vnde omnia videtur incluſiſſe peccata.

Quòd item dicit D. Thomas in primâ concluſione, hominem ſanctiorem ideò minùs grauiter tunc peccare, quia minùs negligit reprimere ea peccata, difficile valdè eſt; quia ſi loquamur de actuali negligentiâ in eo actu, tunc ambo abſolutè negligunt omnino reprimere tam minùs iuſtus quàm magis iuſtus, quia ambo committunt illud peccatum. Si verò loquamur de habituali quadam negligentiâ, quatenus iuſtior habet ordinariè maiora propoſita vitandi illud peccatum, quàm habet minùs iuſtus; ſi, inquam, de hoc propoſito loquamur, licet ſæpè re ipsâ ita ſit, non videtur tamen inde benè deduci, iuſtiorem tunc minùs peccare. Primò, quia etiam eadem ratio in peccatis perfectè liberis deberet habere locum, vt ea minueret; quia etiam communiter in homine iuſtiori præcedunt habitualiter propoſita maiora vitandi peccata, tam illa quæ ex ſubreptione quàm etiam omnia alia; ergo quando poſteà illa fiunt, deberent ei minùs imputari, vt in priori caſu: quòd ſi in hoc non habet locum, nec deberet habere in primo. Secundò, quia illud propoſitum habituale per accidens ſe habet hîc & nunc ad peccatum: non enim tunc exiſtit neque in ſe neque in alio, neque vllo modo influit in peccatum; ergo neque auget neque minuit peccatum. Ob hæc putarem, forte cum maiori conſequentiâ diſcurri, ſi eodem modo in omnibus peccatis dicatur aliqualiter creſcere ex maiori ſanctitate perſonæ.

Dignitas ſæcularis aliqua peccata minuit, auget alia:

Illud aduerto, ſi agamus de magnitudine perſonæ ob dignitatem ſæcularem, v. g. Regiam, Imperatoriam, &c. aliquando peccata poſſe in eis inde minui, aliquando è contrario creſcere: v. g. peccatum nimij amoris in ſe, exceſſus in delicijs quærendis, &c. item ea quæ ad faſtum pertinent, maiorem habent in eis excuſationem, quàm in homine nullius momenti & vtilitatis in
24 Republicâ. Alia verò peccata è contrario ob maiorem indecentiam in eis redduntur inde longè maiora, vt quòd ſe inebrient, quòd ſcortentur, quòd mentiantur, &c. Denique addo in hoc puncto, difficilem eſſe regulam generalem, quia ſæpè ex varijs circumſtantijs fit, vt in peccatore ſit grauius nouum peccatum, quod alioqui in homine ſanctiori fuiſſet minus, ſæpè è contrario, ob rationes ſuperiùs datas: qui autem illi caſus particulares ſint, moraliter decidi non poteſt.

ſicut & dignitas ſanctitatis pro varietate circumſtantiarum.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm peccatum ex ſpecie leuius poſſit ex circumſtantiâ reddi grauius.

QVÆRIMVS pro complemento eorum quæ de circumſtantijs diximus, an furtum v. g. quod ex ſe leuius eſt quàm homicidium, poſſit creſcere ex aliquâ circumſtantiâ, ita vt ſit maius quàm homicidium. Sed quia duplicis generis circumſtantiæ reperiuntur, quædam, quæ non extrahunt peccatum ad nouam ſpeciem, vt furtum duorum florenorum in eadem ſpecie eſt cum furto vnius; aliæ verò, quæ extrahunt ad aliam ſpeciem, vt ſæpè diximus de furto rei ſacræ: de his ſecundis non eſt dubium, quin ex tali circumſtantiâ poſſit furtum fieri grauius quàm aliud peccatum ex ſe in altiori ordine, ſi v. g. circumſtantia illa ſit etiam in altiori ordine: ſic, licet mendacium ſit leuius quàm furtum, ſi tamen mendacium ſit in re graui contra honorem, erit procul dubio grauius quàm furtum. Ratio eſt manifeſta, quia iam tunc illa non eſt propriè circumſtantia pec-
25 cati, ſed noua ſpecies; quæ cùm ſit maior quàm in altero peccato, procul dubio faciet iſtum actum peiorem. Eſt ergo præſens difficultas de illis primis circumſtantijs, quæ præcisè intra eamdem ſpeciem augent malitiam; v. g. an furtum manens intra ſpeciem furti poſſit eſſet peius homicidio. Si v. g. quis furetur ærarium publicum, vel publicè in vijs deprædetur multo tempore, etiamſi nullum lædat in corpore, an hic grauius peccet, quàm ſi quis ſemel ex irâ grauiter prouocatus vnum ſimplicem hominem mactaret.

Circumſtantia mutans ſpeciem poteſt peccatum ex ſe leuius facere grauius altero ſuperioris aliàs ordinis.

SVB-

SVBSECTIO PRIMA.

Communis ſententia affirmans defenditur.

COMMVNIS & vera ſententia, quam tenent Sotus lib. 4. de Iuſtitiâ q.6.art.3.& lib. 5. q.10. art.3.ad 1. Medina hîc q.73.art.3. & vniuerſaliter tota ſchola Thomiſtica cum D. Thomâ eâ q.73. ad 1. è noſtris verò Valentia hîc q.2.puncto 2. Azor Tomo 1.lib.4. c.19. q.4. Suarez Tomo 3. in 3. par. diſp.66. ſect. 2. Salas hîc quæſt.72.diſp. 5. ſect.2. & Tannerus diſp.4.q.3. dub.1. docet, poſſe ex circumſtantijs etiam indiuiduantibus ita creſcere peccatum, vt valdè ſuperet aliud ex ſpecie ſuâ grauius; vt in exemplo poſito pro ratione dubitandi.

Circumſtantia non mutans ſpeciem poteſt facere peccatum aliàs leuius grauius altero ex ſuâ ſpecie grauiore.

Pro huius ſententiæ explicatione & probatione pono cum nonnullis recentioribus in ordine ad nos, vt colligamus, quod ſit grauius, quod leuius peccatum, quandoquidem ea in ſe intuitiuè non cognoſcimus, duo eſſe à poſteriori euidentiſſima argumenta. Primum, quid, omnibus penſatis, homini eſſet prudenter magis fugiendum: illud enim quod præ alio magis fugiendum eſt, maius eſſe malum nemo negabit; & è contrario, quod minus fugiendum, minus eſſe malum: non enim poteſt concipi, vt recta ratio dictet maius malum eſſe eligendum præ minori. Secundum argumentum ſeu ſignum deſumitur ex pœnâ à Deo inflictâ: illud enim intelligimus eſſe maius malum, & magis Deo diſplicere, quod magis ab eo punitur. Eſt enim Deus iuſtiſſimus Iudex, qui punit iuxta
26 grauitatem delicti; nec poteſt dici ab ipſo grauiùs puniri id, quod eſt in ſe minus malum, & quod minùs odit. His ſuppoſitis, iam ſic totam difficultatem decido.

Colligenda grauitas peccati Primò ex eo, quòd prudenti iudicio vnum ſit magis fugiendum quàm alterum.

Secundò, ex pœnâ inflictâ.

Primò ergo dicendum eſt, non poſſe negari, quod attinet ad pœnam, grauiùs ſæpè puniri tam in inferno quàm in Purgatorio vnum peccatum inferioris ſpeciei, furta v. g. mille aureorum frequentiſſimè repetita, & cum magnâ intenſione, quàm periurium aliquod in materiâ leui, ſeu vnicum iuramentum falſum; quo quis v. g. teſtatur ſe habere duos dies ætatis ampliùs quàm re ipsâ habeat; etiamſi multò grauius ex ſpecie ſuâ ſit periurium quàm furtum.

In hac concluſione nullus dubitare poteſt; aliàs, qui damnaretur præcisè, quia non audiuit Sacrum die Dominico aut Feſto, deberet in inferno puniri grauiùs quàm qui 30. aut 40. annis furta, latrocinia, homicidia, adulteria, &c. commiſit. quod euidenter falſum eſt. Cuius ratio à priori pro hac communi ſententiâ deducitur ex dictis ſuprà à nobis circa augmentum præmij & pœnæ ratione intenſionis & continuationis: demus enim furtum vel homicidium ſolùm mereri tres gradus pœnæ, & periurium ex ſe, quia grauius eſt, mereri decem, vel etiam, ſi velis, mille; certè ſi quis committat decies furtum ſimile vel homicidium, iam eo ipſo meretur 30. gradus pœnæ, pro quolibet homicidio tres; imò, etiamſi præcisè continuet liberè illam
27 voluntatem furandi per decem morulas liberas, eo ipſo meretur 30. gradus pœnæ, vt ſuprà probatum eſt; ſi mille furta repetat, merebitur ter mille gradus pœnæ; pro periurio autem ſemel facto tantùm decem gradus, aut, ſi vis, mille: ergo multiplicatio eorum inferiorum peccatorum æquiualet pœnæ, imò excedit eam, quæ pro altero peccato ordinis altioris debetur. Et, niſi poneretur exceſſus infinitus inter ea duo peccata, ſemper poteſt ex multiplicatione fieri compenſatio, vt ex terminis apparet.

Ratio concluſionis à priori.

Hinc vlteriùs infero, etiam in vnico actu per vnicam morulam liberam durante poſſe eſſe eam compenſationem: ſi v.g. quis vnico actu vellet decem homines mactare, procul dubio maiorem pœnam mereretur, quàm qui Sacrum, vt dixi, omiſiſſet die Feſto; ergo quoad pœnam non eſt dubium, poſſe adæquari peccatum ex ſpecie ſuâ grauius ab altero ſpecie inferiori.

Hinc Secundò dicendum eſt contra aliquos, inter quos eſt P. Vaſquez q. 73. art.3. num.20. & Durandus in 4. diſtinct.22. q.1.num. 8. etiam rationem offenſæ grauiorem eſſe in eo peccato, quod ex ſpecie ſuâ leuius eſt. Probatur manifeſtè ex illis duabus ſuppoſitionibus ſuprà factis; nam in primis grauiùs punitur illud peccatum hîc & nunc à Deo; ergo magis id Deo diſplicet, & illud iudicat eſſe grauius; nam dignitas offenſæ prouenit ex eius grauitate: quòd ſi maiorem habet dignitatem, maiorem etiam habebit grauitatem. Secundò probatur ex alte- 28
râ ſuppoſitione, quia ſine dubio omnis prudens, poſitâ hac optione, quid vellet, vel ſemel peccare negligendo Sacrum, vel per 40. annos peccare, adulteria, furta, homicidia, incendia patrando, teneretur prudenter iuxta regulas rationis eligere ſemel omittere Sacrum: quod tam mihi videtur explicatis terminis notum, vt putem à nullo Catholico id negandum; neque Durandum aut Vaſquez vllo modo id intendiſſe, ſed eos in alio ſenſu, quem ſatis non declararunt, locutos: ergo grauiùs offenditur Deus illâ multiplicatione peccatorum quàm iſto alio ſolo. Patet, quia ſi Deus minùs offenderetur eis peccatis, illa eſſent eligenda: id enim eſt eligendum, quo Deus minùs offenditur: ergo non ſolùm dignitas ad pœnam, ſed etiam grauitas offenſæ inde creſcit. Id quod ſequentibus ſubſectionibus efficaciùs confirmabo.

Prudens iudicium dictat præoptandum eſſe vnum Sacrum omittere quàm mille homicidia patrare.

Huic rationi poſſet aliquis reſpondere, ea peccata eſſe maiorem offenſam Dei extenſiuè, non verò intenſiuè: ſicut è contrario multi actus boni leuiſſimi, ſi ſæpè repetantur, merebuntur maius præmium quàm vnus actus charitatis; non tamen propterea dicendum eſt, Deo magis placere eos actus omnes leues quàm vnum actum nobiliſſimum charitatis, etiam ſolum: &, vt huius ſolutionis vim confirmemus ampliùs, demus peccatum veniale puniri in inferno pœnâ æternâ ſimul cum mortali; quæ eſt probabiliſſima ſententia & communis, etiamſi, vt infrà oſtendam, contrarium ſit probabilius: at pro præſenti difficultate admitti poteſt. Inde argu- 29
mentor ſic: Habeat quis centum peccata venialia, merebitur ille plus in inferno pœnæ quàm qui haberet vnum peccatum mortale leuiſſimum; & tamen non poteſt ideò dici eſſe magis optabile vnum peccatum mortale, quantumuis leue, quàm centum venialia; neque Deo magis diſplicere centum venialia quàm vnum mortale: ergo argumentum ſuprà deſumptum ex maiori pœnâ

pœnâ non eſt vllius momenti ad præſentem illationem.

Sed contrà, quia in hac ſolutione multum eſt de nomine, quomodo ea diſplicentia Dei in mille homicidijs dicenda ſit maior alterâ in vno peccato irreligionis, an præciſè extenſiuè, an intenſiuè; ego dico illam eſſe abſolutè maiorem: voca tu eam vt vis (de quo non ſum ſolicitus:) nam ea forma, cuius carentia hîc & nunc eſt magis amabilis, abſolutè eſt peior; hoc autem eſſe in eis peccatis in ſpecie inferioribus ſuprà oſtendi, probans magis eſſe eligibilem eorum carentiam, quàm vnius alterius ex ſpecie ſuâ maioris. Cui argumento non ſatisfacit vllo modo reſponſio data. Ad inſtantiam primam ex actibus bonis reſpondeo in illis eſſe eamdem difficultatem; & à me idem de illis dici quod de peccatis, ſcilicet Deum magis abſolutè optare, vt ego ei exhibeam centum obſequia intenſiſſima intra Religionem, quàm vt vnum actum remiſſum charitatis aut ſpei; ideò illa eſſe abſolutè maiora & meliora merita, & quidem moraliter loquendo intenſiuè: quia illud eſt moraliter intenſiuè melius, quod hic & nunc eſt magis amabile; ſed hic & nunc eſt magis amabile habere omnes illos actus quàm vnum ſolum; ergo moraliter maius id eſt intenſiue, & conſequenter etiam intenſiuè maior erit complacentia Dei in illis quàm in altero ſolo. Imò hinc confirmo manifeſtè rationem meam ſuprà factam, quia nullus puto erit tam iniquus rerum æſtimator, qui non ingenuè fateatur, longè maioris æſtimationis eſſe apud Deum, dare ex charitate erga proximum centum millia ducatorum in eleëmoſynam pauperibus, quàm audire vnum Sacrum die profeſto, aut genu flectere ante imaginem Crucifixi; & tamen virtus religionis, cuius eſt actus auditio Sacri, & genuflexio ante Crucifixum, eſt ex ſpecie ſuâ nobilior quàm miſericordia, & quàm amor proximi: ergo actus bonus ex ſuâ ſpecie nobilior poteſt excedi ex circumſtantijs ab inferiori ex ſpecie. Vrgeo id ex ſenſu Eccleſiæ & fidelium: etenim in ſancto Carolo Borromæo v. g. Eccleſia vehementer laudat, quòd vnâ die diuendito Principatu ad 40. aureorum millia pauperibus elargitus ſit, alterâ item die viginti millia: certè non ita Eccleſia reliquique omnes fideles benè ſentientes deprædicandum cenſent, quòd ille idem

Centum actus intenſi Religionis ſunt intenſiuè gratiores Deo quam remiſſus vnus charitatis.

S. Caroli Borromæi liberalitas laudata ab Eccleſiâ.

30 ſanctus Carolus vnum Sacrum audiuerit die profeſto, aut, vt magis vrgeam, etiam ipſo die Feſto; & tamen audire Sacrum eſt actus ex ſpecie ſuâ longè nobilior quàm dare eleëmoſynam: ergo Eccleſia ſentit, poſſe ex circumſtantijs actum minoris ſpeciei reddi longè maiorem & glorioſiorem, quàm ſit alius altioris ſpeciei. Idem poſſet confirmari ex alijs factis, quæ vt glorioſiſſima deprædicat Eccleſia in varijs Sanctis, ſuntque ex ſe in ſpecie inferiori quàm alia, quæ cenſet minori laude digna: ergo ea inſtantia de bonis operibus potius confirmat noſtram ſententiam.

Ad ſecundam è peccatis venialibus primùm iam dixi, in meâ ſententiâ eam nullam eſſe; ſupponit enim falſum principium: ſed, ne alligemus ſolutionem ſoli meæ doctrinæ, dico, tunc peccata venialia, etiamſi mereantur centum gradus pœnæ, illam mereri ad duos vel tres ſolùm dies aut menſes v. g. mortalia autem in æternum; ratione cuius differentiæ ſuperat quodlibet mortale omnem pœnam omnium peccatorum venialium. Quòd verò in inferno de facto puniatur veniale pœnâ æternâ, non inde prouenit, quaſi ipſum veniale eam mereatur, ſed quia coniungitur cum mortali; vnde potiùs mortale eſt cauſſa illius durationis quàm veniale. Ideò ſemper eſt verum, dignitatem ad pœnam, quæ repetitur in venialibus, etiamſi omnia ſimul ſumantur, eſſe longè minorem, quàm quæ oritur vel ex vno ſolo mortali; ſicut grauitas offenſæ vnius mortalis eſt maior quàm omnium venialium ſimul ſumptorum.

Si veniale peccatum punitur pœnâ æternâ, id oritur ex coniunctione cum mortali.

Adhuc tamen poteſt quis vrgere: Si infinita venialia coniungantur, procul dubio merebuntur maiorem pœnam quàm vnum mortale; & tamen etiam infinita venialia ſimul ſumpta non ita Deo diſplicent quàm vnum mortale, ergo. Reſpondeo Primò, hominem non poſſe facere infinita peccata, & conſequenter non poſſe dari caſum, in quo eam pœnam mereatur. Dices, Diuinitus poteſt eleuari ad faciendos infinitos actus: quo caſu poſſet infinita venialia facere. Reſpondeo, fortè repugnare, Deum eleuare hominem ſupernaturaliter ad peccandum plus quàm naturaliter poſſit: quòd ſi hoc non repugnet, adhuc reſpondeo Secundò præcipuæ obiectioni, etiam infinita peccata venialia ſimul ſumpta non mereri æternam pœnam, ſed infinitè intenſam per vnum menſem, vel duos. quod eſt procul dubio multò minùs, quàm æternùm ſine fine puniri. Quilibet enim prudens potiùs eliget duobus diebus v. g. quantumcumque grauiter affici pœnâ, quàm in æternum ſine ſpe libertatis grauiter torqueri, etiamſi non adeò grauiter, ac per illos duos dies. Secundò reſpondeo, Etiamſi circa pœnam ſenſus magis venialia infinita quàm mortale vnum mereantur, adhuc tamen ſemper veniale minùs mereri ſimpliciter quàm vnicum mortale: hoc enim priuat amicitiâ Dei, & iure ad gloriam; quod non habent venialia, etiam omnia poſſibilia ſimul ſumpta. Maior autem pœna eſt priuatio gratiæ & gloriæ ac odium Dei quàm totus cruciatus ſenſus. Ideo homo tenetur priùs eligere infernum quàm promereri odium Dei; ergo ſemper adhuc verum eſt, quòd grauiùs puniatur peccatum, quod ex ſe grauius eſt; ideoque à poſteriori benè infertur, Deum grauiùs offendi eâ collectione mortalium, quam grauiùs punit, quàm vno alio ſolo, licet altioris ſpeciei; quodque longè minùs punit.

31 *Non poteſt quis infinita venialia committere.*

Infinita peccata venialia mererentur pœnam infinitè intenſam, non tamen æternam:

& licet mererentur maiorem pœnam ſenſus quàm vnum mortale, non tamen damni.

SVBSECTIO SECVNDA.

Noua probatio communis ſententiæ.

EAM autem deſumo ex principio apud omnes Catholicos certo, quod & P. Vaſquez expreſsè ſupponit in hac materiâ, ſcilicet, eſto vnum peccatum inferioris ſpeciei dicatur non poſſe adæquare alterum altioris, id tamen ſolùm intelligi poſſe, ſi vtrumque ſit mortale, vel vtrumque veniale: nam veniale, etiamſi ſit in materiâ religionis, haud dubiè exceditur à mortali etiam infimæ ſpeciei. Ex hac doctrinâ, ego meo iudicio manifeſtè perſuadeo commu-

nem ſententiam; & oſtendo aduerſam partem non videri conſequenter locutam. Pono ergo duo peccata, voluntatem furandi vnum nummum,& voluntatem omittendi vnum Aue Maria ex roſario, ad quod ex voto, &, ſi vis, etiam ex religione tenetur quis; ita vt omiſſio ſit contra duas nobiliſſimas virtutes: ecce duo hæc peccata venialia ſunt in valdè diuerſis ſpeciebus, & furtum illud eſt in longè minori ſpecie.
32 Quòd ſi adhuc volumus magis vrgere, ponamus illud veniale in materiá imperfectiori, v. g. abſtinentiæ, quòd biberit vnum exiguum hauſtulum nonnihil capiti contrarium; ſic iam argumentor: Etiamſi non extrahatur ad aliam ſpeciem altiorem, neque opponatur nouæ alicui virtuti nobiliori, ſed maneat intra ſpeciem intemperantiæ, ex ſolâ tamen multiplicatione illius materiæ, ſi vellet ſcilicet quis furari florenum (pone hunc eſſe pro mortali ſufficientem materiam) aut bibere vellet vnum ſcyphum, vnde ſcit ſe inebriandum, illa ſpecies furti manens ſemper ex ſpecie ſuâ longè minor quàm ſpecies irreligionis, ita, vt dixi, creſcit ex eâ multitudine materiæ, vt propè infinitè ſuperet peccatum alterum ex ſpecie ſuâ grauius: quodlibet enim mortale etiam in infimâ ſpecie eſt (vt dixi) longè grauius quolibet veniali etiam contra fidem & charitatem: imò in multorum ſententiâ probabiliſſimè tribuentium infinitam grauitatem mortali, non verò veniali, furtum vnius floreni & ebrietas vna voluntaria infinitè ſuperat veniale contra charitatem Dei; & tamen hoc veniale eſt in ſupremâ ſpecie, alterum verò in infimâ: ergo à fortiori poterit vnum mortale ex eâ additione materiæ excedere alterum etiam mortale, altioris licet ſpeciei.

Exceſſus inter duo mortalia quantumuis diuerſa ſpeciei non eſt tantus quantus inter mortale & veniale.

Probo manifeſtè hanc vltimam conſequentiam, quia quò maior eſt diſtantia inter veniale & mortale, eò difficilius eſt, illam compenſare per ſolam materiæ multiplicationem, in contrarium reſiſtente inferioritate ſpeciei: at inter ipſa mortalia, quia exceſſus non eſt vmquam tantus, faciliùs longè intelligitur, quomodo, non obſtante in contrarium inferioritate ſpeciei, poſſit compenſari ille exceſſus per ſimilem multiplicationem materiæ. Explico id exemplo: Multitudo v. g. diuitiarum talis eſt, vt hominem equeſtris ordinis poſſit eleuare ſupra alium, qui ex ſe erat in altiori ordine, v. g. Baro, vel Comes. Certè hoc dato, longè faciliùs intelligetur, quòd eadem magnitudo diuitiarum inter duos Barones, inæquales alioquin, poſſit inferiorem eleuare ſupra alte-
33 rum nobiliorem: ſi enim equitem eleuat ſupra Baronem, quidni Baronem ſupra Baronem eleuabit; quia hîc minùs eleuat quàm ibi? ergo ſimiliter magnitudo materiæ, quæ eleuat furtum leue ad ordinem mortalis, & facit illud altioris ordinis quàm ſit irreligio venialis, faciliùs intra eumdem ordinem mortalis addere poterit aliquem exceſſum; quandoquidem ex parte ipſius ordinis non eſt vlla repugnantia; quia ordo ille habet ſummam latitudinem; & quia anteà magis conueniebant, faciliùs ex minori additione reddetur ſuperius illud peccatum.

Fortè reſpondebis, hanc conſequentiam non eſſe bonam: non enim valet, Florenus additus ſupra cruciferum cauſſat diuerſitatem quaſi infinitam inter vnum & alterum furtum; ergo etiam florenus ſupra florenum cauſſabit ſimilem differentiam. Certum enim eſt, duo furta mortalia, vnum duorum florenorum, alterum præcisè vnius, non ita differre inter ſe, ac differt furtum floreni à furto cruciferi, quia hîc intercedit differentia venialis & mortalis, quæ longè maior eſt quàm duorum mortalium inter ſe, eſto vnum ſit maius altero: ergo pari ratione non valebit altera conſequentia à me facta, Quantitas materiæ eleuat furtum leue ſupra peccatum veniale irreligionis; ergo eadem materia multiplicata intra eumdem ordinem mortalis eleuabit vnum quod eſt inferius ſupra alterum: eſt enim plus neceſſarium ad eleuandum, quando iam ſunt conſtituti intra eumdem ordinem mortalis, quàm ante eam conſtitutionem.

Contrà tamen euidenter; nam ego non facio iam comparationem talem, vt dicam, tantum differre mortale maius à minori, quantum differt mortale à veniali, imò contrarium ſuppono vt pro argumento meo valdè neceſſarium: ſed dico, inferioritatem ſpeciei non ſufficere ad impediendum, ne ex multitudine materiæ poſſit illud, quod eſt minus mortale, aſcendere ſupra alterum, quod eſt ex ſpecie ſuâ maius, etiam intra ordinem mortalis; non ſufficere, inquam, ad impediendum; quandoquidem ſola ea materiæ multiplicatio poteſt adæquare illum exceſſum, & ſimul inducere alium longè maiorem, qui conſiſtit in ratione offenſæ grauis: huius autem conſequentiæ vis non infringitur per hoc, quod 34
vnum peccatum mortale non tam differat ab alio quàm vnum mortale ab vno veniali, imò potiùs, vt dixi, iuuatur; quia ſi non tam differt, ergo faciliùs poteſt ille exceſſus compenſari per additionem materiæ. Quod verò vltimò dicebatur, plus eſſe neceſſarium ad eleuandum vnum ſupra alterum, quando iam ſunt in eodem ordine, quàm ſi eſſent in diuerſo, videtur omnino falſum: nam licet differentia duarum rerum intra eumdem ordinem non ſit tanta, quanta, ſi comparetur cum alijs ordinibus: at eo ipſo quò ſunt viciniores, &, vt ſic dicam, æquales omnino, facilius eſt vnum conſtituere altero maiorem, addendo illi aliquid quod negatur alteri: æqualibus enim ſi inæqualia addantur, eo ipſo redduntur inæqualia.

Secundò principaliter idem oſtendo; nam licet peccatum furti ſit contra nobiliorem virtutem quàm luxuria, nemo prudens dicet, furari infimam materiam, quæ ad mortale ſufficit, v. g. florenum, eſſe grauius peccatum, quàm peccare contra naturam cum bruto: ſanè ob minus adhuc peccatum, ſcilicet viri cum viro, dixit Scriptura de Sodomitis: *Homines Sodomitæ peſſimi* Gen. 13.
erant, & peccatores coram Domino nimis. Verbum *peſſimi* declarat grauitatem peccati. Nec perſuadeo mihi, Scripturam vſuram eâ exaggeratione, ſi Sodomitæ in materiâ iuſtitiæ ſe ſemel vel bis decepiſſent, etiam in quantitate ad mortale ſufficienti: nec ſufficit dicere, quod inſinuat vniuerſaliter Vaſquez, hæc peccata carnis eſſe turpiora, non grauiora: etenim iam ſolùm loquimur reſpectu Dei, apud quem id præcisè eſt turpius, quod eſt grauius.

Tetigit hanc inſtantiam P. Vaſquez; inſiſtens autem doctrinæ, nec eſt auſus dicere, hîc & nunc abſolutè furtum quodlibet mortale eſſe peius beſtia-

beſtialitate, nec auſus negare; ſed ſolùm dixit, ex
35 genere ſuo eſſe grauius. Verùm id nos non negamus; addimus tamen, non obſtante eâ generis diuerſitate, hoc indiuiduum eſſe grauius illo, quod ex genere ſuo altius eſt.

SVBSECTIO TERTIA.

Quædam obiectio ſoluta.

OBICIES tamen contra concluſionem: Res inferioris ordinis non poteſt, quantumcumque multiplicetur, æquare rem ſuperioris, ſic, quantumcumque multiplicetur argentum, non erit tam bonum quàm pars auri: ſic omnes equi poſſibiles non ſunt tam boni quàm vnus ſolus homo: ergo cùm illa peccata ſemper ſint inferioris ordinis, numquam erunt tam grauia, quàm ſolum vnum altioris ordinis.

Solutio quorundam.

Huic obiectioni reſpondent nonnulli aſſignando differentiam hanc inter res phyſicas & morales, quòd in moralibus duratio peccari vel magnitudo materiæ non ſolùm augeat peccatum in ratione ſpecificâ, ſed etiam in genere boni vel mali: facit enim actum magis bonum, vel magis malum, & conſequenter hominem magis bonum, vel malum; at in phyſicis intenſio albedinis v. g. multiplicatio argenti ſolùm pertinet ad perficiendam albedinem vel argentum in ſpecie, & conſequenter ſolùm facit, vt homo ſit magis albus, vel habeat plus de argento; non autem efficit, vt abſolutè homo ſit melior ex intenſione albedinis, quàm alter ex vno gradu lucis v. g. aut alterius qualitatis perfectioris.

Reijcitur.

Hanc tamen ſolutionem facilè impugno, quia in eâ manifeſtè petitur principium; nam albedo non ſolùm perficit hominem in genere albedinis, ſed in genere boni vt ſic. Cùm enim ea albedo contineatur ſub genere boni, neceſſariò debet perficere ſubiectum in eodem genere boni: ſimiliter argentum non ſolùm eſt bonum intra ſpeciem argenti, ſed neceſſariò etiam intra genus boni vt ſic. quo poſito, iam rogo, cur maior intenſio albedinis, quæ facit hominem non ſolùm meliorem intra ſpeciem albedinis, ſed intra genus boni vt ſic, non facit abſolutè meliorem quàm indiuiſibile lucis; ſicut multa furta faciunt hominem non ſolùm maiorem furem, ſed abſolutè maiorem peccatorem? Certè huius rei nulla datur in reſponſione diſparitas, ſed præcisè per concluſionem ipſam reſpondetur.

Vera ſolutio. Multiplicatio indiuiduorum phyſicorum poteſt compenſare inferioritatem ſpecificam.

Ideò ego aliter putarem reſpondendum argumento, concedendo etiam in rebus phyſicis poſſe ſæpè fieri compenſationem per multiplicationem indiuiduorum inferioris ordinis. Da v. g. albedinem eſſe meliorem omnibus coloribus, ideoque viſionem albedinis eſſe altioris ſpeciei quàm ſit viſio omnium aliorum colorum, numquid propterea melior erit homini remiſſa aliqua albedinis viſio, quàm ſimul omnes
36 clariſſimè & diſtinctiſſimè omnino colores videre? Certè ego non dubitarem dicere, illum, qui omnes alios colores videt, eſſe perfectiùs, etiam phyſicè, diſpoſitum quàm ſi ſolam remiſſam vnius albedinis viſionem haberet; & tamen ibi in eis viſionibus nihil eſt de moralitatibus. Idem eſt in guſtu: da perdicem eſſe melioris ſaporis quàm gallinam, numquid ideò melior eſt homini phyſicè guſtare vnum ferè indiuiſibilem bolum perdicis, quàm comedere vnam integram gallinam benè aſſam & conditam? Ego certè, etiamſi in gallinâ nihil ſit de moralitatibus, eam eligo pro me, & do cuicumque illud perdicis vel phaſiani indiuiſibile.

Hinc ad argumentum dico, id, quod in iſtis rebus purè phyſicis contingit, poſſe à fortiori contingere in moralibus: ſic magis æſtimo centum marcas argenti quàm vnum cruciferum aureum. Idem etiam eſt in noſtro caſu de peccatis & è contrario de bonis operibus.

Altera obiectionis ſolutio. Licet multiplicatio illa locum in phyſicis non haberet, haberet adhuc in moralibus, ob moleſtiam vel gaudium ortum ex duratione, &c.

Secundò reſpondeo, Etiamſi in rebus phyſicis non poſſet fieri ea compenſatio, poſſe tamen in genere moris. Diſparitatem hanc aſſigno, quia in rebus phyſicis non conſideratur niſi earum rerum entitas: ſi autem ſemel vna eſt melior, ſemper eſt melior, quando immutatæ manent; at in rebus moralibus, quæ deſumuntur in ordine ad agens liberum per intellectum & voluntatem, & in ordine ad complacentiam aut diſplicentiam aliorum agentium liberorum, paſſim fit, vt tali agenti rationali ſit moleſtius tolerare multa mala parua inferioris ordinis quàm vnum ſolum altioris; è contrario verò magis æſtimet res aliquas bonas ſæpè continuatas quàm vnam
ſolam, etiamſi ex ſe aliquantulùm meliorem; 37
breuì durantem: aſpicit enim homo in futurum, & ex duratione boni accreſcit illi tantum gaudium, vt inde compenſetur boni minoritas: ſimiliter conſiderat omnia illa mala per modum vnius ea inter ſe quaſi coniungendo; & ex eâ coaceruatione per modum vnius accreſcit ipſi etiam intenſiua moleſtia. Nihil autem horum fortè eſt in phyſicis rebus; hodie enim non magis perficitur ſubiectum per albedinem, eò quòd duratura ſit in æternum, quàm ſi in inſtanti ſequenti eſſet peritura. Ecce ibi perfectio phyſica non creſcit ex eâ futurâ duratione; ſimiliter ex coaceruatione illorum bonorum non reſultat vna indiuiſibilis perfectio continens formaliter illa omnia: fortè enim, ſi ita contingeret, multæ ſpecies inferiores, ſi in vnam tertiam indiuiſibilem coaleſcerent, excederent aliam tertiam, quæ eſſet ex ſe melior quàm quælibet ex illis ſeorſim. Vt enim dixi alibi, vna ſpecies poteſt eſſe alioquin perfectior aliâ, ſi contineat duo prædicata, altera verò vnum: ergo ſi duæ illæ, quæ illa duo prædicata continebant, in vnam ſolam coaleſcerent, iam æquarent illam alteram, quæ excedebat duas has ſeorſim ſumptas. hæc autem quaſi conflatio in vnum, quæ in rebus phyſicis non contingit, contingit in moralibus, vt paulò antè dixi; quia circa omnia illa mala aut bona per modum vnius verſatur voluntas, quæ ex ponderatione & comparatione omnium illorum vel voluptatem accipit, ſi bona ſint, vel diſplicentiam, ſi mala: ideoque illa diſplicentia aut complacentia æquiualet alteri, quæ ſolùm deſumitur ex ordine ad vnum malum aut bonum, licet ex ſe ordinis altioris; & inde rectè inferimus, etiam æquiualere materiam eius complacentiæ.

Agens liberum conſiderat multa mala vel bona per modum vnius.

Replica contra ſolutionem.

Vrgebis fortè: Ergo ſi Deus actu non habeat eam diſplicentiam per modum vnius circa omnia illa peccata in materiâ iniuſtitiæ, non erit peius omnia illa habere, quàm ſolam vnicam omiſſionem Sacri die Feſto; quæ ad religionem pertinet.

Reſponſio. pertinet. Reſpondeo Primò negando conſequentiam; non enim dixi, ideò illa de facto eſſe peiora, quia actu & re ipsâ cauſſant vnam indiuiſibilem diſplicentiam, ſed quia poſſunt illam cauſſare. Ex fundamento enim ad hanc maiorem diſplicentiam cauſſandam dixi deſumen-
38 dam maiorem grauitatem, quidquid de facto ſit circa actualem diſplicentiam. Quod explico ex dictis à me in materiâ de pœnitentiâ: licet enim tota peccati grauitas deſumatur in ordine ad offenſam Dei, tamen, etiamſi Deus primo inſtanti, quo homo peccat, non vellet eſſe actu offenſus illi (per poſſibile vel impoſſibile) adhuc homo verè peccaret; quia daret tunc actuale fundamentum offenſæ. Idem hîc eſt in ordine ad eam maiorem grauitatem.

Altera ſolutio. Secundò reſpondeo, fortè poſſe dici, caſu quo Deus diſparatè in hoc vel in illo peccato inferioris ordinis ſic diſplicentiam haberet, ſicut eam habet in multis furtis multorum hominum, non habiturum tam graue intenſiuè odium in illis, ſicut in ſolo vno peccato ex ſe grauiori; non tamen propterea dicendum eſt, Deum magis optare illas omnes diſplicentias ſimul quàm vnicam illam grauiorem: nam, vt ſuprà dixi, agens liberum ponderat eam multiplicationem, & eas reputat eodem modo ac ſi eſſent per modum vnius. Idem enim eſt pro agente libero vnus actus intenſus vt octo ac duo, quilibet vt quatuor, & vnus poſt alterum exiſtens, vt deduxi agens de augmento ex duratione in ſimili materiâ, ſcilicet idem eſſe, vnum bis repetitum ac duos ſemel exiſtentes.

SVBSECTIO QVARTA.

Nouæ aliæ obiectiones.

Obiectio. PRIMA poteſt eſſe contra rationem, quâ ſæpè vſi ſumus in hac materiâ ex maiori pœnâ. Nam paſſim grauiora peccata puniuntur in Republicâ leuius quàm minora, ob ſpecialem aliquam rationem; quia ſcilicet magis nociua, magis periculoſa, &c.

Iudex temporalis attendit ſolùm peccata quatenus ſunt cõtra Rempublicam; Deus verò grauitatem offenſæ in ſe.

Reſpondeo facilè, Iudicem temporalem non attendere peccata quatenus ſunt contra Deum, ſed quatenus ſunt contra Rempublicam: vnde ſæpè, quæ contra Deum grauiora ſunt, ideoque abſolutè in ſe maiora, nullo modo in Republicâ puniuntur; at Deus, qui ſolùm conſiderat grauitatem offenſæ in ſe, ſine dubio grauiùs punit quæ ſunt grauiora. Pro quo ſuppono probabiliorem longè ſententiam, de quâ infrà, ſcilicet, determinationem pœnæ æternæ pro quolibet
39 peccato non fuiſſe arbitrariam Deo, ſed ſtatuiſſe eam, quæ ex naturâ ſuâ proportionata eſt cuilibet peccato: vnde infero, Ergo ſi homicidium grauiùs Deus punit quàm omiſſionem Sacri die Feſto, ſignum eſt, grauius illud eſſe quàm hanc: quod ex ipsâ inſtantiâ allatâ à Patre Vaſquez confirmo; nam temporalis Iudex inter ea peccata, quæ ad forum ipſius ſpectant, per ſe loquendò, grauiùs illud punit, quod in ſe eſt grauius. Quod verò dicit Vaſquez, ob nocumentum maius contra Rempublicam ſæpè grauiùs ea peccata puniri, nobis fauet: illud enim nocumentum facit vt peccatum etiam in ſe reddatur grauius; nam cùm obiecta mala in ratione talium præcisè conſtituantur per contrarietatem cum naturâ rationali, contrarietas autem aliud non ſit, quàm quod ea obiecta cauſſent nocumentum aliquod naturæ (vt diximus ſuprà agentes de primâ radice malitiæ obiectiuæ) neceſſum eſt, vt, ſi nocumentum maius eſt, contrarietas cum naturâ & grauitas peccati maior ſit, ceteris paribus.

Quò nocumentum maius eſt, eò grauitas peccati maior, ceteris paribus.

Hinc colliges, minùs benè eumdem auctorem vbi ſuprà docere, eos, qui ad diſtinctionem hanc in genere moris, & in genere naturæ fugiunt, dignos eſſe reprehenſione; nam peccata, inquit, non ex iudicio & æſtimatione hominum pendent, ſed ex oppoſitione naturali, quam ex ſe habent cum ratione ſeu cum naturâ rationali.
Colliges, inquam, minùs benè id dici; nam cùm 40
hæc ratio naturalis, cui opponitur peccatum, nihil aliud ſit quàm dictamen prudentis rationis ſeu æſtimatio agentis rationalis, non poteſt dici peccatum eſſe tale ex ſe, & independenter ab æſtimatione hominis, cùm ideò formaliter malum ſit; quia ratio & dictamen naturale illud fugiendum eſſe docet. Fateor, ea obiecta habere ex ſe contrarietatem phyſicam cum naturâ rationali: etenim ante omne dictamen rationis homicidium eſt malum Reipublicæ; & hinc deſumitur, quòd ratio dictet illud eſſe fugiendum: at ſæpè, vt ratio dictet eſſe malum & peccatum, non ſufficit ea malitia, ſed neceſſariò debet prudens hominum iudicium alias circumſtantias conſiderare; vt in eodem exemplo homicidij patet: illud enim, quod ex ſe eſt contrarium rationi naturali, redditur tamen licitum, ſi ſit ob iuſtam defenſionem, vel fiat auctoritate publicâ in pœnam debitam, &c. ex his enim circumſtantijs conſideratis fit, vt dictamen prohibeat hîc & nunc tale homicidium. Si ergo hæ circumſtantiæ efficiunt, vt recta ratio id, quod aliàs ex ſe iudicaret malum, hîc tamen & nunc iudicet licitum, & verò ſæpè etiam ita honeſtum, vt peccatum ſit illud omittere; cur, quæſo, circumſtantiæ ſimiles aggrauantes non dabunt fundamentum ſæpè, vt eadem recta ratio iudicet hîc & nunc, grauius eſſe peccatum id, quod alioquin independenter ab eis circumſtantijs iudicaſſet leuius? Neque nos negamus, datis eis circumſtantijs, eſſe maiorem repugnantiam & malitiam fundamentalem in obiecto ipſo; neque aſſerimus vllo modo, eam maiorem grauitatem inde præcisè deſumi, quòd ratio ita iudicet; fatemur enim, non eſſe liberum homini verè iudicare vt grauius id quod eſt in ſe leuius, ſed dicimus ex ipſis circumſtantijs, quæ occurrunt, fieri, vt maius malum inferatur hominibus ſeu naturæ rationali per rem ex ſpecie ſuâ inferiorem quàm per aliam ſuperiorem in ſpecie: ſuppoſito autem maiori eo damno, quod procul dubio prudens ratio ponderare debet, ad decidendum, quid hîc & nunc ſit grauius peccatum, infertur euidenter, meritò dictamen illud dicere, *Hoc peccatum ratione eius damni habet maiorem hîc & nunc grauitatem quàm illud aliud, quod per ſe & in illâ aliâ ſpecie ex ſe grauiori.* Oſtendo in homicidio hanc rem clariſſimè; etenim occidere latronem mea bona inuadentem, aut in pœnam latrocinij, & per ſententiam Iudicis, tam malum eſt ipſi latroni, quàm homicidium innocentis eſt malum ipſi innocenti: ambo enim priuantur

Peccata ex ſe habent contrarietatem phyſicam cum ratione: pendent tamen etiam à prudenti iudicio, ſaltem quoad circumſtantias.

Iudicium humanum facere non poteſt grauius id quod in ſe leuius eſt.

vitâ ſibi maximè charâ: circumſtantia tamen iniuſtæ inuaſionis ita illud latronis malum compenſat, vt ratio dictare poſſit, Minus malum eſt illum occidere, quàm dare occaſionem vt alij inuadant res alienas; vnde abſolutè licitum eſt illum occidere. Si ergo ea circumſtantia potuit dare fundamentum, vt, non obſtante damno phyſico occiſi, ratio prudens dictet, id non eſſe peccatum, cur, quæſo, intra ipſa peccata non poſſunt, non obſtante inferioritate ſpeciei, tales circumſtantiæ aduenire, etiamſi non ſint diuerſæ ſpeciei, vt prudenter ratio dictet, *Hoc eſt grauius illo, quod alioquin ex ſe, ablatis his circumſtantijs, fortè foret maius?* Certè ego non video quæ probabilis in hoc poſſit diſparitas aſſignari.

Alia obiectio.

Secunda obiectio: Deus non habet tam perfectam appretiatiuè complacentiam in omnibus hominibus ſimul ſumptis quàm in vno ſolo Angelo; ergo etiam in ordine ad agens liberum non poteſt ex coaceruatione bonorum fieri æquale id quod ex ſe minus eſt, multò minùs fiet grauius. Reſpondeo, complacentiam appretiatiuam duplicem poſſe intelligi (ne faciamus quæſtionem de nomine;) vnam, quâ Deus magis æſtimet omnes homines ſimul ſumptos quàm vnum Angelum. In hoc ſenſu nego, Deum non habere eam maiorem complacentiam: quod ſic explico, Si per impoſſibile Deus deberet eligere inter hæc duo, quid magis vellet, vt repugnarent omnes homines, an vt vnus ex Angelis, qui de facto ſunt poſſibiles; ſanè mihi nullum prorſus eſt dubium, illum electurum, vt repugnaret potiùs vnus Angelus quàm omnes homines poſſibiles. Et hoc ſufficit mihi in præſenti; illud enim iudico grauius peccatum, quod Deus abſolutè, omnibus penſatis, magis

Solutio. Complacentia appretiatiua duplex.

Mallet Deus vnicum Angelū repugnare quàm omnes homines.

41 iudicat eſſe fugiendum. Alia poteſt dici voluntas maior appretiatiuè, id eſt, comparando ſolam complacentiam illam, quam in vno Angelo habet, cum omnibus diuiſiuè, quas habet in omnibus hominibus. Et in hoc ſenſu ſine dubio illa eſt maior quaſi intenſiuè, quia tunc omnes illæ in homine non accipiuntur quaſi vnam aliquam diuerſam facerent, & maiorem aut intenſiorem, ſed quatenus ſunt puræ repetitiones quaſi diſparatæ: hoc autem ſecundo modo in peccato non poteſt nec debet res conſiderari, quia quando idem homo multiplicat de nouo peccata, ſemper circa eumdem hominem reſultat in Deo noua diſplicentia indiuiſibilis ob illa duo peccata. Deinde, etiamſi hoc modo non reſultaret, ſufficit, quod (vt dixi ſuprà) Deus abſolutè magis vellet carere omnibus illis quàm vnicâ ex ſe paulò maiori. Clariùs autem idem apparet, quando ipſe peccator vnico actu fertur in materiam totam illam peccaminoſam, & ex circumſtantiâ grauiſſimam: vult v. g. occidere decem homines, aut furari decem millia ducatorum; tunc enim non debemus in eo multos actus inferioris ordinis conſiderare, ſed vnum, qui ex totâ illâ materiâ redditur eſſentialiter ſeu intenſiuè ſeu appretiatiuè grauiſſimus; ideóque meritò dicitur etiam eſſentialiter maius peccatum, quàm omittere vnum Sacrum die Feſto.

Propter ſingula peccata reſultat diſplicentia noua indiuiſibilis circa omnia.

Tertio obijcies, Videtur ſequi ex noſtrâ doctrinâ, tot poſſe venialia multiplicari, vt Deus mallet carere eis diſplicentijs omnibus quàm vnâ ex vnico mortali prouenıente. Similem obiectionem ſuprà tetigi agens de pœnâ; quia verò hîc habet aliquam ſpecialem difficultatem, reſpondeo Primò, ſi peccati mortalis grauitas dicatur cum multis auctoribus infinita, facilè apparere, quomodo non poſſit creſcere ex venialibus ad æqualitatem mortalis vnius, quia non poteſt creſcere in infinitum. Secundò, nec in noſtrâ ſententiâ id ſequitur: aduerto enim, etiamſi aliquæ res inferioris ordinis poſſint ex multiplicatione indiuiduorum creſcere ad adæquandam vnam ſuperiorem, non tamen id in omnibus eſſe verum: quis enim non dicet, Deum non magis velle carere omnibus formicis quàm vno homine aut Angelo? at non propterea volet magis carere omnibus Angelis vnius ſpeciei quàm vno ſolo alterius ſpeciei paulò ſuperioris. Ratio enim ipſa naturalis dictat, in aliquibus fieri compenſationem, in alijs non, ob notabilem maiorem exceſſum. Iam ergo dico, eò quòd mortale eſt inimicitia cum Deo & auerſio ab ipſo, mauult Deus hominem ſibi eſſe amicum, etiamſi aliquos & multos diſguſtus leues ab eo accipiat, quàm illum habere ſimpliciter inimicum, & quàm quòd ab homine contemnatur ſimpliciter, eiuſque amicitia poſthabeatur vni creaturæ. Quæ veritas per ſe eſt moraliter certa; & ratio à priori eſt, quam inſinuaui, nimius ſcilicet exceſſus inter mortale & veniale.

Obiectio Tertia.

Solutio.

Non omnis multiplicatio inferioris ſpeciei indiuiduorum poteſt æquare vnicam ſuperioris.

DISPVTATIO QVADRAGESIMATERTIA.

De æqualitate, connexione & diſtinctione peccatorum.

SECTIO PRIMA.

Non omnia peccata ſunt æqualia.

1 Stoicis hæreticiſque nonnullis, vt Iouiniano apud D. Auguſtinum epiſt. 19. in quâ teſtatur, illum ab Hieronymo eâ de cauſâ refutatum, tribui ſolet error aſſerens omnia peccata eſſe æqualia. Eorum fundamentum etiam commune inde dicitur deſumptum, quòd peccatum ſit tranſgreſſio legis: ſi autem quis ſemel tranſgrediatur terminos, idem eſt, ſiue parum ſiue multùm. Iouinianus verò id probabat ex eo, quòd in Euangelio non fiat mentio niſi duarum ſortium, hominum damnatorum & beatorum, de inæqualitate verò damnatorum & beatorum nihil dicatur. Contraria tamen ſententia Catholica docet, non omnia peccata eſſe paria. Auctores, loca Scripturæ ac Patrum pro illâ videantur apud Salas diſp. 5. ſect. 1. & Bellarminum lib. de Amiſſione gratiæ à cap. 5. vſque ad 11. De hac veritate agunt controuerſiſtæ communiter fusè contra aliquos nouatores.

Concluſionem autem ex propoſito propugnant

gnant omnes omnino Scholaſtici, quos referre ſuperuacaneum eſt: ſuadetur autem multis Scripturæ teſtimonijs, quibus ſimul reſpondetur Iouiniani fundamento, & oſtenditur, eum falsò ſuppoſuiſſe, non eſſe huius inæqualitatis in Euangelio aut Scripturâ mentionem vllam: in primis enim ſtatim Geneſis 4. Deus grauiorem pœnam occiſori Cain ſtatuit: quare autem grauius fuerit peccatum occidere Cain quàm Abel, explicandum eſt alibi. Deinde Ieremiæ 7. dicitur, *Peius operati ſunt quàm patres eorum.* Threnorum 4. *Maior effecta eſt iniquitas filiæ populi mei peccato Sodomorum.* 1. Regum capite 2. de peccato filiorum Heli dicitur, *Erat peccatum puerorum grande nimis coram Domino.* & ipſemet Heli verſ. 23. eos reprehendens ait, *Quare facitis res huiuſcemodi, quas ego audio, res peſſimas, ab omni populo?* hæ enim ponderationes manifeſtè declarant præ alijs ordinarijs peccatis ibi fuiſſe ſingularem deformitatem & grauitatem. Idem ex totis libris Regum colligitur: in eis enim peccata aliquorum Regum dicuntur longè grauiſſima præ alijs; fitque paſſim comparatio; quæ inutilis eſſet, ſi omnia peccata eſſent inter ſe paria. In libris Machabæorum de Antiocho Rege etiam dicitur, quòd ſupra alios fuerit ſceleſtiſſimus. In Euangelio veritas hæc diſtinctè traditur. Matthæi 5. tres inæquales pœnæ ſtatuuntur iuxta tria inæqualia peccata in proximum. Item Matthæi 12. blaſphemia & omne peccatum in hoc mundo remittendum dicitur, ſpiritum autem blaſphemiæ non remittendum. Qui locus licet difficilis ſit; de quo alibi, hoc ſaltem pro nobis oſtendit, grauius eſſe peccatum, quod ſignificatur per ſpiritum blaſphemiæ, quàm ſint reliqua omnia. Et Ioannis 19. Chriſtus dixit, *Propterea, qui me tradidit tibi, maius peccatum habet.* & Paulus 1. Cor. 5. *Auditur inter vos fornicatio, & talis fornicatio, qualis nec inter Gentes.* multa alia loca adduci poſſunt; ſed hæc pro re clarâ ſufficiant. Idem ſuadetur è contrario omnibus illis teſtimonijs, quibus in beatitudine homines futuros inæquales oſtenditur: ſicut enim in meritis eſt inæqualitas, ita in demeritis eſſe poterit. Ea autem loca retulimus ſecundo Tomo, dum de beatitudine egimus; & primo, dum de viſione beatâ.

Scriptura docet, peccatu vnum eſſe grauius alio.

Obiectio ex S. Iacobi Epiſtolâ.

Poſſet fortè obijci ex Epiſt. Iacobi Apoſt. cap. 2. vbi dicitur, *Quicumque offendit in vno, factus eſt omnium reus.* hoc autem denotat, per-
2 inde eſſe vnum peccatum committere ac quodlibet aliud, imò ac omnia ſimul. Reſpondeo, ſolùm intendiſſe Iacobum in ordine ad hoc, vt homo excludatur è cælo, idem eſſe, vnum habere mortale ac multa, imò ac omnia. Quæ explicatio valdè eſt communis. Fortaſſe poſſet etiam ſic explicari ille locus, vt ideò dicatur qui in vno offendit omnium reus, quia ex ſe dedit cauſſam, vt Deus iuſtiſſimè illum permittat cadere in omnia alia: nam vnum peccatum mortale meretur, ne Deus det auxilia efficacia ad euitanda reliqua: interim tamen quando illa actu quis non committit, non meretur pœnam inferni eis reſpondentem, quia adhuc non offendit tam grauiter, licet ſit factus reus vt permittatur grauiſſimè offendere. Quæ explicatio mihi facilis & appoſita videtur; ergo quòd peccata inæqualia ſint, extra dubium eſſe debet; ſolumque erit explicandum, vnde & quomodo eis ea inæqualitas proueniat.

Explicatio communis eius loci.

Alia explicatio eiuſdem.

SECTIO SECVNDA.

Quò à D. Thomâ probetur ea inæqualitas.

DIVVS Thomas q. 13. art. 2. inde probat peccata eſſe inæqualia inter ſe, quia non omne peccatum tollit rectitudinem omnem; ſi enim illam tolleret, ſeipſum inquit deſtrueret: quod ex Ariſtotele confirmat, qui 4. Ethicorum cap. 5. ait, malum ſi eſſet integrum, ſe ipſum deſtrueret. Ergo datur locus, vt vnum peccatum ſit altero grauius. Declarat id oſtendendo, priuationem in peccato non eſſe in facto eſſe, ſicut mors eſt priuatio vitæ: in quâ priuatione non eſt magis & minùs, ſed dicit eſſe priuationem in fieri: ſicut morbus, qui maior & minor eſſe poteſt, non tamen poteſt priuare omni temperie, alioquin iam non eſſet morbus, ſed mors.

Occaſione huius diſcurſus D. Thomæ varia 3
dixêre Doctores: quidam vt illum impugnent; alij vt eum defendant. quæ breuiter nos perſtringemus. Primò ergo P. Tannerus quæſt. 4. dub. 1. ait, ideò meritò à Diuo Thomâ doceri, nullum peccatum priuare omni conformitate rationis. Primò, quia nulla eſt tanta malitia, quæ amet malum morale quà tale, aut è contrario auerſetur bonum rationis quà tale; cùm malum vt malum, etiam morale, non poſſit amari, neque bonum vt tale odio haberi. Secundò, quia nullum peccatum adeò conſummatum eſt, vt quoad extenſionem aut intenſionem vel ratione aliarum circumſtantiarum non poſſit eſſe maius. Ad Primam explicationem Patris Tanneri videtur reduci alia, quam nonnulli recentiores in manuſcriptis tradunt, ſcilicet, eum qui peccat, quia operatur ex libero arbitrio, neceſſariò debere eſſe benè affectum ad beatitudinem, ſaltem in communi; quia eo ipſo quod peccat, appetit bonum aliquod, vel è contrario fugit malum ſub ratione mali; ergo eſt benè affectus ad beatitudinem in communi, quæ eſt quoddam bonum rationis; ergo non caret omni rectitudine poſſibili.

Neutra tamen ex his explicationibus mihi ſatisfacit: non prima, quia licet verum omnino dicat, ſcilicet, voluntatem non amare malum morale quà tale, nec odiſſe bonum honeſtum quà tale; at hæc inordinatio eſt impoſſibilis in vllo prorſus peccato, vt & ipſe P. Tannerus & omnes meritò docent: ergo ad explicandum, quo pacto vnum peccatum ſit maius altero, nihil omnino facit ea doctrina; perinde ac ſi quis diceret, Peccatum non deſtruit phyſicè exiſtentiam Dei; ergò peccata ſunt inæqualia; malè ſanè argumentaretur: quia, vt oſtendatur inæqualitas in peccatis ex eo capite, debet illud caput vni conuenire, non alteri; ſi autem vtrique repugnat, ergo ſunt paria, non inæqualia in eo puncto.

Explicatio Tanneri reijcitur.

Quod item ſecundo loco docet, nullum peccatum habere omnem circumſtantiam aggrauantem poſſibilem, paulò pòſt examinabo; iam ob

Recentiorum explicatio reijcitur.

ob vicinitatem cum priori eâ ratione impugno tertiam, quam recentiores tradunt, quod ſcilicet peccans appetat beatitudinem vt ſic. id quod Primò reijcio manifeſtè. Nam cùm quis appetit turpem delectationem aut ebrietatem, non eſt neceſſium, vt ille cogitet aliquid de beatitudine vt ſic, ſeu in communi; poteſt enim, conſiderando præcisè illam phyſicam delectationem illius obiecti propoſiti, ſine reflexione aliquâ, & ſine vllâ memoriâ boni vt ſic, ferri in illud obiectum.

Peccans non neceſſariò reflectit ſe ad beatitudinem vt ſic.

4 Certè hoc mihi tam videtur per ſe notum, vt numquam aliter in communibus & idiotis hominibus, imò in doctis ferè ſemper contingere crediderim. Id ipſum Secundò vrgeo in ipſis hominibus doctis: illi enim probè ſciunt, carnis voluptatem v. g. & ebrietatem non aliam beatitudinem vt ſic cauſſare quàm phyſicam quamdam voluptatem & recreationem; neque aliquid maius ibi quærunt; imò ſciunt illam impedire aliam maiorem delectationem & veram beatitudinem: quid ergo illi de beatitudine vt ſic? Miror autem quoſdam in his actionibus noſtris ordinarijs ſemper recurrere ad rationes abſtractas & præciſas, quæ tamen à parte rei nihil ſint: non enim aliud eſt homo vt ſic quàm omnes homines ſimul ſumpti, & confusè cogniti; beatitudo item vt ſic nihil eſt aliud quàm hoc & illud bonum confusè cognitum: certum autem eſt, homines non appetere ordinariè eam multitudinem bonorum confusè cognitorum, ſed hoc & illud in particulari & diſtinctè propoſitum, prout in indiuiduo eius occurrit occaſio, ſeu prout excitatur illius ſpecies. Hinc conſtat, illam ſolutionem falſum docere; nam appetere beatitudinem ſeu bonum delectabile, quod eſt bonum turpe, nullam prorſus continet conformitatem cum regulâ rationis, ſed cum regulis appetitus & carnis: quæ enim regula rationis dicit, bonum delectabile, turpe & inhoneſtum appetendum eſſe? Quòd ſi beatitudo in eo ſenſu ſumatur abſtracta, tunc dico, nullam rationis regulam dictare, bonum vt ſic appetendum, ſed illud ſolum appetendum, & eſſe partem veræ beatitudinis, quod non ſolam phyſicam voluptatem, ſed etiam honeſtatem in ſe habuerit; ergo qui illud bonum phyſicum appetit, vbi nihil eſt de honeſtate morali, ſed multum de malitiâ, etiamſi dicatur in ſenſu recentiorum appetere bonum vt ſic, vel beatitudinem vt ſic, non propterea vllo modo conformatur vlli regulæ rationis; & conſequenter malè dicunt ex hoc capite, eſſe in quolibet peccato conformitatem aliquam ad regulam rationis, ac proinde nullum eſſe ſummum malum.

Peccans vult hoc bonum in particulari.

In peccato non eſt conformitas ad regulas rationis.

Secunda recentiorum refutatio.

Sed age, iam bis concedamus totum hoc, ſcilicet omne peccatum ex hac parte habere rectitudinem aliquam. Secundò eos reijcio, & horum ſolutionem non eſſe ad rem oſtendo; inde enim nullo modo infertur, peccatum quodlibet non habere omnem priuationem poſſibilem re-

5 ctitudinis; nam carentia illius rectitudinis non eſt poſſibilis vlli peccato; ergo ex defectu illius non ſequitur, peccatum aliquod non habere omnem carentiam rectitudinis, quæ poteſt eſſe à parte rei in peccato, ergo ex hac parte non poteſt inferri, peccata poſſe eſſe inæqualia. Patet euidenter hæc vltima conſequentia, quia in eâ conformitate cum ratione omnia peccata poſſibilia ſunt æqualia; ergo ad probandam inæqualitatem peccatorum inter ſe, de quâ in præſenti, fruſtrà adducitur ea rectitudo ex bono aut beatitudine vt ſic, vt paulò antè argumentabar contra primam explicationem P. Tanneri: ergo ex eo, quòd Diuo Thomæ concedatur, nullum peccatum priuare omni rectitudine excogitabili, non rectè infertur peccata eſſe inæqualia.

Altera Tanneri ratio reiecta.

Venio iam ad ſecundam rationem Patris Tanneri, & oſtendo, non repugnare vnum peccatum ſummum: nam ſicut nulla poteſt eſſe repugnantia in eo, quòd producatur aliqua creatura omnium perfectiſſima, vt fusè in Phyſicis oſtendi; ita è contrario nullatenus video repugnantiam in eo, quòd producatur peccatum ſummè graue inter poſſibilia: illud autem iam haberet ſummam priuationem rectitudinis, quæ in peccato eſſe poteſt. Explico id ipſomet exemplo allato à D. Thomâ de morbo & morte; dicit enim: Si morbus omni temperie priuaret, iam ſeipſum deſtrueret: non enim eſſet morbus, nec dolor, ſed mors. Ex quo exemplo ſic argumentor: Licet morbus non poſſit omni temperie priuare propter rationem datam, concedi tamen debet, poſſe priuare omni temperie, quâ poteſt priuare non auferendo vitam: hoc enim non repugnat morbo ex terminis; neque per hoc morbus ſe deſtrueret, ſeu deſineret eſſe morbus, quia adhuc homo maneret viuus: ergo ex eo, quòd morbus non priuet abſolutè omni temperie, non ſequitur, illum non poſſe eſſe ſummum in genere morbi.

Non repugnat peccatum ſummè graue.

Modus quo poſſet committi grauiſſimum peccatum.

Secundò magis id declaro: Producat Deus perſonam, ex quâ maximè creſcere poteſt peccatum; det illi perfectiſſimam cognitionem quam poteſt, quæ non adimat libertatem; conforter illam ad omnem intenſionem quam poteſt; ſi tunc ille homo vel Angelus in ſummâ ſpecie peccati, v. g. odij Dei, offendat Deum, iam ſummum committeret peccatum. Quòd ſi 6
dicas, Adhuc poſſet illud odium eſſe maius, ſi ſimul & ſemel indiuiſibiliter eſſet voluntas occidendi, furandi, fornicandi, &c. Benè, fateor; ſed rogo, an poſſibilis cognoſcatur à Deo vna talis voluntas peccaminoſa, hæc omnia obiecta amplectens, an non: ſi non, reſponſio non eſt ad rem, quia non ideò illud odium haberet ſupra ſe aliud peccatum; nam hoc tuum, quod fingis grauius, non eſt poſſibile; ſi verò dicas eſſe poſſibile, ponatur de facto illud, quia poſſibili poſito in actu nullum ſequitur abſurdum: ergo iam eſt poſſibile peccatum omnium ſummum, ſiue priuet rectitudine omni morali; ſiue non; nam licet non priuet omni, priuat tamen quàm maximè vnum peccatum priuare poteſt. quæ duo ſunt valdè diuerſa. Quia verò nonnulli non diſtinxerunt duo hæc, priuationem poſſibilem verè in aliquo peccato, & priuationem à nobis conceptibilem, non tamen re ipsâ poſſibilem, ideò malè docuêre, repugnare à parte rei vnum peccatum omnium ſummum.

Replica.

Replicabis tamen adhuc cum eiſdem: Summa intenſio poſſibilis, & multiplicatio numerica actuum & ſumma magnitudo ex parte materiæ ſtare non poſſunt cum libertate; ergo non poteſt eſſe ſummum peccatum. Reſpondeo, iterùm ab iſtis duo confundi, ſcilicet, ſummam intenſionem abſolutè poſſibilem, & ſummam non re-

Solutio.

pugnantem peccato: tranſeat, quòd ſumma intentio poſſibilis tollat libertatem abſolutè; da ſaltem illam ſummam, quæ intactâ libertate ſtare poteſt, & peccatum tunc factum erit ſummum; nec ibi licebit recurrere ad eam ſolutionem de ablatione libertatis, per quam etiam auferſ peccatum.

Altera D. Thomæ explicatio.

Fortè poſſes huic argumento reſpondere, & ſimul aliter explicare doctrinam D. Thomæ, nullum peccatum eſſe quod priuet omni bonitate morali; non quia peccatum ſimul ſit actus bonus; in hoc enim ſenſu quodlibet peccatum eſt priuatio totalis ſeu in facto eſſe; quod Vaſquez diſput. 99. fusè probat contra ſanctum 7 Thomam, & alios; ſed quia in quolibet peccato ſemper eſt aliquid, quod non aduerſatur rationi, ſed potiùs aliquo modo ad eam accedit. V. g. auarus habet hoc boni, quod non profundit inutiliter diuitias, in quo puncto peccat prodigus: è contrario prodigus hoc habet boni, quod non afficitur nimiùm diuitijs; in quo peccat auarus. idem in alijs vitijs dici poteſt; quæ quia ſæpè ſunt inter ſe repugnantia per exceſſum aut per defectum, ſemper habent aliquam ſimilitudinem boni, quâ parte conueniunt cum medio; ergo non omne peccatum priuat omni rectitudine poſſibili.

Non omne peccatum habet aliquam rationem boni annexam.

Meritò Pater Vaſquez hanc ſolutionem impugnat, quia licet in multis peccatis locum habeat ea doctrina, non tamen in omnibus: etenim odium Dei nullam retinet talem circumſtantiam bonam. idem eſt in omiſſione putà Sacri; quæ cùm nihil ſit, nihil poteſt habere de bonitate: purè enim habet, quòd ſit omiſſio rei debitæ, & conſequenter quòd ſit mala. Addideim ego, eſto admittamus id eſſe commune omnibus peccatis, certè adhuc per illud non explicari inæqualitatem peccatorum; nam cùm in eo puncto omnia peccata conueniant (vt ſupponit ſolutio) non poteſt inde eorum inæqualitas deſumi; eodem modo quo ſuprà argumentatus ſum contra Tannerum & alios recentiores.

P. Vaſquez refellit rationem Diui Thomæ:

Rationem D. Thomæ è numero 2. inde Pater Vaſquez impugnat, quia licet priuatio, quæ eſt in peccato, eſſet totalis ſeu in facto eſſe, adhuc peccata poſſent eſſe inæqualia inter ſe. Etenim licet cæcitas, carentia olfactus & ſurditas ſint priuationes in facto eſſe, poſſunt tamen inter ſe eſſe inæquales: peior enim eſt cæcitas quàm ſurditas, & hæc peior quàm carentia olfactus: non ergo benè à D. Thomâ dicitur, peccata non futura inæqualia, ſi conſiſterent in facto eſſe.

non efficaciter.

8

Conſequentia D. Thomæ bona eſt.

Hæc impugnatio non vrget; nam Diuus Thomas non ſolùm loquitur de priuatione totali in aliquâ ſpecie, ſed de priuatione in facto eſſe reſpectu totius generis moris, ſeu totius rectitudinis moralis: id eſt, ſi peccatum foret priuatio in facto eſſe totius rectitudinis moralis, non poſſet vnum plus altero excludere, aut diuersâ aliquâ rectitudine vnum priuare, quâ non priuaret alterum; ergo omnia eſſent æqualia. quæ eſt optima conſequentia. At P. Vaſquez tantùm loquitur de priuatione in facto eſſe vnius rectitudinis. V. g. ſurditas, quæ in genere ſenſus non eſt totalis, ſed in genere auditus, ideò in eo genere non poteſt admittere magis aut minùs, poteſt tamen eſſe minùs mala abſolutè quàm aliæ priuationes; quia non priuat viſu, qui eſt nobilior ſenſus: quòd ſi quælibet eſſet priuatio omnium ſenſuum, procul dubio tunc omnes eſſent æquales: ergo valdè benè infert D. Thomas, Si quodlibet peccatum priuat omni rectitudine, & non ſolùm aliquâ ſpecie caſtitatis v. g. aut temperantiæ, ſed in omni materiâ, & intra genus totum moris, non poſſe eſſe vnum peccatum grauius altero.

Secundò ex eo capite diſplicet ea impugnatio; quia licet oſtenderetur minùs bonus ſecundùm quid diſcurſus D. Thomæ, certè in ordine ad intentum præſens optimus eſſet: nam ſaltem videtur ſemper verum, priuationes, quæ ſunt in fieri, eſſe inæquales, eſto illæ, quæ dicuntur in facto eſſe, recipiant etiam magis & minùs. Ergo cùm D. Thomas probet peccata eſſe priuationes in fieri, optimè concludit, ea eſſe inæqualia, eſto minùs benè adderet, futura æqualia caſu quo eſſent priuationes in facto eſſe, ſeu totales. quod vltimum præcisè Patris Vaſquez ratio oſtendit.

Ratio Diui Thomæ difficilis.

Eſto ea, quæ Pater Vaſquez obijcit contra diſcurſum D. Thomæ, non illum impugnent; nihilominùs abſolutè mihi videtur valdè difficilis, tum quia vel dum dicitur peccatum eſſe priuationem in fieri, nihil declaratur, ſed ſupponitur quod probandum erat; vel certè (vt oſtendi ſuperiùs) eſto priuationes ſint in fieri, poſſunt tamen omnino eſſe æquales. Denique, quia non traditur vlla regula in particulari ad dignoſcendum, ex quibus capitibus ea inæqualitas proueniat; ergo eâ ratione omiſsâ, videamus quid in hac quæſtione ſit probabilius.

SECTIO TERTIA.

Quomodo probanda ſit communis doctrina.

Ponentes peccatum in ſolâ priuatione gratiæ dicere debent omnia eſſe æqualia.

DICO PRIMÒ: In ſententiâ conſtituente peccatum in ſolâ priuatione gratiæ habitualis videtur neceſſariò dicendum, omnia peccata mortalia eſſe inter ſe omnino æqualia. Patet euidenter, quia quodlibet peccatum priuat totâ gratiâ, nec relinquit magis aut minùs pro altero: ergo illæ priuationes ſunt æquales: ergo & peccata conſiſtentia in eis priuationibus æqualia 9
erunt. Hinc ſuo loco reijciam ſententiam docentium, peccatum habituale conſiſtere præcisè in eâ priuatione gratiæ; quia inde ſequitur, omnia peccata habitualia eſſe æqualia; ſicut hîc dicimus de actuali. quod planè falſum eſt.

Si peccata eſſent priuatio totalis in facto eſſe in ſuâ ſpecie, adhuc eſſent inæqualia.

DICO SECVNDÒ: Etiamſi peccatum quodlibet eſſet priuatio totalis, & in facto eſſe in ſuâ ſpecie, adhuc poſſent eſſe peccata inæqualia. Hoc probat ratio facta ſuprà ex Patre Vaſquez, quia ſcilicet etiam inter priuationes totales, diuerſarum tamen formarum, eſt maxima inæqualitas: ſic peior eſt mors quàm cæcitas, licet cæcitas ſit in genere ſuo totalis: ſic peius eſt carere gratiâ, quàm carere auditu, etiamſi quælibet ſit in ſpecie ſuâ totalis. Dixi, Si quodlibet eſſet totalis priuatio in ſuâ ſpecie; nam ſuprà contra Patrem Vaſquez oſtendi, à D. Thomâ non in eâ limitatione vſurpari, ſed caſu quo peccatum eſſet priuatio totalis in toto genere moris; eo autem ipſo ſine dubio omnia eſſent æqualia:

lia: ergo ſecunda concluſio ſolùm intelligenda de priuatione totali in vnâ tantùm ſpecie.

Probatio ſententia communis. Non omnia peccata ſunt euſdem termini tranſgreſſio.

Et hîc iam apparet probatio prima ſenteotiæ Catholicæ ac reſponſio ad obiectiones contrarias; nam licet demus Stoicis, peccatũ eſſe tranſgreſſionem lineæ præfixæ, quia tamen non eſt vna eademque linea reſpectu omnium peccatorum; alia enim eſt linea caſtitatis, alia Religionis, alia temperantiæ, & quidem lineæ maioris momenti; quia maioris momenti eſt non occidere quàm non ſe inebriare; ideò aliud eſt, peccare contra caſtitatem, aliud contra temperantiam, aliud contra Religionem, aliud cootra iuſtitiam, eſto concederemus hæreticis contra ſpeciem caſtitatis (& idem de alijs virtutibus) omnia peccata eſſe æqualia inter ſe. Porrò grauiùs & ſeueriùs illas lineas ſeu terminos præfigi, lumen ipſum rationis oſtendit; quia cùm ratio præfigendi ſit malum, quod ex tranſgreſſione imminet naturæ rationali; quò malum eſt maius, eò grauiùs præfiguntur termini: quòd verò mala imminenoa ſint inæqualia, eſt per ſe ootum, quia maius damnum eſt occiſio ionocentis quàm mendacium iocoſum.

Si peccatum conſiſteret in priuatione rectitudinis debita, adhuc eſſent mala inæqualia;

Hinc etiam reſpondetur ſecundæ rationi deſumptæ ex ſententiâ communi ponente peccatum in priuatione rectitudinis debitæ. Dico enim etiam in eâ ſententiâ ſaltem multa peccata eſſe inæqualia; nam ſicut maior eſt rectitudo Religionis, & ſeueriùs imperata quàm caſtitatis, ita peior eſt priuatio rectitudinis Religionis
10 quàm caſtitatis. Fateor (vt obſeruaui ſuprà) ex eâ ſententia ſequi, omnia peccata contra eamdem virtutem eſſe æqualia; quia priuant eadem rectitudine debitâ in eo inſtanti: ex quo capite probaui alibi, peccatum commiſſionis non conſiſtere in priuaoone.

non tamen intra eamdem ſpeciem in peccatis commiſſionis.

Video nonnullos valdè hîc deſudantes, vt oſtendant, etiam datâ eâ ſententiâ de conſtitutiuo peccati in priuatione, poſſe reperiri inæqualitatem intra eamdem ſpeciem; dicunt enim, non ſemper intra eamdem virtutem æquales actus imperari: etenim auditio Sacri alius actus eſt quàm oratio roſarij v. g. etiamſi duo hi actus ſint intra eamdem religionis virtutem. Hæc tamen ſolutio nullo modo ſatisfacit, quia ſolùm loquitur de peccatis omiſſionis: vbi libenter fatemur malitiam conſtitui priuatione. At in peccatis commiſſioois, v. g. furti, cùm non obligemur per præceptum non furandi, niſi ſummùm ad hanc rectitudinem poſitiuam, *Nolo quidquam furari*; tali autem rectitudine totaliter priuat tam voluntas ſurandi minimum nummum quàm furandi mille; explicari ſanè non poteſt, quare ſit maius peccatum furari ea mille quàm furari vnum: præterquam, quòd nec illum actum poſitiuum imperat præceptum, ſed omiſſionem omnimodam; quâ omiſſione æqualiter priuat quodlibet furtum paruum ſicut magnum, & è contrario.

Solutio quadam reiecta.

Secundò alij reſpondent, Caſu quo homo tunc ſit operaturus circa totam illam materiam, debere habere actum, quo dicat, *Nolo hac mille furari*: qui actus eſt melior quàm alter quo priuat minus furtum. Verùm hæc ſolutio iode Primò reijcitur, quia ego non pecco hîc & nunc per omiſſionem eorum, ad quæ teoerer datâ hac vel illâ hypotheſi, ſed per omiſſiooem eorum, ad quæ hîc & nunc abſolutè teneor: atqui non teneor ad eum actum, quem hi dicunt perfectiorem; ergo io omiſſione illius non peccabo. Se- 11
cundò, datâ ea obligatione malè reſponſio dicit, meliorem eſſe actum, quo dico, Nolo furari mille, altero, quo dico, Nolo furari nec quidem vnum: imò hic eſt longè melior, quia & dicit quidquid ille; nam qui nec vnum vult, à fortiori non vult mille; & dicit id quod ille primus non dicit: ergo ex hoc capite non poteſt deſumi inæqualitas eorum furtorum, ſi eorum malitia in priuatione actus debiti conſiſtat.

Melior eſt actus nolens vnum, quàm alter nolens centum furari.

Idem argumentum fieri poteſt, quando quis habet maiorem cognitionem & libertatem, &c. tunc enim ſine dubio graoiùs peccat, ſi actum poſitiuum furandi eliciat; & tamen priuatio non eſt peior, quàm ſi exiguam cognitionem habuiſſet; quia non priuat niſi ſummùm actu, quo dicerem, *Nolo furari*; ſiue hic ſit valdè liber, ſiue ſemiliber, ſiue neceſſarius: qualiſcumque enim ſit, ſufficit ad implendum præceptum non furandi: ergo datâ eâ ſententiâ de priuatiooe, non poteſt explicari, quo pacto ſint ioæqualia peccata.

Reſponderi huic obiectioni poſſet, eo caſu, ſi vellem benè operari, teneri me ad iotenſiorem actum. Hæc tamen ſolutio iam eſt paulò antè reiecta; nam obligatio mea oon oritur ex conditionibus, quæ in alijs ordinibus rerum eſſent, ſed ex obligatione abſolutâ hîc & nunc vrgente. Reſpondebis Secundò, Sicut in ſententia probabiliori de omiſſione purâ liberâ poteſt dari inæqualitas inter peccata omiſſionis, v. g. inter duas omiſſiones Sacri, ſi vnus cum maiori libertate omittat quàm alter; ita eodem modo diſcurri poſſe quoad punctum libertatis, eſto omnia peccata dicantur conſiſtere io priuatione. Sed contrà, quia ea ratio maioris libertatis eſt quodammodò aliquid poſitiuom; eſt enim denominatio deſumpta ex maiori & iorenſiori cognitione, attentione potentiæ, &c. Aduerſa autem pars oihil vult de poſitiuo quà tali pertioere ad malitiam, ſed omnia io priuatione conſtituit; vode etiam ex hoc capite videtur omoia ea peccata facere æqualia. Quòd ſi fortè ratione libertatis (vt in hac ſecundâ ſolutiooe dicitur) explicari vtcumque poſſet inæqualitas peccatorum, licet omnia in priuatione conſiſterent, ideoqoe ſecunda inſtantia argumeoti noſtri bona non eſſet, certè per hoc de primâ nihil adimitur; illa autem ſola ſufficientiſſimè concludit intentum.

Qui ſtatuunt peccatum in poſitiuo facilè explicant, quomodo etiam intra eamdem ſpeciem ſint inæqualia.

Dico Tertio: In noſtrâ ſententiâ conſtituente peccatom in poſitiuo clariſſimè explicatur, qoo pacto vnum peccatum ſit grauius altero, non ſolùm ſi comparemus peccata diuerſarum ſpecierum inter ſe; iam enim oſtendimus in his, etiamſi malitia cooſiſtat in priuatione, ſaluari commodè poſſe inæqualitatem; ſed etiamſi loquamor iotra ſpeciem eamdem, v. g. de furto centum: cùm enim malitia conſiſtat in eo
poſitiuo affectu ad rem prohibitam, & in vno 12
detur affectus ad plura prohibita quàm in altero, datur maior malitia in vno quàm io altero; idem eſt ſi actus ſit intenſior: tunc enim eſt plus de affectu ad rem prohibitam, ergo plus de malitiâ. Quæ doctrina clarè applicatur ad omnia alia quæ poſſunt aggrauare peccata, ſcilicet maiua oocu-

nocumentum, maiorem libertatem aliaſque circumſtantias, de quibus egimus ſuo loco. Et ſanè vel ex hoc ſolo capite deberet defendi ea doctrina de conſtitutiuo peccati per poſitiuum.

An peccata contra præcepta poſitiua ſint inæqualia.

Illud poſſet pro complemento huius quæſtionis vltimò diſputari, vtrùm ea doctrina de inæqualitate peccatorum intelligenda ſit etiam de peccatis non ſolùm contra præcepta naturalia, ſed etiam contra poſitiua. Difficultas hæc mouetur propter quoſdam Catholicos, qui docent, in his, quæ ideò præcisè ſunt mala, quia prohibita, non dari maius & minus peccatum; quia tota malitia conſiſtit in primâ tranſgreſſione. Aduerte, non loqui hos auctores de diuerſis præceptis inter ſe comparatis; neque enim negant, omittere Sacrum grauius eſſe quàm omittere roſarium, caſu quo vtrumque ſit ſub præcepto: loquuntur ergo precisè intra eamdem materiam, v. g. intra ieiunium, vbi dicunt, non grauius eſſe, ſemel illud eadem die violare quàm ſæpè, eò quòd malitia tota conſiſtat in primâ violatione.

13 Pro quâ ſententiâ Vaſquez citat Conradum in articulum 2. D. Thomæ huius q. 73. & ipſum D. Thomam q. 2. de malo, art. 9. ad tertium, & 3. contra Gentes cap. 139. §. *Non eſt autem ſimile.* & Ferrar. ibi. Reprehendit autem P. Vaſquez quoſdam recentiores ſuppreſſo nomine, qui hos auctores benignè interpretantur, vt tunc tantùm voluerint non eſſe maius peccatum, quando à lege poſitiuâ ſolùm prohibetur initium, non verò continuatio operis; contra quos addit, numquam lege aliquâ prohiberi initium operis, niſi etiam prohibeatur continuatio.

Explicatur D. Thomas.

Ego primum vix poſſum mihi perſuadere vllo modo, intentum horum auctorum fuiſſe in eâ vniuerſalitate loqui, in quâ eos Vaſquez explicat: quis enim perſuadeat ſibi, ſanctum Thomam docere voluiſſe, non eſſe maius peccatum contra legem impoſitam Sacerdotibus de orando Officio diuino, negligere ſolam Primam v. g. quàm integrum Officium; aut non grauius eſſe, velle comedere toto die Veneris carnes, quàm ſolùm comedere decem aut duodecim bolos? Sanè hæc tam ſunt clara, vt impoſſibile moraliter ſit tantum Doctorem voluiſſe contrarium docere, eſto verba illius aliquantulùm ſint difficilia. Confirmo, quia idem ſanctus Doctor citato loco de malo expreſsè dicit, Si lex poſitiua prohibeat totam deambulationem, grauiùs peccare eum, qui ambulat plus quàm eum qui minùs; ergo cùm Eccleſia comeſtionem carnis toto die Veneris prohibeat, non ſentit D. Thomas æqualiter peccare eum, qui vnum bolum carnis tantùm, cum eo, qui totâ die carnes comedit. Hinc ego laudo potiùs quàm reprehendo eos recentiores, qui D. Thomam & Ferrar. ibi (Conradum non potui habere) in bonum ſenſum interpretantur. Neque D. Thomas aut Ferrar. ibi dicunt, quòd omnia præcepta humana ſolùm prohibeant initium: quomodo enim id locum habere poſſet in præceptis poſitiuis, v. g. de orando Breuiario? Numquid potuit D. Thomas ſomniare, illud præceptum non imperare niſi inchoationem? aut non prohibere, ne omittantur Veſperæ, etiamſi omiſſum fuerit Matutinum? Probabile ergo eſt, eum ſolùm id docuiſſe in præceptis aliquibus humanis; quæ aliquando ſolùm in indiuiſibili conſiſtunt. Neque enim verum eſt quod objicit Vaſquez (cui etiam Tannerus aſſentitur) nulla talia eſſe præcepta; apertè enim contrarium oſtendi poteſt: etenim prohibentur extrahi merces ex Regno ſine licentiâ; at ſi ſemel extrahantur, parum eſt, quod ad vicinum aut magis ad remotum Regnum: & ibi locum habet D. Thomæ ratio & doctrina, ſcilicet, non maius eſſe peccatum, recedere cum eis mercibus à Regno ad medium milliare, & ibi eas vendere, quàm recedere procul. Similiter in præcepto ieiunij idem oſtenditur; nam multorum ſententia eſt, Durandi ſcilicet, Angeli, & Silueſtri, quos ſequitur Nauarrus in Manuali cap. 21. ſi quis comedat ſemel animo violandi ieiunium, non peccare eum ampliùs poſteà comedendo, dummodò non comedat carnes vel lacticinia; & dummodò ſecunda comeſtio non fiat in contemptum ieiunij, & animo illud ſecundò violandi. Vides ergo, poſſe commodè D. Thomam explicari in eis caſibus.

Etiam contra præcepta poſitiua peccata ſunt inæqualia intra eamdem ſpeciem.

Nunc addo, vt quæſtioni præcipuæ ſuprà poſitæ reſpondeamus (quidquid ſit de mente eorum auctorum) re ipsâ in præceptis etiam poſitiuis eodem modo diſcurrendum ac in naturalibus quoad inæqualitatem, vt ſcilicet vel ratione maioris materiæ, vel libertatis, vel alio modo peccata poſſint eſſe inæqualia; niſi in caſibus, de 14 quibus paulò antè; in quibus etiam licet non ex parte repetitionis actuum, ex maiori tamen libertate negare nemo poteſt inæqualitatem: qui enim cum maiori intenſione & libertate vult violare ieiunium, haud dubiè peccat grauiùs quàm qui actu remiſſo, & cum exiguâ libertate (eſto ad mortale ſufficienti) ſe determinat ad eam violationem. Et hæc pro hac difficultate.

Argumenta, quæ Stoicis fauere videntur ad negandam eam inæqualitatem, iam ſunt ſoluta diſcurſo diſputationis, dum oſtendi, vnde ea inæqualitas probetur, etiamſi omnia in tranſgreſſione conſiſtant.

S. Baſilius explicatur.

Obijci prætereà poſſet ſanctus Baſilius in Quæſtionibus breuioribus qu. 293. vbi ait, in Euangelio non eſſe mentionem peccatorum maiorum & minorum. Reſpondetur cum P. Suario, Baſilium alibi veram doctrinam tradidiſſe, eas autem Quæſtiones à multis non reputari S. Baſilio dignas; vel certè ea verba eſſe appoſita ab hæretico. Addo, eſto minùs benè dicat S. Baſilius, in Euangelio eam diſtinctionem non reperiri (quandoquidem oſtendimus ſuprà ex ipſo Euangelio eam maiorem grauitatem) non tamen proptereà in ſubſtantiâ ſententiæ eum erraſſe, quia non omnes veritates in ſolo Euangelio traditæ ſunt; nec ipſe ſanctus Doctor aſſerit peccata omnia eſſe æqualia.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm peccata mortalia ſint æqualia ex parte pœnæ, damni & priuationis gratiæ.

QVIA ex inæqualitate peccatorum ſequitur inæqualitas pœnæ, meritò hoc dubium præcedenti annectitur difficultati; in quâ tamen de pœnâ ſenſus nihil dicimus, quia res eſt ibi facilior: cùm enim illa poſſit maiorem & mino-

rem

rem intenſionem recipere, facilè intelligitur, quo pacto maior & minor eſſe poſſit pro qualitate peccatorum. In pœnâ verò damni, quæ in priuatione totius gratiæ & viſionis beatæ conſiſtit, difficultas eſt nonnulla; quia ex vnâ parte locum non videtur ibi habere vlla inæqualitas; ea enim negatio conſiſtit in indiuiſibili: aliunde verò id videtur abſurdum, cùm hæc ſit maxima & præcipua pœna: ergo ea conformari maximè debet inæqualitati peccatorum. Quod inde confirmatur; nam hæc pœna reſpondet auerſioni à Deo: ergo cùm in auerſione maximè ſit inæqualitas, debet etiam in hac pœnâ inæqualitas reperiri.

Quinque ſententiæ.

15 De hac difficultate fusè agit Pater Vaſquez diſp. 100. per totam; vbi quinque ſententias refert eorum, qui conuicti argumento præcedenti conantur explicare, quo pacto in pœnâ ea reperiri queat inæqualitas; omnes autem eas explicationes ibi reijcit. *Prima.* Prima ſit Abulenſis in c. 25. Matthæi quæſt. 639. Viguetij in Summâ Theol. cap. 16. §. 4. Dominici Soti in 4. diſt. 16. q. 2. art. 1. & aliorum: qui, ob maiorem aut minorem dolorem & cruciatum, quem homo ſentit de eâ carentiâ viſionis, dicunt illam carentiam eſſe maiorem vel minorem pœnam: quod inde confirmari poteſt, quia mala non habent rationem pœnæ, niſi quatenus affligunt patientem. Id vlteriùs explicat Sotus ex maiori odio, quo Deus ob grauiora peccata eam pœnam damni infligit: putat enim etiam illud odium pertinere ad pœnam ipſius damnati. *Secunda.* Secunda aliorum explicatio eſt, eam priuationem eſſe maiorem, eo ipſo quòd detur in pœnam maiorum peccatorum: nam pœna ideò talis dicitur, quia intuitu culpæ infligitur; ergo, quæ ob maiorem culpam infligitur, maior erit pœna: ſicut enim ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis. ita Almainus Tractatu 3. Moralium. *Tertia.* Tertia explicatio eſt Gabrielis in Supplemento in 4. diſp. 44. q. 3. art. 1. qui in eo ponit inæqualitatem eius pœnæ, quòd quis ad plures gradus gloriæ ius anteà habuerit: eo enim ipſo grauiùs ille punitur dum totâ eâ gloriâ priuatur quàm alter, qui priuatur minori gloriâ, ad quam ſolam habebat ius. Sicut ſi Rex & plebeius planè denudentur bonis, maius longè damnum Rex patietur. *Quarta.* Quartò, alij id ipſum explicant ex maiori diſpoſitione, quam damnatus habuit ad maiorem gloriam accipiendam. quæ expoſitio ferè recidit in tertiam Gabrielis. *Quinta.* Quintò & vltimo, Scotus in 4. diſt. 50. q. 6. ſic explicat eam inæqualitatem: nam quò grauiùs homo peccauit, eò magis tenebatur benè operari; & eo ipſo maiorem gloriam fuiſſet promeritus: ergo maiori gloriâ per peccatum priuatur. Quem modum dicendi licet ſubtiliorem iudicet Vaſquez, non tamen approbat, ſed cum ceteris omnibus reijcit; ac denique concludit, eam pœnam in omnibus omnino eſſe æqualem.

Quilibet damnatus caret omni gratiâ & gloriâ.

Ego verò iudico, totam quantam hanc quæſtionem eſſe de ſolo puro nomine, ideò non eſſe
16 dignam tam longâ diſcuſſione: de re enim neceſſariò omnes debemus conuenire, quemlibet damnatum omni omnino carere gratiâ & gloriâ, & in hoc ſenſu conſiſtere in indiuiſibili eam pœnam, quam ego maioris claritatis gratiâ voco obiectiuam; ſicut è contrario ex parte beatitudinis obiectiuæ omnes Beati ſunt pares, quia omnes eumdem indiuiſibilem Deum habent pro obiecto ſeu pro beatitudine obiectiuâ. Hoc concedimus omnes Patri Vaſquez. Item ipſe, & nos omnes de re debemus concedere, eam pœnam damni ſæpiſſimè ob inæqualia peccata infligi; quia vnus ob duo, alter ob decem, tertius ob centum damnantur; item ex maiori odio Dei in peccatorem magis item torquere, vt dicebant Abulenſis, Sotus, Almainus; vltimò, ſæpè hominem anteà habuiſſe ius ad maiorem gloriam, ideoque gradibus pluribus ſpoliari, vt dixit Gabriel: à quo in ſubſtantiâ non recedit Scotus in ſuâ ſententiâ, licet debitum maioris gloriæ explicet per maiorem obligationem nobilioris actus. Quæ diuerſitas non pertinet ad punctum præſens, ſed ad alterum de conſtitutiuo malitiæ in priuatione rectitudinis actualis; ideò obiter noto ad præſentem quæſtionem, non eſſe magis ſubtilem eam Scoti ſententiam quàm aliorum. Quidquid verò de ſubtilitate ſit, hæc omnia quæ dixi omnes re ipsâ ita eſſe fateri debemus; ergo adhuc nulla eſt inter eos auctores & Patrem Vaſquez diſſenſio.

Iam autem, vtrùm ea obiectiua pœna in ſe planè indiuiſibilis, vt dixi, dicenda ſit maior; quia aliqui magis torquentur ob illam carentiam, & magis eam apprehendunt; an quia ob plura peccata infligitur; an quia ſæpè aufert plus de gloriâ, quod homo habebat, aut aſſecuturus erat; quis non videat quæſtionem eſſe purè de nomine? hic enim maiorem torturam vocat maiorem pœnam. Secundus verò ob denominationem præcedentium plurium peccatorum loquitur eodem modo. Idem de alijs dico. Ergo tota quæſtio eſt de acceptione eius vocis *pœna*; non quia re ipsâ vnus ponat aliquam entitatem, quam alter neget, aut è contrario.

Non debet pœna dici grauior, quòd propter plura peccata infligatur, ideoq́ Almainus & Maior reijciendi.

Declarato ergo puncto difficultatis, vt etiam modum loquendi meliorem eligamus, DICO PRIMÒ: Modus loquendi Almaini & Maioris, quòd ſcilicet ob ſolam denominationem plurium peccatorum, ob quæ infligitur pœna, dicenda ſit maior vel minor, non eſt ſuſtinendus: vt enim rectè Vaſquez oſtendit c. 11. ex Ledeſmâ, ſequeretur inde, non poſſe æquali pœnâ à Deo aut à Iudice humano puniri eos, qui inæqualiter peccauêre; quia ſemper tunc eſſet ea inæqualis denominatio, quæ faceret inæquales
pœnas; niſi fortè dicerent hi, tunc debere Deum 17
plures gradus pœnæ addere ei qui minùs peccaſſet: hoc autem ipſum eſſet iniuſtitia ex parte Dei, & in pœnâ priuatiuâ non poſſet habere locum. Ratio à priori contra hos auctores ea eſt, quia licet debeat culpa aliqua præcedere, vt malum inflictum denominetur pœna; hæc tamen in recto & propriè non dicit culpam, ſed ipſum malum inflictum: vnde nec maior nec minor dicitur pœna, niſi ab eo malo (quod infligitur) maiori vel minori: ſicut è contrario in præmio, licet hoc quà tale neceſſariò debeat præſupponere meritum; ſi tamen poſteà eadem res inæqualiter laborantibus detur, non poteſt dici eos inæqualia accepiſſe præmia, ſed potiùs iniuſtè remuneratos, quando ei, qui plus fuerat promeritus, non eſt datum plus. & hinc reſpondetur ad argumentum quo hi vtebantur. Dico enim ſæpè, quando in aliquâ denominatione requiritur vna res tantùm, in obliquo non creſcere eam denominationem, ex eo præcisè, quòd creſcat illud

Pœna in recto non dicit culpam, ſed malum inflictum.

illud obliquum : cuius ratio (quia in quæſtione de nomine ſumus) non poteſt eſſe alia quàm acceptio communis ; ex quâ conſtat nomine maioris pœnæ non intelligi plura præcedentia peccata, ſed plus de malo in punitionem eorum inflicto; ſicut è contrario diximus in præmio.

Reijciuntur Scotus & Gabriel.

Dico Secundò : Sententia Gabrielis & Scoti etiam non eſt ſuſtinenda ; & quidem Scotum, per eum modum loquendi non poſſe explicare, quo pacto peccata ſint inæqualia, ſi in priuatione conſiſtant, oſtendi ſuo loco; vnde in præſenti tota eius ſententia ruit : quæ prætereà ſimul cum alterâ Gabrielis illi affine inde reijcitur ; quia licet ille, qui plus habebat, plus damni patiatur quando ſpoliatur ; illa tamen ſpoliatio maior quâ talis non eſt propriè in pœnam, ſed quia homo redditur indignus ſeu incapax eius boni quod anteà habebat : alioquin ſi aliquis , qui habuiſſet priùs innumeros gradus gratiæ , poſteà leuiſſimo inter mortalia vno peccato eam gloriam amiſiſſet, dicendus foret gra-
18 uiorem pœnam ſuſtinere , quàm ille qui numquam vllam gratiam habuiſſet , & commiſiſſet enormia & innumera peccata ; hoc autem quis non videat planè eſſe contra communem modum loquendi ? Dico ergo, pœnam damni in hoc homine aliam non eſſe , quàm carentiam in poſterum gratiæ & gloriæ : in quo puncto non habet locum plus & minùs , quidquid ſit de gradibus primò obtentis ; nam omnes omnino carebunt omnibus , ita vt nullus vel indiuiſibile plus minúſve habiturus ſit præ altero de gratiâ & gloriâ.

Pœna damni nihil eſt aliud quàm carentia gratiæ & gloria in poſterum.

Obiectio.

Eſt tamen contra hæc difficilis obiectio: Carentia gloriæ non habet rationem pœnæ, niſi quatenus homo eſt eleuatus ad gloriam. Si enim Deus non eleuaſſet hominem ad gloriam, eſto tunc temporis nihil gratiæ & gloriæ reuerà homo haberet, ea carentia non diceretur , & verò neque eſſet pœna ; ergo ab eleuatione ſortitur rationem pœnæ ; ergo à maiori eleuatione erit maior pœna ; ergo qui eleuatus erat hîc & nunc per maiora merita ad gloriam maiorem , habebit maiorem pœnam damni. Reſpondeo Primò, non deſumi eam pœnam ex proximâ capacitate , ſed ex eleuatione Dei : hæc autem eſt æqualis ex ſe reſpectu omnium. Secundò reſponderi poteſt eodem modo quo argumento Maioris; licet ad hoc, vt carentia dicatur pœna, requiratur , hominem potuiſſe eam gloriam aſſequi , ſuppoſitâ tamen eâ capacitate non dici maiorem & minorem , niſi ex re ipsâ quâ de facto caret ; cumque æqualiter omnes careant omni gloriâ , æqualiter omnes ex eo capite puniri.

Pœna damni deſumenda eſt ex eleuatione Dei ad gratiam & gloriam.

Modus loquendi Abulenſis & Soti approbatur. Pœna obiectiua damni eſt æqualis in omnibus, ſecus formalis.

Dico tamen Tertiò & vltimò: Modus loquendi Abulenſis & Soti, quòd ea pœna dicatur maior , quia magis de eâ homo affligitur, eſt valdè probabilis ; & poteſt ſic tota quæſtio de nomine decidi, vt cum P. Vaſquez dicamus, pœnam obiectiuam damni non eſſe maiorem , formalem verò , quâ illa obiectiua quaſi poſſidetur, eſſe inæqualem, ob maiorem dolorem de eâ carentiâ : in quo puncto nihil amplius deſiderari poteſt : ſicut beatitudo obiectiua eſt æqualis, formalis verò inæqualis.

SECTIO QVINTA.

Vtrùm peccata eo ipſo ſint inæqualia, quòd inæquali virtuti opponantur.

Pro exactâ intelligentiâ eorum quæ de inæqualitate peccatorum diximus non parum iuuabit præſentem quæſtionem diligenter diſcutere : nam licet docuerimus diſputatione præcedenti, ex circumſtantijs poſſe peccatum ex ſe leuius ita creſcere, vt adæquet aliud ſuperioris ordinis ; nihil tamen diximus , vtrùm , ceteris paribus, & circumſtantijs æqualibus libertatis, intenſionis, durationis, &c. eo ipſo ſit grauius peccatum ex ſpecie ſuâ, quodcumque ſit contra nobiliorem virtutem. Aduerto , non fieri comparationem inter venialia & mortalia, quia certum eſt, omne mortale eſſe grauius omni veniali, in quacumque materiâ ſit ; loquimur ergo
vel de venialibus inter ſe, vel de mortalibus et- 19
iam inter ſe : eſt autem non leuis ratio dubitandi ; nam ex vnâ parte videtur per ſe notum, grauius eſſe opponi nobiliori virtuti : priuatio enim nobilioris rei videtur eſſe peior quàm priuatio ignobilioris. Aliunde autem, cùm Religio ſit nobilior virtus quàm iuſtitia, ſequitur, non audire Sacrum v. g. quod eſt contra religionem, eſſe grauius peccatum ex ſpecie ſuâ quàm ſodomiam , vel beſtialitatem , & homicidium : item, quia iuſtitia eſt nobilior quàm temperantia, furtum vnius floreni eſſe grauius quàm ſodomiam & beſtialitatem. quod videtur valdè abſurdum non ſolùm in indiuiduo, de quo ſuprâ egimus, ſed etiam in ſpecie ſuâ. Multi id abſolutè docent, dicuntque, etiamſi turpius appareat peccatum carnis quàm furtum , adhuc tamen eſſe in ſe minus. Verùm ego vix potero adduci vt credam, non audire Sacrum die Feſto grauius eſſe ex genere ſuo quàm hominem occidere : & certè , ſi communis ſenſus omnium hominum debeat attendi , nullus erit , qui homicidium non dicat eſſe multò grauius , etiam ex ſpecie ſuâ.

Status quæſtionis.

In hac difficultate puto non poſſe eſſe vllam regulam generalem ; neque vllo modo dicendum, actum, eò quòd ſit contra nobiliorem virtutem, eſſe ex ſpecie ſuâ grauius peccatum , ſed eſſe attendendum, quid hîc & nunc ſtrictius à lege præcipiatur : tunc enim tranſgreſſio erit grauior, quando ſtrictius prohibetur. Vt autem ab eodem exemplo homicidij rem probem, manifeſtè oſtendo , Deum hîc & nunc grauiùs præcipere carentiam homicidij quàm auditionem Sacri ; nam concurrentibus duobus his, vel quod debeat omitti Sacrum , vel quod debeat homo permitti mori, priùs eſt attendendum ſaluti hominis quàm Sacro: ſi ergo adhuc, quando ipſe homo à ſe moritur, Deus vult vt potiùs illum iuuem, ne moriatur, quàm vt audiam Sacrum, quis poterit negare, Deum multò magis velle, ne ego poſitiuè illum occidam, quàm vt audiam Sacrum ? quia longè grauius eſt occidere aliquem iniuſtè , quàm permittere illum morbo naturali mori.

Tranſgreſſio eò grauior, quò grauius prohibita.

Potiùs omittendum Sacrum die Feſto, quàm proximus in mortis periculo relinquendus.

Vaſquez reiectus.

Hinc infero, minùs benè à Patre Vaſquez ad art. 4. q. 73. tradi hanc regulam generalem , ſcilicet,

ſcilicet, Quandocumque quis dubius hæret, vtrùm hoc an illud debeat facere, & vtrumque alioquin ex ſe eſt malum, ſi tamen teneatur alterutrum eligere, debere eligere illud, quod eſt contra minorem virtutem; quia eo ipſo eſt minus peccatum; vnde infert, dubitantem de valore matrimonij, teneri vxori petenti reddere debitum, quia ſi negat, ſe exponit periculo faciendi contra iuſtitiam; ſi conſentit, ſolùm contra caſtitatem: minus autem eſt peccare contra caſtitatem quàm contra iuſtitiam; hæc enim nobilior eſt virtus: ergo in eo dubio tenetur reddere debitum. Infero, inquam, hanc regulam generalem & rationem illius non eſſe bonam: quod

20 oſtendo exemplo in contrarium à me paulò antè allato; nam qui hæret dubius, quid deberet facere, an non audire Sacrum, ſuccurrendo morienti (& verò non eſt neceſſum ad tantum periculum recurrere; ſufficit, ſi grauiſſimum dolorem patiatur, aut egeat aliquo leuamine) an relinquere proximum, & ire ad audiendum Sacrum; tenetur tamen omittere Sacrum, etiamſi contra virtutem nobiliorem ſit ea omiſſio. Ergo ea regula generalis apertè agnoſcitur defectuoſa; & inde manifeſtè infertur, in caſu illo matrimonij rationem non eſſe eam quam Vaſquez adducit, quòd ſcilicet ſe exponeret periculo faciendi contra nobiliorem virtutem; ſed quia in dubijs melior eſt conditio poſſidentis. De quo puncto ſuprà fusè. Idem confirmo in exemplo contra caſtitatem: demus enim ad indagandam difficultatem præſentem hunc caſum impoſſibilem, quod quis eſſet neceſſitatus ad vnum è duobus; vel ad Sacrum omittendum, vel committendam beſtialitatem; quis poterit dubitare, illum in tali dubio teneri potiùs omittere Sacrum quàm beſtialitatem admittere, licet omiſſio Sacri prohibeatur à nobiliori virtute, quàm quæ beſtialitatem prohibet?

Cur dubius de matrimonio teneatur reddere debitum.

Reſpondebis fortè, auditionem Sacri ſolùm eſſe iure poſitiuo neceſſariam, ideò minùs obligare quàm virtutem caſtitatis prohibentis rem ex ſe eſſentialiter malam; qualis eſt beſtialitas. Solutio tamen hæc facilè Primò reijcitur, quia locum non habet in altero exemplo de homicidio: nam Deus ſicut poteſt reuocare præceptum de Sacro, ita mandare poteſt vt alterum occidam, quo ſenſu poteſt quodammodò præceptum non occidas dici poſitiuum.

Reſponſio quædam reiecta.

Poteſt Deus mandare homicidium.

Secundò, & meliùs, reijcitur ea ſolutio; nam in ſententiâ Patris Vaſquez præceptum Superioris conſtituit actionem præceptam in materiâ eius virtutis eodem modo ac ſi eſſet præceptum naturale; & nihilominùs minùs Deus amat eum actum nobilioris virtutis quàm alterum minoris; ergo, abſolutè loquendo, non eſt verum, quæ ſunt contra nobiliorem virtutem à Deo magis odio haberi ex ſpecie ſuâ. & ad hoc parum conducit, quod ſit præceptum poſitiuum, vel naturale. Contrà Tertiò, quia ſine vllâ

21 diſpenſatione Dei nos prudenter interpretamur, ipſum malle à me omitti Sacrum, quàm à me permitti mori infirmum, cui poſſum ſuccurrere; ergo rectè inferimus, non ſemper Deum magis ſtrictè præcipere ea quæ ad nobiliorem virtutem ſpectant; & conſequenter nec è contrario verum erit, ipſi magis diſplicere carentiam actus conformis nobiliori virtuti, quàm diſplicear carentia alterius actus, conformis tamen virtuti inferiori.

Vt Secundò probem meam reſolutionem, aduerto Primò; virtuti omni dupliciter poſſe peccata opponi: vel purè priuatiuè; ſicut non amare opponitur charitati, & non audire Sacrum opponitur religioni: vel contrariè, ſicut odium Dei opponitur amori Dei, & conculcatio v. g. imaginum earumdem adorationi, & dicere, Deum eſſe falſum, aut poſitiuè negare quidquam eſſe ab eo reuelatum, opponitur fidei.

Poſſunt peccata dupliciter opponi virtuti omni, contrariè ſcilicet, vel priuatiuè.

Secundo aduerto, longè maiorem eſſe malitiam in oppoſitione contrariâ quàm in priuatiuâ; quia longè grauius eſt odio habere Deum quàm omittere amorem illius, etiam caſu quo teneremur ex præcepto amare: & grauius eſt ſacram Hoſtiam conculcare quàm Sacrum omittere die Feſto ob frigus aut pigritiam; etiamſi vterque actus ſit contra religionem. Ratio autem à priori eſt manifeſta; nam in actu poſitiuè contrario inuenitur tota quanta malitia priuationis, & præterea poſitiuus deſpectus eius obiecti, aut affectus erga malum illi obiecto contrarium: quæ malitia valdè creſcit ex dignitate vel nobilitate obiecti; & item ex eo, quòd talem actum lumen naturale vehementer auerſatur: è contrario in peccato omiſſionis contra eam virtutem per ſolam priuationem ſeu carentiam actus imperati fortè malitia decreſcit ex ipsâ magnitudine actus boni oppoſiti. Nam difficilius eſt obedire Deo ſumma imperanti, quàm ſi facilia mandaret: & negare nemo poterit, quò glorioſior fuit Abrahami obedientia & voluntas filium ſacrificandi, quæ pertinuit ad virtutem religionis, glorioſior, inquam, ob difficultatem operis, eo ipſo, ſi affectu naturali allectus renuiſſet tale ſacrificium, potiùs diminutum iri peccatum quàm auctum. Hinc infero, quod 22

Oppoſitio contraria grauior quàm priuatiua; quia illa huius totam malitiam continet, & aliquid amplius.

Quò difficiliora ſunt imperata, eò omiſſio videtur minùs peccaminoſa.

vix obſeruatum ab vllo video, non ſolùm in operibus conſilij, vbi res eſt manifeſta, ſed etiam in rebus præceptis, non eſſe bonam hanc conſequentiam, Actus, ad quem hîc & nunc teneor, eſt nobiliſſimus; ergo eius omiſſio eſt peccatum grauiſſimum; ſicut non valet, Virginitas eſt maximum bonum, ergo omiſſio illius ſeu matrimonium eſt peius quàm omiſſio minoris alicuius boni: imò (vt inſinuaui paulò antè) probabilius longè videri, potiùs ex eo ipſo capite decreſcere malitiam eius peccati, quia ſcilicet, quò difficultas eſt maior in bono opere, & conſequenter quò magis eius auget bonitatem, eò certius videtur, faciliorem eſſe excuſationem in omiſſione illius: vnde videtur natura ipſa magis reprehendere & auerſari ſæpè omiſſionem rerum minorum quàm maiorum; quia ſæpè ad minora magis propendemus, & debemus ea priùs habere; ideoque minùs excuſamur, ſi non habeamus. Poteſtque vlterior huius rei reddi ratio, quia (vt dixi ſuprà) non ſemper præceptum aut lex conſtituit actionem imperatam in illâ virtute quam intendit; nam ſi virginitas præciperetur, non ideò cenſendus eſſet contra caſtitatem peccare, qui acciperet vxorem, & ad eam debito modo accederet; ſicut Pater Vaſquez dicit non peccare contra caſtitatem eum, qui eam vouit, & poſteà vxorem accepit; tunc enim ſolùm, inquit, peccat

contra votum. Porrò eſſe eamdem rationem, ſi ea caſtitas lege fuiſſet mandata, ibi oſtendi; ne verò hanc quæſtionem faciamus ab illâ dependentem, hoc ſaltem debet apud omnes certum

Aliter opponitur religioni omiſſio cultus præcepti, aliter contemptus poſitiuus.

eſſe, longe alio modo, fortè etiam genere infimo diuerſo, opponi religioni omiſſionem cultus præcepti, quàm opponatur contemptus poſitiuus imaginum; & longè aliud eſſe, diſſentire veritati diuinæ, quàm dicere, Iam ego nunc non dubitans de veracitate & reuelatione volo dormire, etiamſi videam mihi imperatum eſſe, vt eliciam hic & nunc actum fidei.

Non omne peccatum illicò eſt grauius, quòd opponatur nobiliori virtuti.

23 *Poſitiua contrarietas cum virtute poteſt compenſare inferioritatem.*

Hinc ad intentum meum concludo, non debere regulam illam generalem ſic tradi, vt actus quilibet oppoſitus ſiue priuatiuè ſiue contrariè nobiliori virtuti ſit eo ipſo ex ſpecie ſuâ grauius peccatum altero oppoſito inferiori virtuti, ſed cum limitatione tradendam, ſi ſcilicet comparatio fiat inter peccata poſitiuè contraria legi; odium v. g. Dei peius erit infidelitate & deſperatione, hæc peior luxuriâ: at ſi comparetur peccatum omiſſionis etiam altioris virtutis, v. g. omittere Sacrum, cum alijs peccatis commiſſionis, licet contra inferiorem virtutem, non ſemper illa eſſe etiam ex genere ſuo altiora, quin potiùs ſæpè inferiora, compenſante defectum altioris virtutis poſitiuâ contrarietate, quæ eſt in inferiori peccato; ſic ex genere ſuo peius eſt liberè iudicare Deum eſſe mendacem, quàm omittere amorem illius; eſto hic amor præceptus eſſet: ſic peius conculcare ſacram Hoſtiam, quàm omittere actum fidei, aut ſpei, eſto tunc teneretur eos actus elicere; ſic beſtialitatem peiorem eſſe ex ſe omiſſione Sacri. Denique, ſi comparatio fiat inter omiſſiones ipſas inæqualium virtutum, probabile eſſe,

Omiſſiones virtutum ob grauiores ſunt noxæ, ceteris paribus, quò ſunt virtutis nobilioris.

ex ſe peiorem eſſe, ceteris paribus, omiſſionem nobilioris; licet ex parte maioris difficultatis, quæ ſolet eſſet in nobiliori actu, valdè decreſcat malitia illius, vt paulò antè obſeruaui. Ratio huius eſt; nam licet fortè illæ omiſſiones non pertineant ad vitium oppoſitum ei virtuti, cuius eſt actus omiſſus, iuxta dicta ſuprà, ſed purè ſint actus inobedientiæ in tali materiâ; ex ipsâ tamen materiâ accipiunt grauitatem aliquam;

Quò Deus rem grauiorem ſibi præcipit, eò videtur magis obligare.

quia Deus dum præcipit rem ſibi gratiorem, magis videtur velle obligare ad illam quàm ad leuiorem: & liceat ſic dicere, Minùs contentus eſt, ſi omittatur res magna, quàm ſi omittatur parua: inde item creſcit in eâ omiſſione malitia, quia homo ipſe, dum ſe priuat maiori bono, magis ſibi nocet, ſi ſe priuaret aliquo alio leuiori. Ergo ex his capitibus deſumenda eſt maior malitia omiſſionis perfectioris actus, eſto omnes eæ omiſſiones ſolùm ſint inobedientia. Hæc dicta ſint circa maiorem grauitatem ratione nobilioris virtutis cui opponuntur peccata.

Grauior prohibitio reddit peccatum grauius.

Iam vlteriùs dico: Maior grauitas peccati deſumenda etiam eſt ex ſeueriori prohibitione illius hîc & nunc: patet ex ſuprà dictis; nam ſæpè contingit, vt Deus aut Legiſlator ob varia motiua leuius imperet, quod ex ſe eſt maius bonum; ſic leuius imperat audire Sacrum etiam die Feſto, quàm accurrere infirmo indigenti: quod inde probatur; nam concurrente vtroque præcepto, Sacrum omittendum eſt potiùs quàm negligendus infirmus.

Nulla eſt generalis regula ad dignoſcendum abſolutè grauius eſſe peccatum ex ſuâ ſpecie.

Contra nobiliorem virtutem poſſibile eſt peccatum grauius omnibus contra inferiorem disiunctiuè ſumptis.

24

DICO VLTIMO: Non poſſumus regulam generalem aſſignare ad dignoſcendum, quando vna res ſeueriùs quàm altera prohibeatur, aut præcipiatur; vnde non poſſumus determinare abſolutè, quod ſit peccatum ex ſpecie ſuâ grauius, quod leuius; illud tamen videtur certum, quod paulò antè inſinuatum eſt, contra quamcumque virtutem ſuperiorem eſſe poſſibile aliquod peccatum ex ſpecie ſuâ grauius, quàm quodcumque contra virtutem inferiorem: v. g. Religio eſt virtus ex ſe nobilior quàm iuſtitia, ideò intra irreligionem, etiamſi omittere Sacrum non ſit grauius quàm homicidium, erit tamen aliquod peccatum adeò graue, vt excedat homicidium: ſi v. g. ſacram Hoſtiam pedibus quis calcaret; & hoc etiam peccatum grauius erit quàm beſtialitas & alia carnis: in hoc ſenſu puto, peccatum contra nobiliorem virtutem eſſe ex ſe grauius, id eſt ſummum peccatum contra Religionem eſſe maius & grauius, quàm ſummum contra iuſtitiam aut caſtitatem; ſummum item contra iuſtitiam eſſe grauius ſummo contra temperantiam; & ſic de alijs. Vbi aduerte, me facere comparationem vnius cum vno; nam, vtrùm illud ſummum contra Religionem æquari poſſit per multa alia inferioris ordinis, alia eſt difficultas; de quâ abundè contra Patrem Vaſquez ſuprà dictum fuit.

SECTIO SEXTA.

De connexione & diſtinctione peccatorum.

De primâ parte huius ſectionis egimus affatim ſuprà diſputatione de virtutibus; oſtendimus enim, non eſſe inter ſe virtutes omnes connexas, ſed poſſe vnam ſine alterâ reperiri: id quod ex ſeparabilitate vitiorum oppoſitorum ibidem probauimus: cùm autem vitia non producantur niſi per actus peccati, ſi vitia inter ſe independentia ſunt, neceſſum eſt, vt etiam peccata ſint independentia. Addo nunc,

Non quia habitus habeat mutuam dependentiam, illicò habent etiam actus.

25

licet fortè ipſi habitus dependentes eſſent inter ſe, non propterea tutiores dependentes omnes actus; nam, eo ipſo quòd habitus dicat aliquam firmam adhæſionem erga obiectum, poſſunt ſæpè duo habitus inter ſe eſſe connexi, etiamſi vnus aut alter actus, qui ad perfectum habitum generandum non ſufficit, non dependeat ab altero actu: ſic ſæpè homo incaſtus elicit vnum aut alterum actum etiam caſtitatis, ergo à fortiori aliarum virtutum diſparatarum. Et de connexione ſatis.

Circa ſecundam partem de diſtinctione ſpecificâ & numericâ peccatorum & malitiarum, quæ in eo reperiuntur, multa etiam diximus ſuprà, dum de circumſtantijs diſſeruimus; aliqua nunc occurrunt ſingulariter addenda, ſuppoſitis ijs quæ ibi diximus. Oſtendimus igitur, quando circumſtantia transfert actum ad nouam ſpeciem, eſſe ibi duas malitias, moraliter loquendo, ſiue phyſicè vnum peccatum ſit, ſiue duplex. quod vltimum ad modum loquendi videtur pertinere. Deinde oſtendimus, ſi vnico actu velit quis duo obiecta mala, ſiue ſint contra

tra eamdem virtutem, ſiue contra diuerſas, vt ſi vno ictu ſclopi velit duos mactare, etiam eſſe ibi moraliter duo peccata numero vel ſpecie diſtincta, iuxta diuerſitatem obiectorum; quia æquiualet ille actus duabus occiſionibus. Diximus item, vt ex circumſtantiâ malâ refundatur malitia in actum, non eſſe neceſſarium, eam amare directè, ſed ſufficere, ſi præuideatur hîc & nunc connexa cum eo obiecto. his poſitis,

An qualibet circumſtantia defectuoſa addat nouam malitiam.

Iam illud Primò occurrit diſcutiendum, an quando actus aliquis contra eamdem virtutem habet multas circumſtantias defectuoſas, accipiat nouam malitiam ex qualibet ex illis, an vnicam numero ex omnibus: v. g. contra virtutem liberalitatis peccat, qui donat vltra ſuam poſſibilitatem; & qui dat indigno, & prodigenti pecuniam; item, qui ei, cui nociuum videt futurum donum: quærimus ergo, diſtinctæne ſint numero malitiæ ibi iuxta diſtinctionem circumſtantiarum earum, an verò vnica ſolùm ex illis omnibus coaleſcens. Conradus apud Vaſquez art. 7. huius quæſtionis affirmat multas eſſe; ipſe verò Vaſquez contrarium docet; quod à poſteriori inde probat. Primò, quia ſi
26 prodigalitas eſſet peccatum mortale, ſuffeciſſet dicere in confeſſione ſe fuiſſe prodigum, etiamſi dediſſet indigno, & ei cui nociturum erat donum: ergo vnica tantùm fuit ibi malitia. Secundò à priori argumentatur, quia ea tota malitia deſumitur ex oppoſitione cum indiuiſibili medio; ergo vnica eſt: quòd ſi duæ malitiæ ſint quaſi diſparatæ; vt ſi quis die ieiunij bis carnes comedat; eſſe duo peccata, & vt talia in confeſſione aperienda: quia tunc vna circumſtantia aduenit alteri, vt de nouo complens peccatum adæquatè; ideò nouam addit malitiam.

Ego quæſtionem hanc crediderim eſſe de ſolâ voce: etenim quoad rem ipſam, ſi vt quis ſit prodigus, & donatio contrahat aliquam malitiam, ſufficit quælibet ex illis circumſtantijs ſeorſim ſumptis; ergo ſi omnes concurrant ſimul, haud dubiè augebunt malitiam, ſiue hæc dicenda ſit duplex, ſiue vna, maior tamen & æquiualens duabus. quod ad ſolum modum loquendi pertinere nemo non videt.

Pars affirmans tuenda, eſſe ſcilicet plures malitias pro defectuoſis circumſtantijs pluribus.

Circa quem dico Secundò, meliùs videri locutum Conradum, qui multas dicit eas malitias. Etenim P. Vaſquez non aſſignat vllam diſparitatem inter alias circumſtantias intra eamdem ſpeciem & has; quod enim dicit, alias aduenire actui iam completo, eodem planè modo de his dici poteſt: malitia enim prodigalitatis, quæ reperitur in eo, quòd dem vltra meam poſſibilitatem, tota quanta eſt independens ab eo, quòd donem indigno: item hæc è contrario tota eſt independens ab eo, quòd donem vltra meam poſſibilitatem; haud aliter omnino quàm in actu, quo volo bis comedere carnes die ieiunij, tota malitia, quæ prouenit ex duplici comeſtione eſt independens ab alterâ, quæ ex qualitate cibi deſumitur: ergo eodem modo diſcurrendum eſt de vtraque. Id quod ampliùs vrgeo, illam eamdem rationem à priori Patris Vaſquez applicando huc; nam ieiunium dicit duo, ne bis, & ne prohibitos cibos comedam: quo ſenſu medium ieiunij dici poteſt indiuiſibile; ſicut medium liberalitatis, quod Vaſquez vocat indiuiſibile, etiam dicit duo, ne detur indigno, & ne detur vltra poſſibilitatem: ergo ſicut in ieiunio, ſi fiat contra vtramque prohibitionem non comedendi bis, & non comedendi carnes, duplex contrahitur malitia; ita ſi quis donando faciat contra duas eas regulas, non donandi indigno, & non donandi vltra poſſibilitatem, eodem modo duas contrahet malitias. Ratio à priori, quia licet dicatur illud medium indiuiſibile, eò tamen ipſo quòd inter ſe diſtincta prohibeat, eſt moraliter duplex ſeu duo præcipiens; ideò ſi vtrumque negligatur, dicendum eſt bis contra illud medium peccari.

Ratio concluſionis.

Ad primam rationem de confeſſione in contrarium allatam reſpondeo, Si malitiæ intra eamdem ſpeciem aggrauantes notabiliter ſint aperiendæ in confeſſione, debere etiam illas duas aperiri, dato, quòd eſſent graues; ſin minùs, non eſſe neceſſum eas declarare, poſſe tamen; quia veniale non eſt materia neceſſaria confeſſionis: nec video, vnde abſolutè probetur, non eſſe neceſſarium eas duas malitias explicare; quod ſupponit P. Vaſquez vt certum, non tamen probat; ſed id, vt dixi, pendet ab opinionibus de neceſſitate explicandi circumſtantias in confeſſione. quæ difficultas independens eſt à puncto præſenti.

Quomodo diſtinguenda numero peccata ex diuturnâ continuatione.

Secunda quæſtio, quæ hîc poſſet moueri, eſt, quomodo ſint diſtinguenda numero peccata, quando diu continuantur. De hac tamen nonnulla dicta ſunt ſuprà; & quoad rem ipſam nulla eſt difficultas: in primis enim diximus, Si actus ſeu volitio ipſa interior continuetur liberè, nouum habere meritum aut demeritum integrum, quandocumque noua eſt libertas, ſiue 27
ea tota continuatio vnum peccatum aut meritum dicatur, ſiue duo peccata aut duo merita; vtrùm autem ea continuatio in confeſſione ſit aperienda, pendet ab aliâ quæſtione de neceſſitate explicandi circumſtantias aggrauantes intra eamdem ſpeciem: qui enim cenſent manifeſtandas, idem dicant de eâ duratione; qui verò ibi negant, negent & hîc. Ceterùm ſi manifeſtanda ſit ea duratio, ſufficiet dicere, Perſeueraui v. g. per mediam horam liberè; ſi verò voluntas ea interior abrumpatur, quotieſcumque reſumpta fuerit, erit nouum peccatum quoad punctum demeriti & fundamenti ad odium & offenſam Dei, ſiue morula interpoſita ſit parua, ſiue magna. Difficilius eſt in ordine ad confeſſionem, quid ſit tunc dicendum; nam quandocumque ſunt diſtincta numero peccata, debet numerus declarari: quomodo ergo dignoſcemus quot ſint ibi peccata?

Omnis interruptio facit nouum peccatum, ſi opus non compleatur.

Hæc difficultas, quia non eſt de re ipſâ, ſed de acceptione harum vocum, *vnum, duo peccata*, licet inde poſteà oriatur quæſtio de re circa obligationem confeſſionis, valdè eſt perplexa: quidam enim ſtrictiùs, alij laxiùs eas voces vſurpant. inſinuabo breuiter, quid ſit probabilius. Ergo ſi volitio peccaminoſa non prodit in opus externum, ſed interiùs conſummatur, vt odium Dei, inuidia, iudicium temerarium, &c. tot erunt numero peccata, quot interruptæ volitiones fuerint. Ita communiter docent auctores; rationem autem reddunt, quia peccatum toties multiplicatur, quoties perfectè conſummatur. quod euenit, quoties inter-

interrumpitur. Hæc ratio meo iudicio non eſt ſufficiens; nam eodem modo probaret, eſto ea volitio haberet pro obiecto opus externum: re enim verâ ratio peccati quà talis etiam tunc conſummatur quoties volitio ceſſat: nam opus externum non addit malitiam actui interiori, vt ſuppono ex dictis ſuprà.

Ratio concluſionis.

Melior ergo ea ratio videtur, quæ inde deſumitur, quòd illæ volitiones ideò tunc reputentur duo peccata, quia non coniunguntur in vnum vllo modo; etenim inter ſe formaliter coniungi, cùm interueniat morula inter vtramque, non poſſunt; nec item ratione effectus externi perſeuerantis, quia nullus eſt (vt ſupponimus;) ergo cenſeri debent abſolutè duo completa peccata. Intelligendum hoc idem de multiplicatione peccatorum, etiamſi volitio illa habeat aliquid externum pro obiecto, dummodò illud non exequatur de facto, & re ipsâ repeta-
28 tur actus: v. g. delectatur quis in actu turpi, & viſâ aliquâ feminâ habet propoſitum peccandi cum eâ, ſi daretur occaſio; interim ex defectu eius occaſionis ceſſat: & paulò pòſt viſâ iterùm eâdem feminâ, repetit idem propoſitum & eamdem delectationem: tunc ſine dubio tot dicendus eſt habere peccata numero diſtincta, quot habuerit ſimiles volitiones; quia etiam eiuſmodi actus, cùm nullum habeant de facto opus externum, in quo continuentur, & alioquin in ſe ſint diſcontinuati, non vnum, ſed duo peccata cenſeri debebunt: ſi verò volitio illa interior habeat effectum aliquem externum, in quo continuetur quoad moralem æſtimationem, ita vt reputetur vna actio, tunc volitio illa, etiamſi phyſicè ceſſauerit per leuem morulam, & deinde repetita fuerit, vnum tantùm peccatum iudicabitur. Sicut enim, quando Sacerdos ex affectu celebrandi exit ex cubiculo, deſcendit ad ſacriſtiam, ſe induit, &c. ea omnia cenſentur per modum vnius voluntatis; ita è contrario, ſi animo inimicum occidendi ſurgeret è lecto, arriperet gladium, deſcenderet ad plateam, illumque per vrbem quæreret, dicendum tunc eſſet vnum tantùm peccatum commiſiſſe, eſto aliquoties actu fuerit diſtractus in ipſo exteriori opere: nam eâ interruptione non obſtante, tunc temporis illæ omnes actiones externæ cenſentur vnum quid, & iudicantur per modum connectentium in vnam eas volitiones interiores, ideòque illas conſtituentium in ratione vnius peccati.

Si compleatur opus externum, vel in illud complendum feratur voluntas, licet ſubinde interrumpatur, cenſebitur vnum peccatum.

Aduerte tamen (quod ſuprà dixi) ex variâ hominum apprehenſione diuerſimodè in præſenti caſu diſcurri: quidam enim cenſent, ſi interponatur aliud opus exterius non connexum cum fine intento, iam eo ipſo eſſe dicenda multa peccata: ſi v. g. in caſu poſito hominis quærentis ſuum hoſtem vt eum occidat, in viâ ille incidat in amicum, & cum eo de re aliâ diſparatâ loquatur, ſi nonnihil quieſcat, ſi ad aliquam aliam rem curioſè conſiderandam deflectat, & rurſus pergat inimicum quærendo, dicunt aliqui, tunc iam eſſe nouum peccatum; alij verò, qui mihi magis placent, dicunt eas actiones moraliter pro nihilo reputari in ordine ad diſcontinuanda ea peccata: quod maximè in ſomno locum habet; ipſum enim quieſcere iudicatur deſeruire, vt meliùs poſſit deinde exequi intentum, id eſt quærere hoſtem, &c. vt in eo qui peregrinatur: eo enim ipſo, quod poſt ſomnum iter arripiat, cenſetur moraliter manere in priori voluntate: & ſanè Sacerdos non interrumpit ſuam volitionem celebrandi, eſto in viâ nonnihil detineatur interrogando obuium amicum quomodo valeat, & quid noui audiatur.

Si tamen voluntas retractaretur, vel nimium interrumperetur, eſſent diuerſa peccata.

Denique, ſi volitio illa interior, licet in actionem externam prodiens, vel tædio, eò quòd nimis diu protrahatur opus illud, vel pœnitentiâ vel aliâ de cauſsâ retractata fuerit, tunc ſi poſteà reſumatur, diſtinctum numero peccatum conſtituet; imò licet non fuerit poſitiuè retractata, ſi tamen interrupta eſt nimis magnâ diſtractione: v. g. diſceſſit vt hoſtem quæreret, detinetur in viâ in aliquâ ciuitate curioſitatis gratiâ
per duos, tres dies, vt quæ ibi digna ſunt viſu 29
intueatur, quo tempore vix recordatur inimici; certè moraliter ille iam cenſetur diſcontinuaſſe eam priorem volitionem: vnde quando deinde voluntatem occidendi reſumit, cenſetur iam ſecundum peccatum admittere.

Video hoc ipſum negari à nonnullis, qui latiùs, vt dixi, eam peccatorum vnitatem accipientes dixerunt, etiam tunc vnum eſſe peccatum: nam ſaltem habitualiter in eâ voluntate priori manet tunc homo ille. Hæc tamen extenſio nimis magna videtur moraliter loquendo; & fieret inde, ſi homo ſemel decerneret inimicum occidere cùm primùm eum inueniret, & per annum aut annos repeteret aliquoties eam voluntatem, vnicum tantùm reputandum peccatum, eò quòd habitualiter ſemper in eâ volitione permanſerit. quod haud dubiè abſurdum eſt, & contra communē modum loquendi.

Tot ſunt noua peccata, quot liberè noua actiones externæ ponuntur.

Denique dicendum, quando volitio peccaminoſa habet pro obiecto actionem externam, toties eſſe nouum peccatum, quoties nouam actionem ponit, ſeu vult; vt ſi ſæpiùs occidat, furetur, &c. vbi tamen ea exceptio eſt obſeruanda, vt ſi in ordine ad idem intentum, v. g. ad occidendam eamdem perſonam Petrum, multos faciat ictus, vnicum reputetur peccatum, quia tunc ad eumdem finem ordinantur ea quaſi media: quod non poteſt intelligi, quando ſunt res inter ſe non connexæ; vt ſi diuerſos percutiat, diuerſos ſpoliet, &c.

An Sacerdos plures communicando in peccato plura peccata committat.

Hinc tamen obijcies, Ergo Sacerdos diuerſos communicans committit multa peccata, caſu quo daret eam Communionem in peccato mortali. Ratio eſt, quia communicare vnum omnino independens eſt à Communione aliorum; ſicut diximus occidere vnum eſſe independens ab occiſione alterius. Reſpondeo tamen probabiliter poſſe totam eam actionem per modum vnius reputari; ſicut conſecratio vtriuſque ſpeciei reputatur etiam per modum vnius, ideòque non ſunt duo peccata in eâ conſecratione; ſi tamen ſolùm dare Communionem in mortali ſufficiat ad peccandum mortaliter; de quo alibi: per quod tamen non negamus, in ordine ad Deum eſſe ibi, ſaltem æquiualenter, duas malitias. Et ſatis de hac quæſtione, quæ tota eſt de modo loquendi; licet ex eo pendeat, quid ſit poſteà in confeſſione explicandum: nam ſi iudicentur duo peccata, tunc debent explicari; ſi vnū, non eſt neceſſum dicere, Habui bis volitionē occidendi, ſed ſufficit dicere, Habui ſemel, in eaq; tamdiu permanſi liberè.

DISPV-

DISPVTATIO QVADRAGESIMAQVARTA.

Quomodo ex nocumento peccati deſumatur malitia illius: vbi de ſcandalo.

MAGNI momenti res eſt hæc, & haud minùs difficilis; quomodo ſcilicet nocumentum ex actu libero ſecutum debeat eſſe præuiſum, & volitum, vt augeat, aut det malitiam actui.

SECTIO PRIMA.

Sententia Diui Thomæ; & prima pars noſtræ.

1 DIVVS Thomas q. 73. a. 8. reſpondet huic quæſtioni ſub varijs diſtinctionibus: Primò enim dicit, Si damnum ſecutum ſit præuiſum & intentum, vt cùm quis ex iaculatione videt ſecuturam mortem Petri, eamque intendit, tunc aggrauari damnum directè; quia illud ſe habet per modum obiecti voliti immediatè. Quæ doctrina per ſe eſt ſatis clara. Secundò docet, Si nocumentum fuit præuiſum, non tamen intentum, vt cùm quis conculcat ſata aliena, vt citiùs veniat ad meretricem, aggrauari inde peccatum ſolùm indirectè. De qua doctrinâ inferiùs fusè. Tertiò docet, Si nocumentum nec præuiſum fuit, nec intentum, neceſſariam adhuc eſſe diſtinctionem: ſi enim illud nocumentum eſt per ſe annexum actioni illi, tunc dicit augere malitiam directè, eſto nec præuiſum nec intentum ſit: ſi verò nocumentum non eſt per ſe annexum ei actioni, tunc non auget malitiam directè, imputatur tamen ad pœnam; vt cùm quis dabat operam rei illicitæ propter negligentiam: propter nocumentum enim huiuſmodi ſi fit homicidium, incurritur irregularitas.

Circa quæ ſtatim occurrit difficultas, quomodo priùs D. Thomas dixerit, nocumentum non intentum, præuiſum tamen augere ſolùm indirectè malitiam; iam verò dicat nocumentum per ſe annexum peccato illi, etiamſi non ſit nec intentum nec præuiſum, augere tamen directè malitiam: etenim quod illud nocumentum annexum ſit per ſe non poteſt efficere, vt eſto non ſit præuiſum nec intentum, nihilominùs aggrauet directè malitiam. Connexio enim per ſe cum eo malo, ſi non præuidetur, perinde ſe habet, ac ſi non eſſet; vt magis conſtabit ex dicendis inferiùs. Multus eſt Pater Vaſquez ad hunc articulum dub. 2. vt eas duas concluſiones conciliet: reiectâ verò quorumdam recentiorum explicatione, in eam tandem ipſe conſentit; quæ dicit, à Diuo Thomâ diuerſo modo acceptam in eo articulo vocem illam *directè*: in ſecundâ enim concluſione putat accipi communiter, prout ſolet quando dicimus, Hoc directè mihi eſt voluntarium, Hoc directè intendo, id eſt per ſe: in tertiâ verò concluſione iudicat vſurpari *τὸ augere directè* pro hoc, quod eſt, non transferri actum illum ratione eius damni ad alteram ſpeciem, ſed quòd maneat in eâ ſolâ, ad quam pertinet obiectum illud, vnde damnum illud ſequitur. Addit tamen Vaſquez, mirum eſſe à Diuo Thomâ intra paucas lineas adeò æquiuocè illam vocem fuiſſe vſurpatam: id quod mihi etiam non ſolùm mirum, ſed & incredibile videtur, cùm & contextus ſit idem, & agatur de eiſdem materijs, & conſequenter neceſſarium omnino fuerit à tanto Theologo ſcholaſticè non diſcutiente procedi ſine æquiuocatione terminorum. Adde *τὸ augere* expreſsè denotare, malitiam fieri maiorem, quomodocumque deinde explicetur *τὸ directè*. Atqui, iuxta explicationem Patris Vaſquez, non poteſt ſuſtineri, damnum illud augere eam malitiam: nam ſi nec præuiſum nec intentum eſt, profectò augere non poterit intra eamdem ſpeciem: quòd ſi intra eamdem poteſt, poterit etiam & extra illam, ſi damnum inde ſecutum pertineat ad aliam ſpeciem. Video quidem rationem à D. Thomâ ſtatim ſubiunctam ſatis fauere ei explicationi Patris Vaſquez: vt enim probet, tale nocumentum nec præuiſum, nec intentum, coniunctum tamen per ſe augere directè, hæc habet: *Quia quæcumque per ſe conſequuntur ad peccatum pertinent quodammodo ad ipſam peccati ſpeciem*: ergo aggrauare, directè ſenſit eſſe aggrauare intra eamdem ſpeciem. Nihilominùs non ideò mihi redditur veroſimilior ea explicatio; imò ex illis verbis aliam colligo fuiſſe ibi D. Thomæ mentem.

2 Iudico igitur propterea D. Thomam dixiſſe, damnum per ſe annexum augere directè, etiamſi nec præuiſum nec intentum fuerit; quia videtur ſanctus Thomas neceſſariò admittere, teneri hominem præſcire ea quæ obiecto malo, quod amplectitur, ſunt per ſe annexa; vnde non cenſet fauere tali homini eam ignorantiam: in ſimilem enim doctrinam multi recentiores conſentiunt (contra quos egi ſæpè) docentes, eo ipſo, quòd homo ſe reſoluat ad amplectendum aliquod obiectum malum, reddi ei voluntarias omnes malitias quæ ſunt tali obiecto annexæ, etiamſi fortè eas homo non præuiderit. Hanc ergo mentem fuiſſe Diui Thomæ eo loco mihi omnino perſuadeo; & in eumdem ſenſum videtur locutus hac 1. 2. q. 20. a. 5. vbi non vtendo voce hac *directè* docet, effectum frequenter annexum obiecto malo augere malitiam, etiamſi præuiſum non fuerit. & ſatis circa mentem Diui Thomæ. Quid autem de ſubſtantiâ opinionis ſentiendum ſit ex decurſu diſputationis conſtabit; & paulò pòſt in bonum ſenſum explicabo D. Thomam. De hac difficultate fusè egit P. Vaſquez ad hunc art. 8. & infrà diſp. 127. ac Tannerus q. 3. dub. 3. Rem

totam breuiùs nos expediemus; quia dum ſuperiùs tractauimus de ignorantiâ, poſuimus principia, vnde res hæc & clarè & facilè decidatur. Sit ergo

Damnum per accidens ſecutum ob peccatum, & inculpabiliter non præuiſum, non auget malitiam.

PRIMA CONCLVSIO: Damnum, quod per ſe non eſt annexum ei peccato, ſed per accidens ſequitur ex illo, ſi præuiſum inculpabiliter non ſit, non auget malitiam operis. Ita Diuus Thomas ſuprà, Thomiſtæ ac omnes ferè Doctores, vt videre eſt apud Tannerum ſuprà num. 55. in contrarium tamen citantur à Vaſquez Alphonſus à Caſtro & Couarruuias. Vbi aduerte, Patrem Salas quæſt. 73. Tract. 13. diſput. 5. ſect. 14. & ex ipſo Tannerum reprehendere Patrem Vaſquez, quaſi malè citaſſet pro contrariâ ſententiâ multos Scholaſticos & Patres; qui tamen eam non defendunt: aduerte item, ab his duobus auctoribus duo in vnum confuſa, quæ apud Vaſquez diſtincta ſunt, & meritò: vnum eſt, de quo in præſenti, an ſcilicet euentus ſecutus augeat malitiam eius peccati, quod fuit cauſſa talis euentus. Et in hoc puncto Pater Vaſquez non citauit niſi præciſè Caſtrum & Couarruuiam, non verò illos alios,
3 quos Salas & Tannerus putant. Altera ergo quæſtio eſt, vtrùm opera facta in ebrietate imputentur ad culpam ei qui ſe inebriauit. Quæ difficultas ita à Vaſquez tractatur, non quaſi ipſa ebrietas ſit grauior ex operibus poſteà ſecutis; ſed, vtrùm ipſa opera ratione libertatis, quam homo habuit dum ſe inebriauit, ſint in ſe vera, & propria peccata, diſtincta ab ipſo ebrietatis peccato. Et de hac difficultate agit infrà Vaſquez diſput. 127. vbi pro parte affirmante citat illos auctores, de quibus Salas & Tannerus: ergo in puncto præſenti non habemus aduerſarios, etiam ex mente Patris Vaſquez, niſi Caſtrum & Couarruuiam. Et hæc obiter circa citationem eorum auctorum.

Ratio concluſionis.

Iam ad concluſionem, quæ facilè inde ſuadetur: nam id quod nullo modo eſt voluntarium, nullo etiam modo poteſt imputari ad culpam: atqui effectus, qui omnino per accidens ſequitur ex opere, & inuincibiliter ignoratur, nullo modo eſt voluntarius, quia nihil poteſt ſine aliquâ cognitione ſui voluntarium eſſe: ergo talis effectus nullo modo poteſt imputari ad culpam. Ratio hæc maiorem habet vim ex his, quæ de inuincibili ignorantiâ ſuprà diximus; vbi efficaciter probauimus, non ſolùm effectum per accidens ſecutum, qui diſtinctus eſt ab ipſo actu, & conſequenter magis remo-
4 tus à ratione voluntarij, ſed neque ipſammet malitiam intrinſecam, & per ſe ac eſſentialiter actui connexam, eſſe voluntariam eo ipſo quòd ignoretur inuincibiliter; multò ergo minùs voluntarius erit effectus diſtinctus ab actu; & qui per accidens ſolùm hîc & nunc ſequitur ex eo peccato. Et ſanè ſi quis inuincibiliter ignorans in vino ſibi ab amico propinato venenum eſſe illud ebibat, eſto cum aliquo exceſſu contra temperantiam, non poterit ab vllo prudente dici ſibi voluntariè vitam abſtuliſſe: aut cur ex eo capite magis hodie poterit quis reprehendere talem hominem quàm heri, quando ab eodem amico hauſtum eodem affectu, ſine veneno tamen propinatum, ebibit? quòd ſi non deliquit inde grauiùs, ergo nec grauiùs inde Deus offendetur, aut ille puniri grauiùs poterit. Neque maior pro hac veritate deſiderari poteſt probatio.

Iam quid in contrarium obijci poſſit videamus. Auctoritatem multorum Doctorum & Patrum objicit Tannerus contra ſe num. 50. Verùm dixi paulò antè eos auctores eſſe in aliâ ſententiâ; quod ſcilicet mala in ebrietate commiſſa veram rationem peccati habeant: ergo ad auctoritatem nihil habemus quod dicamus, quia nulla eſt contra nos: imò nec Caſtrum & Couarruuiam puto in ſenſu à nobis explicato diſſentire, ſed aliud intendiſſe; quod non benè declararunt. Secundò objiciuntur aliqui textus ex Iure Canonico; in quibus etiam, qui omnino inuincibiliter ignorarunt effectum ſecutum, adhuc ob illum (fuit autem mors) dicuntur irregulares. Reſpondetur tamen, Eccleſiam ſtatuiſſe eam pœnam ob illicitam actionem, cui illi dabant operam; ita tamen ſtatuiſſe, vt voluerit non incurri, niſi effectus ſequatur: non quaſi vllam maiorem malitiam præcedenti peccato iudicet Eccleſia aduenire ex eo euentu re ipsâ; hoc enim ſine dubio falſum eſt; cùm poſſet homo mori ante euentum: quis autem dicet, poſt mortem illum eſſe indifferentem, vt creſcat peccatum illius formaliter ex his, quæ iam in mundo fiunt: ergo Eccleſia, ſuppoſitâ priori malitiâ, pœnam ſtatuit dependenter ab effectu illo vt à conditione, non vt ab augente malitiam. quod fieri optimè poteſt in pœnis temporalibus, maximè priuatiuis; qualis eſt irregularitas.

Ius Canonicum explicatur de irregularitate.

SECVNDA CONCLVSIO: Etiam damnum, quod per ſe ſequitur ex peccato, ſi tamen inuincibiliter ignoretur, nullo modo auget malitiam actus. In hac concluſione videtur nobis aduerſari D. Thomas hoc art. vbi oppoſitum docet verbis ſat claris: nihilominùs tamen puto, eum non loqui de augmento malitiæ in volitione ipsâ eius obiecti hîc & nunc, ſed de augmento malitiæ obiectiuæ. Explico: Menda-
cium v.g. ex ſe eſt obiectiuè malum, eſto aliquis inuincibiliter id ignoret: & conſequenter, 5
eſto actu non peccet mentiendo, docet D. Thomas, Ea damna, quæ per ſe ſunt connexa cum mendacio, ſemper faciunt illud mendacium obiectiuè & ex ſe eſſe graue; at per hoc non ſequitur, hominem ea damna inuincibiliter ignorantem ideò grauiùs in actu ſecundo ſeu formaliter peccare. neque id à Diuo Thomâ eo loco inſinuatur.

Damnum per ſe ſecutum inuincibiliter ignoratum non auget malitiam formalem. D. Thomas explicatur.

Perſuadeo autem mihi, D. Thomam id ſolùm voluiſſe: nam ipſam etiam malitiam intrinſecam actui, ſi ignoretur inuincibiliter, paſſim dicit ſanctus Doctor non contrahi; multò ergo minùs ſentiet, contrahi de facto malitiam quæ prouenit ex nocumento ab ipſo actu diſtincto; ex eo tamen per ſe ſecuto, ſi ignoratur inuincibiliter. Et hinc formatur efficaciſſima ratio pro hac & primâ concluſione: nam inuincibilis ignorantia penitus excuſat operantem in eo puncto, in quo eſt, vt fusè ſuprà agentes de ignorantiâ diximus: ergo damnum inuincibiliter ignoratum, quantumuis ſit per ſe connexum cum operatione, non erit voluntarium, & conſequenter hîc & nunc non augebit malitiam. Dixi tamen illud augere malitiam obiectiuam actus; quia quod furtum v.g. ex ſe obiectiuè ſit malum,

Ratio concluſionis.

Auget tamen obiectiuam.

malitiam, habet ex damnis, quæ contra naturam rationalem affert per ſe: & idem eſt de omnibus alijs actionibus malis, vt fusè oſtendimus ſuprà agentes de ratione formali conſtitutiuâ malitiæ obiectiuæ. Ergo actio illa, cui maius malum eſt per ſe connexum, erit ex ſe grauius peccatum obiectiuè, etiamſi ea grauitas non contrahatur actu ab operante ex defectu libertatis, ſeu cognitionis; aliud enim eſt, pollutionem eſſe ex ſe obiectiuè malam, & aliud, eam in ſomnis non eſſe peccatum ob libertatis defectum. Hoc ergo modo intelligenda & defendenda eſt doctrina D. Thomæ; quæ prout ſonat difficilis eſt ob rationem datam, niſi fortè dicamus, ipſum voluiſſe aliquam interuenire negligentiam in eâ non præuiſione. Verùm in hoc ſenſu non haberet locum ea diſtinctio inter damnum per ſe & per accidens; nam eodem modo, ſi quis culpabiliter tale damnum ignoret, ex illo augebitur malitia, vt ſtatim dicemus.

Obiectio.

Hinc tamen replicare poteris contra nos: Nam etiam damnum per accidens ſecutum & inuincibiliter ignoratum auget malitiam obiectiuam ipſius actus; ergo etiam nos non explicamus, cur D. Thomas faciat eam diſtinctionem inter damnum per ſe & damnum per accidens.

Solutio.

Reſpondeo, D. Thomam agere de augmento malitiæ obiectiuæ intra propriam ſpeciem eius obiecti amati; hoc autem non prouenit ex damno accidentali, quia hoc ſicut non eſt illi obiecto proprium, ita ad ſpeciem, in quâ eſt illud obiectum, non pertinet, ſecùs verò

6 damnum per ſe illi annexum. Video adhuc replicari poſſe, in hoc ſenſu, etiamſi illud damnum per accidens ſit, intentum non aggrauare intra eandem ſpeciem; quare ergo D. Thomas fecit eam diſtinctionem de intento & non intento, de ſecuto per ſe & per accidens? Reſpondeo hinc probari difficulter poſſe benè explicari eas diſtinctiones D. Thomæ. de quo nonnihil ſuprà.

Difficilis doctrina D. Thomæ.

Concludo, hanc concluſionem mihi omnino certam eſſe, non poſſe ſcilicet vllam malitiam ex damno ſiue per ſe ſiue per accidens ſecuto hîc & nunc actu contrahi, niſi præuiſa fuerit, aut ſaltem ignorata vincibiliter & culpabiliter. de quo ſectione tertiâ.

Damnum præuiſum, etiam non intentum, auget malitiam.

Tertia conclvsio: Si nocumentum fuit præuiſum, etiamſi non fuerit intentum, ordinariè auget malitiam actus. In hac conueniunt ferè omnes; & ratio eſt, quia tunc eo ipſo tenebatur homo vitare illam actionem: v. g. iaculatur quis in feram, videt inde ſecuturam mortem Petri, quem poſt feram ſcit eſſe, ſine dubio eſt illi voluntaria ea cædes, ideoque auget, imò dat totam malitiam ei iaculationi; quæ alioquin ſecluſo eo damno mala non eſſet vllo modo. Aliqua tamen circa hoc reſtat difficultas ob Diuum Thomam, qui ſuprà dixit, eum, qui conculcat ſegetes, vt ad meretricem eat, non contrahere malitiam directè ex eo damno; quam tamen contrahit qui furatur. Ratio autem dubitandi ea eſt, quòd in vtroque caſu damnum per ſe ſequitur, & neuter ex illis peccantibus illud intendit directè: nam nec fur intendit directè alijs nocere, ſed ſolùm ſibi prodeſſe Pater Vaſquez ſuprà, & cum eo Tannerus reſpondent, eam eſſe diſparitatem; quòd qui conculcat ſegetes damnum inferat remotè, & non proximè; ille verò qui furatur, proximè & immediatè noceat. Ego tamen non video, cur magis, qui frangit ſpicam in flore eam conculcando, vnde ſtatim illa perit, dicendus ſit remotè nocere, quàm ſi tunc ſegetes combureret; qui tamen à Patre Vaſquez cenſetur proximè nocere. Meliùs ergo ad D. Thomam reſpondetur, eum expreſsè in eo feciſſe diſtinctionem, quod in vno caſu verè intenditur damnum: loquitur enim de eo, qui animo nocendi alterum occidit, aut ei ſubripit aliquid. Quo caſu ſine dubio magis directè contrahitur malitia quàm in altero: nam tranſiens per ſata potiùs dolet, quòd alteri noceat, non ita qui inimicum occidit, & directè vult furari.

Explicatur D. Thomas.

Hanc ſolutionem tetigit Conradus; immeritò autem reijcitur à Vaſquez & Tannero, eò quòd nec fur intendat malum alterius. Reſpondeo enim, Diuum Thomam videri clarè locutum de de eo, qui directè damnum alterius intendit; ait enim expreſsè: *Sicut cùm aliquis operatur animo nocendi alteri, vt homicida*, &c. Vnde quando addidit *per ſe*, videtur de eo locutus, qui animo nocendi inimico aliquid ab eo furatur. Et ſatis de mente Diui Thomæ. de concluſionis enim ſubſtantiâ nulla eſt difficultas. Illud tamen addendum videtur, ſi res moraliter benè ponderetur, grauiùs peccare illum, qui, vt ad meretricem citiùs perueniat, conculcat ſegetes, quàm eum, qui, vt ſe ſuſtentet, furatur ſpicas: eſt enim hoc motiuum ſuſtentandi vitam longè honeſtius quàm illud, quod ex ſe adhuc nouam adfert malitiam: cumque illatum proximo damnum idem ſit, ſiue eius ſpicæ deſtruantur, vt fur ſuſtentetur, ſiue vt citiùs veniat ad meretricem; videtur omnino ex eo honeſtiori motiuo abſolutè minuenda aliquo modo eius actus malitia, etiam quâ ratione eſt illatiuus damni in proximum.

SECTIO SECVNDA.

Altera pars noſtræ ſententiæ

Ea ſit: Quantumuis illud damnum proximi non fuerit omnino præuiſum, ſi tamen fuit ignoratum culpabiliter, auget malitiam; quia (vt ſuo loco diximus) eo ipſo, quòd quis dubitans, an ſecuturum eſſet damnum, & nihilominùs voluit eam actionem efficere, vnde illud damnum timetur, voluit etiam implicitè ibi prædictum damnum, licet non fuerit ei directè voluntarium; quod non tollit, ne contrahatur malitia: nam cùm hanc nemo intendat; malum enim vt malum non poteſt amari; vnde commune axioma promanauit, Nemo intendens ad malum operatur; omnino ſufficit, vt quis eam contrahat, ſi eam indirectè voluerit. In bonitate tamen aliter diſcurrendum eſt, ac dicendum, eam non deriuari in actum niſi expreſsè ſit volita: imò in multorum ſententiâ debet eſſe volita tamquam finis ſeu ratio motiua. de quo alibi. 7

Damnum culpabiliter ignoratum auget malitiam.

Bonitas tamen ſic ſecuta non auget meritum.

Illud circa hanc concluſionem dubium, vtrùm tunc temporis ea circumſtantia ſub dubio præuiſa tribuat malitiam eiuſdem rationis, quam tribueret, ſi homo expreſsè illam præuidiſſet: v. g. an ſit peccatum eiuſdem rationis, iacere ſagittam cum certitudine hominem occidendi,

An damnum ſic ſecutum ſit eiuſdem rationis cum intento, & præuiſo.

& iacere ſub dubio. Ante deciſionem aduerto, à Patre Vaſquez minùs benè quæſtionem hanc diſtingui: cùm enim agat de ignorantiâ culpabili, citat Couarruuiam & Caſtrum, qui loquuntur etiam in eo caſu, quo ignorantia eſſet inuincibilis: loquuntur enim de occidente Clericum, quem verè putabat laicum; vbi circumſtantia Clerici inuincibiliter fuit ignorata; & tamen illi dicunt, talem occiſorem eſſe ſacrilegum: contra quos egimus in primâ concluſione. Quidquid verò de eorum mente ſit, Caietanus q. 72. art. vlt. & q 76. art. 4. cum diſtinctione procedit: Vel enim ignorantia culpabilis eſt iuris naturalis; & tunc cenſet, eiuſdem rationis eſſe peccatum, ac ſi ex ſcientiâ certâ prodijſſet: fornicari enim ſub dubio an ſit malum, dicit eſſe peccatum eiuſdem rationis; ac ſi ſciret

Caietanus diſtinguit inter ignorantiam iuris naturalis, poſitiui & facti.

8 certò eſſe peccatum; ſi verò ignorantia ſit iuris poſitiui, vt ſi quis comedat carnes, dubitans, an ſit dies ieiunij, tunc reduci talia peccata ad eamdem ſpeciem, in quâ forent, ſi id certò fuiſſet præuiſum, non tamen eſſe per ſe in illâ; quia tunc ignoratur ratio formalis tribuens ſpeciem malitiæ: ſi denique ignorantia ſit facti; vt v. g. vtrùm ſit homo, quem puto feram, illum actum non eſſe homicidium, ſed in ſpecie incautæ ſagittationis.

Reijcitur ea diſtinctio.

Hanc ſententiam fusè, & meritò, reijcit Pater Vaſquez cap. 4. nos breuiſſimè inde, quia eadem planè ratio eſt de ignorantiâ iuris naturalis & poſitiui, item de ignorantiâ facti. Sicut enim ea ſententia dicit, iaculari eo tempore eſſe incautam ſagittationem, non homicidium; cur non dicit, ſub dubio ieiunij eſſe incautam comeſtionem, non verò ieiunij violationem? Deinde ſicut qui ignorat, an iure poſitiuo ſit aliquid prohibitum, ignorat rationem formalem, quæ illi actui tribuit malitiam; ita eodem modo ignorans ius naturale, à quo fornicatio eſt mala, ignorat rationem formalem, vnde ea malitia deſumitur: eſt ergo eadem de omnibus ratio, ſine vllâ planè diſparitate.

Vaſquez diſtinguit duplex peccatum; vnum, quod exteriùs, alterum, quod interiùs conſummatur.

Ideò Pater Vaſquez diſtinguit duo genera peccatorum eâ diſput. 100. cap. 4. & 6. vnum, quod exteriùs conſummatur in opere; & in eo dicit, ſiue damnum ſit omnino præuiſum, ſiue vincibiliter ignoratum, ex illo contrahi eamdem malitiam eiuſdem ſpeciei in omni omnino ignorantiâ iuris naturalis & poſitiui, item in ignorantiâ craſsâ facti. Fundamentum illius eſt, quia cùm malitia in prædictis actibus tota ſit in actione exteriori, & ratio voluntarij ſolùm requiratur tamquam conditio, fit, vt manente actione exteriori in ſe eâdem, ſiue fiat ex ignorantiâ craſsâ ſiue ſcienter, & inſuper manente ſufficienti ratione voluntarij in vtroque caſu, ſemper maneat eadem malitia. Aliud genus peccati ponit Vaſquez, quod interiùs conſummatur, vt odium Dei & proximi, quando non habent operationem externam, ſed rem ſubſtantialem pro obiecto, nempe Deum & proximum; in his autem, quia debent ea peccata ferri expreſsè in malum Dei & proximi, & non ſolùm interpretatiuè, cenſet, non poſſe eſſe eiuſdem ſpeciei, ſi fiat cum ignorantiâ craſsâ, ac ſi ſcienter: nam ſi ex ignorantiâ non poteſt ferri voluntas expreſsè in illud malum; ergo non poterit actus ille eiuſdem eſſe ſpeciei cum altero, quo ex ſcientiâ fertur quis in illud.

Reijcitur Vaſquez.

Ego tamen, ſaluo meliori iudicio, cenſeo hanc diſtinctionem non eſſe ad punctum præſens: pro quo aduerte, nos non eſſe iam in eâ difficultate, vtrùm ſcilicet facere malum proximo aliud intendendo, vt qui conculcat ſegetes, 9
vt citiùs domum redeat, ſit diuerſum peccatum ab hoc, quod eſt velle malum illius quà tale ex inimicitiâ & maleuolentiâ: ſine dubio enim duo hæc inter ſe ſunt valdè diuerſa; & quoad hoc locum habet ea doctrina Patris Vaſquez; at, vt dixi, eâ de re iam non diſputamus: quæſtio ergo, in quâ nunc ſumus, ea præcisè eſt, vtrùm qui certò vidit ſecuturum damnum proximi, vt qui aduertenter conculcauit ſata, peccet eadem ſpecie peccati, quâ ille cui non conſtabat de damno, ſed dubitabat, vtrùm eſſet nec ne ſecuturum. Ad hoc autem propoſitum per accidens eſt ea Patris Vaſquez diſtinctio; quia ea tota quanta locum habet extra caſum præſentem ignorantiæ culpabilis in eis ſcilicet, quorum vnus ſcienter, non ex animo nocendi, & alter etiam ſcienter, ex animo tamen nocendi id facit: ergo, cur inter duos alios, quorum vnus ſcienter, alter verò ſub dubio mali ſecuturi, neuter tamen fertur directè in malum alterius quà tale, non ſit diuerſitas ſpecifica malitiæ, non debet deſumi ex eo, quòd aliqua peccata conſummentur exteriùs, alia verò non; neque ex eo, quòd odium Dei debeat ferri expreſsè in eius malum. Secundò addo, fortè etiamſi ignorem ſecuturum damnum, eo ipſo tamen quòd dubitem, poterit voluntas efficere eam actionem ex odio expreſſo alterius, de cuius damno dubitat: ac ſi diceret, Fortè ibi eſt meus hoſtis, 10
quia habeo dubium eâ de re, volo iaculari, vt ſic illi noceam. Ecce in eo caſu dubij adhuc homo fertur directè in eam circumſtantiam, *quà malum alterius*: ergo non differt odium proximè ab alijs peccatis, in eo quòd debet præuidere certò damnum alterius ſecuturum.

Status præſentis quæſtionis.

Igitur in hac quæſtione aliquid de re video, aliquid de nomine. De re eſt, vtrùm tam grauiter peccet, qui cum eâ ignorantia operatur, quàm qui cum ſcientiâ certâ. In quo puncto omnino iudico, non ita grauiter peccare: nam (vt ſuprà dixi agens de ignorantiâ) minùs eſt voluntarium damnum, de quo dubitatur, quàm illud quod certò præuidetur; quia ſaltem eſt ſpes aliqua, quòd non ſequetur; quæ non eſt, quando præuidetur certò. De nomine autem erit, vtrùm ob hanc minorem culpam dicendum ſit, duos eos actus ſpecie inter ſe differre moraliter. Certè qui intra eamdem ſpeciem nullam volunt eſſentialem inæqualitatem admittere, facilè dicunt, eos differre ſpecie infimâ, & quidem id ſine inconuenienti; peccatum v.g. homicidij eſſe ſpeciem ſubalternam, quæ habet duas alias infra ſe: quarum vna eſt homicidium cum voluntario certo, alia homicidium cum voluntario incerto & dubio. Qui verò nolit ea peccata diſtinguere ſpecie, dicat, intra eamdem ſpeciem dari aliquam eſſentialem inæqualitatem, per quam ſaluet eorum peccatorum differentiam.

Non tam grauiter peccatur ex ignorantiâ culpabili quàm ex certâ ſcientiâ.

Ego ſanè magis propendeo vt iudicem eſſe ſpecie diſtincta, quia moraliter, & in prudentum hominum æſtimatione, longè aliud eſt, exponere

Probabile eſt, ea peccata ſpecie infima diſtingui.

ponere ſe dubiæ ruinæ, aliud, in certam ire, eſto in vtroque caſu ea ſit præter intentionem: quod euidenter confirmo ex ipſomet Patre Vaſquez, qui docet, eum qui furatur, quando videt ſe certò capiendum, peccare etiam contra fortitudinem, quia temerariè ſe exponit periculo vitæ; eum autem, qui furatur ſine præſenti periculo, etiamſi aliquod ſemper ſit, quòd ſit deprehendendus, non peccare contra fortitudinem. Atqui tota hæc diuerſitas, ſi non maior, eſt in noſtro caſu; nam qui certò ſcit damnum, vt qui calcat ſata, iam certò nocet domino ſatorum; ſicut qui furatur quando ſcit ſe capiendum, nocet ſibi; qui verò ſolùm dubitat an ſit nociturus, non ſe exponit manifeſto periculo; & meritò poteſt tam benè ſperare ſe non nociturum, quàm latro quilibet ſperat ſe non capiendum: ergo tanta eſt hîc diuerſitas, quanta ibi: ſed ibi conſtituit diſtinctam virtutem, ergo & hîc.

11 Confirmo: Omnis miles pugnam aggrediens ſub dubio ſe exponit vitæ periculo, vt nemo negabit; & tamen ille actus diuerſus eſt in ſpecie ab altero, quo certò ſciens ſe mactandum, eidem bello ſe committeret: vnde fit vt in ſimilibus occaſionibus ſæpè liceat aliquid aggredi aut inchoare cum periculo ſeu dubio damni, cum certitudine verò nullo modo liceat. Sic omnis qui ſe longæ nauigationi committit, illud dubium profectò ſubit; & tamen licitè conſcendit nauim: at ſi Deus reuelaſſet alicui, Si conſcenderis nauim, certò ſubmergeris, ſine dubio ille peccaret eam conſcendens. Ergo dubium damnum vel certum ſufficit non ſolùm ad diuerſitatem actuum qualemcumque, ſed ad illam, quæ inter actum licitum & peccaminoſum reperitur: quæ magna valdè diuerſitas eſt, & ſine dubio ſpecifica, imò & generica ſubalterna: ergo à fortiori ſufficiet, vt aliam minorem cauſſet, ſpecificam tamen; qualem ponimus inter duo illa homicidia. ſed quia hoc habet multùm de voce, ſatis de illo. Conſequenter tamen ad concluſionem poſitam quæri poteſt, quomodo imputentur ad culpam euentus in ebrietate ſecuti. Reſpondeo, aliquos effectus eſſe malos in ſobrietate, qui in ebrietate non iudicantur nociui, vt benè P. Vaſquez diſput. 127. num. 3. & Tannerus ſuprà num. 65. notarunt; priuſque id ipſum tradiderat Maior in 4. diſtinct. 17. q. 8. eiuſmodi ſunt verba iniurioſa, quæ in ebrijs non curantur, item blaſphemiæ, periurium, &c. & tales actus, etiamſi præuideantur ſecuturi in ebrietate, non augent vllo modo malitiam ebrietatis; quia per hanc tollitur ab eis omnis malitia, vt diximus. Alia ſunt peccata, quæ etiam facta ab ebrio ſunt nociua, vt homicidium, vulneratio, combuſtio domus, &c. & de his dicimus, ſi præuideantur futura in ebrietate, ex eis omnino creſcere malitiam eius ebrietatis; ſi verò non præuideantur, & quidem inuincibiliter, non augere vllo modo malitiam, iuxta dicta paulò antè de damnis per ſe & per accidens ſecutis, etiam ex actionibus hominis ſobrij, quæ à fortiori habent locum in ebrietate.

Licet multa facere ſub dubio damni, qua non licet ſub certitudine.

Quomodo imputentur vt culpabiles effectus ſecuti ex ebrietate.

Quidam actus in ebrietate non iudicantur nociui, quidam verò nociui.

Hinc SECVNDÒ DICO, Etiam ea damna, quæ per ſe in ebrietate accidere ſolent, ſi tamen inuincibiliter ignorentur hîc & nunc, non augere eius malitiam. Hæc conſtat ex generalibus principijs de ignorantiâ. de quibus paulò antè.

Vbi benè obſeruat Pater Tannerus contra Patrem Vaſquez, non eſſe valdè rarum (vt putat Vaſquez) quòd ebrij aliqua mala faciant quando non irritantur: ſæpè enim res pretioſas frangunt, ſæpè rixas excitant, ſæpè ſunt furioſi, & libenter ad gladios & arma accurrunt, etiam nullo modo prouocati. Hæc ſunt damna quæ per ſe ſolent ſequi; in eis tamen maximè attendenda eſt natura particularis aliquorum: quidam enim modeſtiſſimi ſunt, alij verò planè ſicut furiæ: hi ſine dubio, ſi eis conſtet quid alijs vicibus fecerint, grauiùs peccabunt ſe inebriando, quia ſe exponunt periculis eiuſmodi: imò adde, etiamſi multi non niſi prouocati ab alijs quidquam in ebrietate incipiant, ſi tamen ſemel commoti nocere grauiter ſoleant, teneri eos ex hoc eodem capite magis ebrietatem cauere; quòd ſi non faciant, grauiùs peccaturos: quia ſiue mediatè ſiue immediatè ſaltem ſciunt ſe ea damna cauſſaturos: neque excuſantur, quòd alij priùs ſint incepturi. 12

Diſtinguendum inter ebrioſorum naturas.

TERTIÒ DICO cum Patre Vaſquez & Tannero ſuprà, Quando quis ante ebrietatem adhibuit diligentiam ſufficientem, ita vt moraliter eſſet certus, ſe non effecturum aliquod damnum, tunc ex eo damno non accipere grauitatem ebrietatem, etſi poſteà illud re ipſâ ſequatur. Ratio huius eſt facilis; nam quando homo prudenter præcauet damna, non poſſunt ei imputari, etiamſi poſteà per accidens eueniant: quia homo non tenetur omnes euentus extraordinarios & ferè moraliter impoſſibiles præuidere & præcauere.

Qui diligenter damnum præcauit, ſi tamen ſequatur, non auget malitiam.

SECTIO TERTIA.

Quomodo peccatum creſcat ex damno pœnæ æternæ.

CONCLVSIO: Damnum pœnæ æternæ ex peccato ſecuturæ, ſi præuiſum ſit, etiam auget grauitatem peccati; ideò grauiùs peccant Chriſtiani credentes æternitatem pœnæ reſpondentis mortali peccato quàm Ethnici illam ignorantes. In hac concluſione quoad ſubſtantiam conueniunt omnes: & ratio eſt, quia quò quis plura habet motiua ſe à peccato meritò retrahentia, eò magis voluntariè ſe in peccatum præcipitat, & maiorem erga illud oſtendit affectum; ergo grauiùs peccat.

Damnum pœnæ æternæ præuiſum auget malitiam, ſi ſequatur.

Illud dubium circa hoc, vtrùm præter eam grauitatem, quæ ex maiori conceptu voluntarij oritur modo explicato, etiam directè ex ipſo malo pœnæ voluntario homini proueniat aliqua ſpecialis malitia, vt dici poſſit peccare contra charitatem propriam ſibi tantum malum cauſſando. P. Vaſquez q. 73. art. 8. docet, pœnam æternam non tribuere ſpecialem malitiam; tum quia eſt circumſtantia communis; tum quia ſequeretur inde, omnes fideles peccantes mortaliter duplicem malitiam contrahere; vnam ex eâ pœnâ, alteram verò ex malitiâ obiecti: quam etiam Gentiles agnoſcunt, eſto ignorent pœnam. hoc autem videtur valdè durum. Si verò pœna ſit temporalis, vt mors latroni imminens, diſtin- 13

diſtinguit Pater Vaſquez: aut enim certò ea pœna imminet, quia videt ſe ſtatim deprehendendum; & tunc cenſet eſſe ſpeciale peccatum temeritatis, quia ſe exponit temerariè periculo vitæ: aut non ita imminet, & tunc non erit, inquit, ſpeciale peccatum. Tannerus verò ſuprà q. 3. dub. 3. in caſu hoc latronis putat etiam, quando in promptu ſtatim imminet pœna, non eſſe nouum peccatum, quia ille non vult pœnam niſi ex ſuppoſitione peccati; hoc autem modo illam velle non eſt peccatum, imò potiùs videtur eſſe honeſtum; vti honeſtum eſt delicta punire.

Peccans cum præuiſione pœnæ æternæ ſecuturæ ſpecialiter peccat contra charitatem propriam.

Ego in primis non dubito, præter augmentum illud, quod ex maiori ratione voluntarij ſequitur ex præuiſione pœnæ æternæ, etiam augeri peccatum ex ipſo malo ſecuto. Si enim (relinquamus iam nomen pœnæ; ſtatim enim ſatisfaciam obiectioni, quæ inde contra me deſumi poteſt; & ſumamus nomen mali) ego facerem aliquid, ex quo viderem ſecuturam in Petro torturam æternam, nónne ex eo damno grauitas eius peccati valdè creſceret, & verè longè plus, quàm ſi aliud intendens tranſirem per eius ſata, vnde viderem ſecuturum damnum aliquod ipſi Petro in frumento? certè vel nullum damnum præuiſum, ſi non ſit expreſſè intentum, aliquando auget peccatum, vel debet in hoc caſu augere; ergo à fortiori augebit eam malitiam, ſi videam in me ipſo ſecuturum tale damnum; quia magis teneor mihi attendere quàm ceteris, & magis mea damna quàm aliena portare. Quod verò Vaſquez dicit, fideles inde contracturos duplicem malitiam, admitto libenter; nego tamen, eam neceſſariò explicandam in confeſſione, quia iam per ſe ſupponitur, & intelligitur à Confeſſario.

Id tamen non eſt in confeſſione explicandum.

Quod Secundò dicitur, eſſe circumſtantiam generalem, non vrget: etenim non ita eſt generalis, vt omni omnino mortali conueniat. Nam
14 in Ethnicis verè reperitur peccatum mortale; & tamen non eſt ea circumſtantia. Deinde, eſto ea ſit communis, non tamen propterea ſequitur, quòd non poſſit inde deſumi aliqua diſtincta malitia ab ipsâ propriâ & ſpecificâ cuiuſlibet peccati. Sicut ſi quis vouiſſet nullum omnino mortale committere, eſſet omnibus mortalibus communis malitia irreligionis contra votum; non tamen ideò non eſſent ibi duæ malitiæ; vna ea communis, altera ſpecialis cuiuſlibet peccati mortalis. Similem doctrinam tradit ipſe Vaſquez diſp. 102. num. 10.

Denique, quod Tanneros obijcit, pœnam non eſſe volitam niſi ſuppoſito peccato, quod per ſe non eſt malum, longè minùs obeſt: nam licet exiſtente iam peccato non ſit malum optare pœnam, ſed potiùs laudabile; dare tamen cauſſam iniuſtam, ex quâ ſequatur deinde talis pœna, non eſt laudabile, ſed potiùs valdè reprehenſibile, non ſolùm præcisè quatenus admittit rem in ſe iniuſtam, ſed quatenus illa eſt deinde illatiua tanti mali ipſi homini: tenebatur enim vel præcisè ex hoc capite vitare illud peccatum, ſeu illam actionem, eſto aliunde per impoſſibile peccaminoſa non eſſet. Quod vt clariùs intelligas, pone, per poſſibile vel impoſſibile poſſe Iudicem aliquam grauem pœnam imponere pro aliquâ actione alioquin non malâ moraliter; numquid, ſi mihi conſtaret, eam grauem pœnam me certò incurſurum, non tenerer, moraliter ſaltem, ob vitandam eam grauem pœnam, omittere illam actionem? ergo ex hoc capite à fortiori tenebor vitare eam actionem, quæ alioquin in ſe mala eſt, & cauſſam dat eiuſmodi pœnæ. Certè & Deus & humani Iudices ideò ſtatuunt pœnas pro culpis, eaſque promulgant, vt homines inde terreantur, & eò magis fugiant peccata: quod ſi non faciant, ſine dubio in ſe ipſos ex hoc eodem capite crudeliores ſunt, & grauiùs delinquunt.

Poſſet fortè quis dicere, Cùm pœna inferni non incurratur, niſi homo decedat in peccato impœnitentiæ finalis, in ſolo hoc, & non in alijs reperiri illam grauitatem; nam in ceteris homo poteſt apud ſe dicere, *Faciam poſtea pœnitentiam; & ſic euadam infernum.* Reſpondeo, verum quidem eſſe, longè magis incurri eam grauitatem ob peccatum impœnitentiæ quàm ob alia. quod benè ratio allata probat. Nihilominùs quia, etiamſi homo dicat, *Agam poſteà pœnitentiam*, eſt tamen id valdè dubium; ignorat enim, an ſit occaſionem habiturus illam faciendi; an item Deus daturus ſit illi auxilium congruum; non eſt dubium quin ſe exponat grauiſſimo periculo eam pœnam incurrendi, etiam quando cogitat de futurâ emendatione, ſeu illam proponit pro futuro tempore: ergo ex eâ pœnâ etiam tunc augebitur grauitas peccati; eſto non tantum quàm ſi vellet in peccato mori.

SECTIO QVARTA.

De ſcandalo: quomodo ex eo peccatum augeatur.

RESTAT nunc de ſcandalo ex peccato ſecuto aliquid dicere, vtrùm augeat malitiam peccati.

SVBSECTIO PRIMA.

Reiectâ Patris Vaſquez ſententiâ, contraria defenditur.

IN hoc puncto Pater Vaſquez diſput. 102. 15
vbi de ſcandalo fusè agit, docet, illud non eſſe ſpeciale peccatum, niſi quando directè intenditur ruina proximi, non quidem ex diſplicentiâ in proximo; tunc enim eſſet peccatum odij: debet ergo intendi ea ruina ob aliud motiuum diuerſum. Fundamentum illius primum eſt, quia tale ſcandalum eſt circumſtantia generalis; ergo nullo modo conſtituit ſpeciale peccatum. Secundum, quia nulla eſt virtus cui tale ſcandalum contrarietur. Non contra iuſtitiam; quia ſcienti & volenti non fit iniuria. Neque dici poteſt homo in ſe peccare contra iuſtitiam; hæc enim non eſt ad ſe, ſed ad alterum. Neque item eſt contra charitatem; nam charitati odium aduerſatur: odium autem debet eſſe ex diſplicentiâ in perſonâ. Neque item contra correptionem fraternam; quia hæc debet ferri directè in emendationem alterius: ergo è contrario peccatum illi oppoſitum debet directè ferri in ruinam alterius. Diſcurrit autem fusè

Vaſquez putat ſcandalum tunc tantùm eſſe ſpeciale peccatum, cùm directè intendit ruinam proximi.

Ratio prima ipſius.

Secunda.

per

per aliquot vitia, oſtendens in eis requiri, vt directè homo feratur in malum, non quia illud habeat pro motiuo; hoc enim repugnat; ſed quia debet illud intendere directè: eiuſmodi autem ſunt inobedientia, quæ non reperitur in præceptorum-tranſgreſſione, niſi fiat ex contemptu: ingratitudo; quam etiam non agnoſcit, niſi in eo qui contemnit beneficium: ex quibus tandem concludit, non poſſe eſſe ſcandalum niſi directè feratur in ruinam. tunc enim erit contra eam virtutem correptionis.

Tertia. Tertiò probat ſuam ſententiam: Si damnum ſpirituale proximi tribueretur peccanti, longè grauius eſſet, ſuo exemplo hominem ad periurium v. g. inuitare, quàm ſi ipſe priuatè nemine vidente alium occideret? quia in hoc caſu ſolùm ei imputaretur damnum temporale vitæ illius, quem occidit, in alio verò damnum ſpirituale animæ eius cui perſuaſit periurium: atqui hoc damnum ſpirituale abſolutè longè maius eſt quàm alterum, ergo. Vt verò argumentum confirmet, ponit etiam, eum, qui occidit hominem, non id directè intendiſſe, vt ſic vterque indirectè feratur in ea damna; vnde neceſſariò debebit grauiùs peccare ille, qui intendit grauius damnum, quale eſt ſpirituale. Per hoc tamen non videtur negare Pater Vaſquez, illud ſcandalum eſſe ex eo capite peccatum, ſed ait reduci ad ſpeciem peccati, ad quod inducit alterum: ſi v. g. ſuo facto eſt occaſio vt alter peccet peccato luxuriæ, illud factum erit ratione ſcandali contra caſtitatem, & ſic debebit in confeſſione explicari. Pro hac ſuâ ſententiâ citat D. Thomam 2. 2. q.43. art.3. Albertum in 4. diſt.17. art.48. Durandum diſt.38.q.3.num.7.& Angelum in Summâ ver. *Scandalum.* num.2.

Pater Tannerus 2. 2. diſp. 2. q. 6. num. 96. hoc de præſente Patris Vaſquez ſententiâ iudicium tulit: *Nec ſatis ſecum cohæret, neque cum certâ & receptâ communi doctrinâ de furto, homicidio,* &c. refert autem pro oppoſitâ, quam ſequitur, Adrianum in 4. de confeſſione q. 4. Antoninum 2.par. tit.7. §.4. cap.4. Maiorem in 4.diſt.38.q.2. art.2. Gabrielem ibidem, Alenſem 2. parte q. vlt. memb. 2. Silueſtrum ver. *Scandalum.*q. 2. Nauarrum in Manuali cap.6. num.19. Valentiam 2. 2. q.18.puncto 2.Banem & Victoriam, qui alios referunt. Eſtque ſententia longè probabilior; & eam cenſeo omnino defendendam. Quia verò res eſt magni momenti, & Pater Vaſquez aliqua principia valdè vniuerſalia contraria ſtatuit in probatione ſuæ ſententiæ, non futurum abs re iudicaui paulò diligentiùs id explicare: nam P. Tannerus ab eâ quæſtione ſe duobus verbis expediuit.

16 Suppono autem, ſcandalum, de quo hîc agimus, eſſe actum noſtrum malum, aut ſpeciem mali habentem, ex quo proximus allicitur ad peccandum; diciturque actiuum ſcandalum: illud enim, quod ex ipſo bono opere, & boni ſpeciem habentis, alter ſumit, vt inducatur ad peccandum, vt ſi ex bono opere in inuidiam inſurgat, aut in choleram, dicitur ſcandalum paſſiuum, & nullo modo imputatur alteri: ego enim non debeo mea bona opera omittere, eò quòd alius ex nequitiâ ſuâ id ægrè ferat. Suppono deinde, ſi ego nullo modo præuidi ſecuturam eam ruinam ſpiritualem alterius, non poſſe eam mihi imputari; quia, iuxta ſæpè dicta, ignorantia inuincibilis excuſat omnino à culpâ.

His poſitis, ſit noſtra CONCLVSIO: Siue ſcandalum illud dicatur ſpeciale peccatum, ſiue non, certum omnino eſt, illud habere maiorem malitiam ex ipſo peccato ſecuto, quàm ſi priuatim nemine vidente illud peccatum commiſiſſem. In hac videntur omnes conſentire. Et ratio eius eſt certa; nam eſſe cauſſam per ſe peccati malum eſt, ac proinde peccatum; vnde qui conſilio, minis alium ad peccandum inducit, ſine dubio peccat: atqui ſæpè non minùs homo inducitur exemplo malo quàm verbo aut minis; imò (vt dixit benè D. Bernardus) *Longum iter per verba breue, & efficax per exempla.* Longè enim magis homo videtur induci ad peccandum, quando ſocium habet criminis, quem eo ipſo ſibi conciliare iudicat, & quem poſteà patronum habiturum ſperat, quàm ſi verbis ſibi tale peccatum perſuadeatur. Vnus videtur nobis obſtare D. Thomas, qui artic. 8. huius quæſtionis 73. docet, non creſcere ex damno ſpirituali culpam ſicut ex corporali; eò quòd fornicator alliciens feminam ad peccatum non intendit nocumentum, ſicut illud intendit homicida. Secundò, quia homicida eſt cauſſa adæquata mortis corporalis; fornicator autem non eſt cauſſa, niſi alter conſentiat: ergo ſentit D. Thomas, ex eo damno ſpirituali non creſcere malitiam. Reſpondeo, D. Thomam ſolùm ibi docere, non creſcere ex eo damno tantum quantum ex temporali morte: quod quâ ratione verum ſit, patebit ex ſolutione argumentorum paulò pòſt tradendâ: per hoc autem non negat D. Thomas inde augmentum aliquod prouenire. 17

Scandalum actiuum auget malitiam peccati, ſi præuideatur ruina.

D. Thomas citatur in contrariũ.

Explicatur.

Hinc dico, meritò à Patre Tannero dictum, contrariam ſententiam ſibi non ſatis conſtare, quod ego ſic euidenter oſtendo: Admittit enim ea ſententia illud ſcandalum eſſe peccatum ſaltem contra virtutem illam, quâ inducens peccat: atqui tale ſcandalum non ideò eſt maius peccatum; quaſi ego v. g. propterea quod alterum induco, ſim in me ipſe bis impatiens, aut fur, aut luxurioſus: nam peccatum impatientiæ, aut furtum, quod in altero ſequitur ex meo exemplo, non eſt meum, neque per hoc augetur intenſio mei actus; aut ideò eſt mihi illud alienum peccatum voluntarium, niſi quatenus indirectè ſequitur ex meo: ergo peccatum in altero ſecutum, etiamſi à me non ſit intentum, dat grauitatem meo actui: atqui illud peccatum in altero nihil eſt aliud quàm damnum ſpirituale alterius: ergo damnum alterius indirectè voluntarium dat malitiam meo actui: ad quid ergo iam longa ea inductio, quod malum ſpirituale, niſi directè ametur, non aggrauat, quandoquidem hîc nihil aliud aggrauat meum peccatum niſi illud damnum ſpirituale alterius? quòd ſi ſemel aggrauare poteſt, licet ſit indirectè voluntarium, non video cur non poſſit diuerſam ſpeciem malitiæ tribuere, cùm habeat ad hoc ſufficientes vires ex ſententiâ aduerſâ: nam ſi expreſsè ametur, aggrauare poteſt: per hunc autem amorem expreſſum non efficitur ipſum damnum maius aut diuerſæ ſpeciei ex parte obiecti; neque homini ipſi, in quo ſequitur, peius eſt, vt per ſe impatet: aliunde autem, vt damnum alienum mihi impu-

Vt damnum alienum mihi imputetur, ſufficit ſi ſit indirectè voluntarium.

imputetur, ſufficit, ſi ſit mihi indirectè voluntarium, & teneat ego vel ex eo capite cauſſam illius auferre. Ergo vel illud damnum nullo modo aggrauabit peccatum; quod nemo negare poteſt: vel ſi aggrauat, poteſt etiam ad diuerſam ſpeciem transferre. Non ergo ſententia oppoſita conſequentiam perfectè tenuit. Id quod magis declarabitur reſpondendo argumentis oppoſitis; vnde ſingulariter noſtra doctrina confirmabitur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reſpondetur argumentis Patris Vaſquez.

Prima ratio Vaſquez ſoluta.

AD primum fundamentum, quòd ea circumſtantia ſcandali ſit generalis, Primò reſpondeo ex ipſo Patre Vaſquez, qui cap. 4. eiuſdem diſput. ait, poſſe aliquam malitiam eſſe peculiarem rationem peccati, etiamſi reperiatur in omnibus peccatis; vt inobedientia ſpecialis, quæ coniungitur ſingulis ſpeciebus peccatorum, quibus varia præcepta tranſgredi poſſumus: vnde non debuiſſet, datâ hac doctrinâ, poſteà, ex eo quòd ſcandalum ſit circumſtantia communis, inferre, non habere diuerſam deformitatem à peccatis particularibus. Vide quæ nos diximus ſuprà probantes, inobedientiam eſſe diuerſam malitiam in peccato, eſto in mul-
18 tis reperiatur: vt & paulò antè idem oſtendimus in voto, caſu quo quis ſpecialiter ſe ad vitanda omnia mortalia eo adſtrinxiſſet. Reſpondeo Secundò, & ſimul ſatisfacio ſecundo argumento, eam circumſtantiam non eſſe omnibus communem, ſed publicis peccatis, & quidem illis tantùm, quæ inductura cenſentur alterum. Tertiò reſpondeo, eſſe ſpecialem virtutem contra quam ſit tale ſcandalum: vbi multa dici poſſent ratione inſtantiarum Patris Vaſquez; & quatenus quidem docet, ſeipſum occidere non eſſe contra iuſtitiam hominis in Deum, fusè à me reiectum eſt alibi. Quod item ait, vt peccetur contra charitatem proximi, eſſe neceſſarium, vt expreſsè ex odio in illum ei inferatur malum, falſum omnino videtur. Id quod probo manifeſtè ex ipſius principijs: nam ſi quis famæ ſuæ cedat, non patitur iniuſtitiam: ergo ſi quis cedat vitæ ſuæ aut membris, dicatque mihi, v. g. Ego volo, vt mihi abſcindas brachium, non peccarem ego tunc vllo modo contra iuſtitiam: non quidem in Deum & Rempublicam, quia id negat Vaſquez: non in ipſum hominem, quia ſcienti & volenti non fit iniuria. Hoc enim modo argumentatur P. Vaſquez, vt probet non peccare me per ſcandalum in alterum. Neque contrà charitatem tunc peccarem, quia Pater Vaſquez requirit ad eiuſmodi peccatum, vt inferatur ex odio: in eo autem caſu potiùs, vt ego ei homini placeam, abſcindo brachium: quis autem dicet, me tunc abſolutè non peccare, & verò contra charitatem, & contra iuſtitiam ſaltem in Deum? vnde infero duo, & virtutem charitatis non ſolùm mihi prohibere, ne alterum ex odio lædam, ſed etiam, ne ipſum lædam ſine iuſtâ cauſsâ, etiamſi id faciam animo placendi, ſicut ille, qui Saulem rogantem vt ſe interficeret interfecit. Si ergo inferre damnum corporale etiam volenti eſt contra charitatem; quis negabit, inferre illi damnum ſpirituale, quod longè maius eſt, etiam eſſe contra charitatem, licet peccator ipſe conſentiat in illud damnum? ergo ad hanc virtutem charitatis reduci poterit fuga ſcandali; & conſequenter ad oppoſitum vitium ſpectabit ipſum ſcandalum. Secundò infero ex ſuprà poſitis, dari aliquam virtutem iuſtitiæ noſtri erga Deum; contra quam peccat ille, qui occidit alterum, etiam petentem ſe occidi. ſed de hoc vltimo alibi fuſiùs.

Reſpondetur Secunda. Circumſtantia ſcãdali non eſt omnibus peccatis communis, ſed ſpeciale vitium ſpeciali virtuti oppoſitum.

Fuga ſcandali ad virtutem charitatis reducitur.

Quod item de ingratitudine docet magis diſplicet. Sanè ex communi omnium omnino hominum acceptione ille cenſetur ingratus, qui negligit ſe oſtendere gratum: neque homines vmquam requiſiuerunt ad ingratitudinem eum expreſſum contemptum, quem aduerſarij ponunt. Et verò ex ipſo Vaſquez idem oſtendo; nam cùm obieciſſet ſibi, Poteſt eſſe peccatum 19
contra miſericordiam, etiamſi quis non velit expreſsè miſeriam pauperis; vt cùm quis extremè indigentem non ſubleuat; reſpondet nu. 16. obiectionem eſſe friuolam, quia immiſericordia eſt peccatum omiſſionis; in peccatis autem omiſſionis non eſſe neceſſarium vt feratur quis poſitiuè in malitiam. Benè; inde argumentor: Ingratitudo eſt peccatum omiſſionis. Sicut enim gratitudo eſt actus poſitiuus ex conceptu ſuo; ita ingratitudo ex conceptu ſuo eſt omiſſio eius actus: ergo in eâ non erit neceſſarium vt homo feratur expreſsè in contemptum beneficiorum; ſed ſufficiet omittere gratiarum actionem.

Ad ingratitudinem incurrendã non eſt opus expreſſo cõtemptu.

Secundò vniuerſaliter oſtendo, in charitate, gratitudine alijſque virtutibus non eſſe neceſſariam ad peccandum contra eas illam expreſſam voluntatem in obiectum contrarium quà tale: nam ille actus eſt contrarius charitati, aut gratitudini, aut correctioni; quo ſtante, non poteſt charitas exercere ſuum actum, nec amare ſuum obiectum efficaciter. Quæ propoſitio eſt ex terminis nota; nam contrarietatem virtutum, prout ad habitus ipſos extenditur, nos non agnoſcimus niſi ex actibus: atqui ſi ego malum proximi amo, licet non quà malum illius, ſed quà mihi eſt bonum; v. g. opto vt ille amittat ſuas merces eo fine, vt ego meas meliùs diſtraham, vel ob aliud commodum; certè repugnat, vt charitas exerceat ſuum affectum erga proximum amandi bonum illius quà tale: nam velle illi inferre damnum, ob quodcunque motiuum id fiat, & amare bonum illius quà tale, non minùs pugnant inter ſe, quàm velle illi rapere pallium, eſto ob meam commoditatem; & ſimul velle illi ſeruare ſuum ius ob honeſtatem in æqualitate iuſtitiæ repertam.

Ad peccandum contra virtutem poſitiuam aliquam ſufficit ponere actum, qui impediat exercitium virtutis.

Hinc apparet, veram eſſe alteram partem cenſuræ eius opinionis, quam ei inuſſit Tannerus, quòd ſcilicet ea doctrina non cohæreat cum receptis & communibus principijs de furto, homicidio, &c. In ingratitudine idem conſtat, quia velle etiam, ſecluſo omni contemptu, nullas agere gratias, aut opere non ſe oſtendere gratum, ſine dubio contrariatur actibus gratitudinis: ergo ea voluntas erit ingratitudo. Idem in correctione; nam voluntas continendi proximum ne peccet, non poteſt ſtare cum voluntate peccandi, ſi inde video illum inductum iri in 20
peccatum. Quæ propoſitio manifeſta eſt ex terminis.

Vaſquez doctrina ſibi non cohæret.

minis. Ergo vt quis peccet contra eas virtutes, non eſt neceſſum amare malum alterius quà tale, aut optare expreſsè ruinam ſpiritualem proximi.

Ruina proximi quà talis amari non poteſt.

Tertiò argumentor, quia ruina quà talis amari non poteſt; vt ſic enim mala eſt: malum autem non eſt amoris obiectum quà tale; ergo ſemper debet ea eſſe obiectum materiale amoris: vel quia ſcilicet mihi eſt vtilis aut commoda ea ruina. Quo ſenſu ſine dubio, qui ſuadet feminæ vt ſecum peccet, amat directè peccatum alterius non quà feminæ malum, ſed quà ſibi delectabile: ergo habet quidquid requiritur, vt ea ruina ſit illi voluntaria directiſſimè: quod enim eam ruinam ſub conceptu ruinæ mihi bonam proponam, aut ſolùm ſub conceptu actus carnalis vel furti, per accidens videtur eſſe ad punctum præſens de ratione voluntarij etiam directi: nam qui vult comburere ſegetes alterius non ex odio, ſed vt ipſe altiori pretio vendat ſuum frumentum, directiſſimè vult damnum alterius; & vix in aliquo differt ab eo qui malum alterius apprehendit tamquam bonum ſuum. Denique addo, me non poſſe percipere, quo pacto quis poſſet ruinam alterius ſpiritualem amare quà talem, niſi ex odio alterius; nam per ſe alioquin mihi bona eſſe non poteſt nec vtilis, niſi in vno caſu metaphyſico iudicarem me ſaluandum, caſu quo ille damnaretur: atqui (vt ipſe Pater Vaſquez docet) optare ruinam ſpiritualem ex formali diſplicentiâ in proximo non eſt peccatum ſpeciale ſcandali, ſed pertinet ad odium eiuſdem proximi quà tale: ergo non habet locum vmquam ſpeciale peccatum ſcandali; quod eſt contra Vaſquez: vel certè non requiritur, vt directè ametur ruina quà talis, ſed ſufficiet, ſi velim illum peccare, licet non quatenus per peccatum ille perit ſpiritualiter; dixi enim hoc ad odium pertinere; ſed quatenus peccatum illius eſt gratum mihi: v.g mihi per furta affert diuitias, aut vindicat meas iniurias, aut turpi deſiderio conſentit, &c.

Non poteſt quis velle ruinam ſpiritualem alterius niſi ex odio.

Satisfit tertia rationi.

Ad vltimum argumentum, quod difficilius eſt, ſcilicet inde ſequi grauius peccatum eſſe, ſuo exemplo hominem ad mortale inducere, quàm occidere, eò quòd occidendo minus damnum illi infero, quàm inducendo ad peccatum; variè varij reſpondent: quorum aliquot ſolutiones ibi reijcit Vaſquez. Ego reſpondeo ex doctrinâ D. Thomæ, Eſto damnum, quod infertur per ſcandalum, ſit ex ſe maius, nihilominùs aliunde eſſe grauius occidere: nam qui occidit, eſt cauſſa adæquata & neceſſariò inferens damnum illud: at qui ſuo exemplo aut verbo inducit ad peccatum, relinquit alterum omnino liberum, vt, ſi velit, non inferat ſibi tale damnum; neque aliud præſtar, quàm aliquantulùm allicere: hæc autem cauſſalitas longè eſt minor quàm altera phyſica; vnde ſi per poſſibile vel impoſſibile fieri poſſet, vt vnus eſſet cauſſa neceſſariò alterum cogens vt peccaret, ita vt neceſſariò poneret in illo peccatum, ſicut ponit mortem, faterer libentiſſimè, grauiùs illum longè peccaturum, qui in altero mortem animæ, id eſt peccatum, poneret, quàm qui poneret mortem corporis; eſto motiuum tunc non eſſet ruina ſpiritualis alterius quà talis, ſed quà mihi vtile gratumque eſſet illud opus peccati: & verò ipſum Patrem Vaſquez reliquoſque omnes teneri idem fateri inde mihi perſuadeo euidenter; & aduerto, non debere nos certum numerum virtutum pro libitu determinare ex præconceptâ aliquâ opinione, antequam videamus, quot diuerſa mala moraliter fieri poſſint, vt inde poſſimus poſteà colligere numerum virtutum, quæ ea mala prohibeant: nobis enim magis nota ſunt mala, quàm ipſa vitia habitualia in ſe: ſicut etiam magis ſunt nota bona opera, quàm ipſæ habituales virtutes; vnde fit, vt ſi videamus opus aliquod malum morale, eſto non inueniamus virtutem vllam, quæ contrarium illius amplectatur, non propterea à nobis negandum eſt, opus illud eſſe malum, ſed debere tunc dici rationem naturalem illud prohibere, & conſequenter eſſe aliquam virtutem imperfectam: quæ licet motiuum aliquod honeſtum non haberet, hoc ſaltem præſtaret, vt omitteret opus illud inhoneſtum. Verùm non erit neceſſe ad has anguſtias nos reducere.

21 *Scandalizare grauiter minus eſt peccatũ quàm occidere alterum; quia ſcandalizans non neceſſitat ad peccandum.*

Hoc poſito, omnes omnino fatentur, grauius malum Petri v. g. eſſe peccatum mortale quàm fortunarum ablationem, quàm mortem, quàm infamiam: ergo in hoc paria ſunt illa damna. Secundò, omnes fatentur, eo ipſo, quòd ego præuideam ex meo actu ſecuturum aliquod damnum Petro, eſſe tunc voluntarium ſufficiens, vt mihi illud damnum imputetur: ergo cùm ſimile voluntarium ſit reſpectu eius damni ſpiritualis, & verò maius ſæpiſſimè, non poteſt probabiliter negari, me operari contra rationem in eo ipſo, quòd dem cauſſam damni ſpiritualis, cùm hoc ſit in ſe malum, & ſæpè eodem modo, imò, vt dixi, aliquando magis voluntarium quàm damnum phyſicum: ergo ſicut, quia ex eo capite operor malè moraliter, creſcit malitia ex damni temporalis magnitudine, cuius ſum cauſſa, etiam dicendum eſt, creſcere ex damni ſpiritualis magnitudine; quidquid ſit, an prohibeatur illa illatio ab hac, an ab illâ virtute, an à ſpeciali, an communi: hæc enim omnia ſunt poſteriora, vt dixi paulò antè: imò nos magnitudinem ipſarum virtutum ex bonis, circa quæ verſantur, deducimus, ideò dicimus etiam intra eamdem virtutem grauiùs prohiberi occiſionem quàm furtum; quia vita eſt maius bonum quàm diuitiæ. Ergo cùm teneamus prohiberi illationem damni ſpiritualis non minùs quàm illationem damni temporalis, & teneamus, illud eſſe grauius, dicendum eſt, grauiùs ex ſe prohiberi illationem ſpiritualis quàm temporalis: eſt ergo omnibus ea difficultas communis, & recurrendum erit ad ſolutionem à me datam; quod licet ob magnitudinem mali grauiùs id prohibeatur; quia tamen longè minori modo homo cauſſatur vnum malum quàm alterum; minus ſæpè ſit peccatum, inducere per ſcandalum in peccatum quàm occidere alium. Quæ doctrina ſuo modo debet applicari ad eum qui conſilio, iuſſione aliòve modo inducit proximum ad peccandum.

SVBSECTIO TERTIA.

Duæ difficultates & replica difficilis ſoluuntur.

Minùs peccaret ſuadens ſtulto vt ſeipſum occidat quàm ſuadens ſapienti peccatum mortale.

INSVRGVNT tamen hinc duæ graues difficultates. Prima eſt, quia ſequitur, grauiùs peccaturum illum, qui ſuaderet alteri, vt peccaret in materiâ carnis, quàm qui ſuaderet ſtulto vt ſe occideret. Ideò pono exemplum in ſtulto, quia alij non poſſent ſe occidere ſine peccato; vnde ſuadendo illis vt ſe occiderent, ſuaderem ſimul mortem ſpiritualem & temporalem, ideò argumentum nullum eſſet: in ſtulto autem, quia
22 ſine peccato ſe occidit, ſolùm manet damnum temporale vitæ; in altero verò, cui ſuadeo periurium, ſolùm cauſſarem damnum ſpirituale: & in vtroque ſolùm ſum cauſſa per ſuaſionem: ergo erit inæqualitas ſolùm ratione damni: ergo grauiùs peccabo ſuadendo damnum ſpirituale. hoc autem videtur abſurdum. Reſpondeo conceſsâ conſequentiâ; & pro maiori illius claritate ponamus Deum diſpenſaſſe mecum, vt ego, ſi velim, poſſim me occidere licitè, quando mihi placuerit; nemo autem alius poſſit; ergo ſanè nec vel leuem rationem dubitandi inuenio, vt non dicam, grauiùs longè peccaturum, qui me induceret ad peccandum mortaliter, quàm qui mihi diceret; Quandoquidem habes libertatem vt te occidas, facias id quæſo; niſi fortè id perſuaderet eo tempore quo videret me eſſe in mortali, quia tunc vtramque mortem, æternam & temporalem, mihi ſuaderet; ergo pari ratione, qui ſuaderet ſtulto (quem eo ipſo ſupponimus ſine peccato ſe poſſe occidere, ſicut poſſem ego in caſu argumenti) vt ſe occideret, minus damnum in eo cauſſaret quàm inducendo alium ad mortale; ideoque minùs ex eo capite peccaret.

Hinc tamen oritur ſecunda & grauior difficultas: Ergo qui alteri ſuadet mendacium leue, grauiùs peccat quàm ſi auferat diuitias, aut quàm ſi ſuaderet ſtulto, vt combureret Petro domum: patet, quia longè maius malum eſt peccare venialiter quàm occidi. Ecce in hoc puncto Patrem Vaſquez nimis rigidum, qui in præcedenti ſententiâ fuerat latioris animi: concedit etenim, ſi directè ego volo non ſolùm vt alter proferat falſum, ſed etiam vt venialiter peccet, me tunc peccare mortaliter; quia grauius damnum illi opto, quam ſi optarem illi mortem. Hæc tamen doctrina valdè eſt rigida, & non tenet conſequentiam; quia ſi argumentum efficax eſt, ſanè eodem modo probat me mortaliter peccare, dum ſuadeo illi mendacium, etiamſi non quà peccatum veniale, ſed quà pro meo honore vtile: nam etiam tunc video me hîc & nunc grauius inferre ei damnum, quàm ſi illum occiderem; & tamen non licet ſine mortali dare cauſſam mortis, quantumuis ego eam non quà mortem illius velim, ſed vt mihi commodam: ergo neque etiam ſine mortali licebit illi ſuadere veniale, licet non ſuadeam quà tale, ſed quà mihi delectabile, aut vtile.

Suadere alteri peccatum veniale quantum eſt ex ſe praecise, non eſt niſi veniale.

Abſolutè ergo dicendum eſt cum ſententiâ communi, Si ſecludamus omnem contemptum, & odium graue in proximum, ex quo ille affectus procedat, non eſſe peccatum mortale ſuadere veniale alteri: id quod patet euidenter, quia non poteſt eſſe grauius peccatum ſuadere alteri vt faciat aliquid, quàm in graue in ſeipſo idem facere: quia in his rebus homo magis tenetur in ſe peccatum fugere quàm in altero: atqui admittere in ſe veniale non eſt mortale, ergo multò minùs erit illud ſuadere alteri. 23

Ad rationem in oppoſitum reſpondeo eodem modo quo paulò ante ad comparationem mortis æternæ reſpectu homicidij: diximus enim ex diuerſitate cauſſandi illud damnum prouenire, vt ex ſe grauius ſit occidere, quàm indirectè ſuo exemplo inducere in peccatum mortale, eſto incomparabiliter damnum illud ſpirituale ſuperet temporale. Hæc autem reſponſio maiorem haud dubiè habet locum in peccato veniali; cuius damnum cùm ferè infinitè minus ſit quàm damnum mortalis, minùs etiam aptum eſt, vt ſuaſionem ſui reddat grauiorem quàm ſit occaſio hominis; vnde dico ex modo concurrendi prouenire, vt venialis tantùm ſit ea ſuaſio, adiunctâ damni ex veniali peccato prouenientis paruitate in genere moris.

Cur admittens peccatum veniale ratione damni ſibi illati non peccet mortaliter.

Replicabis, Ergo ſaltem in ſe admittendo veniale peccabit quis mortaliter: patet, quia ex parte damni illati eſt magnitudo ſufficiens; quia eſt maius quàm alterum occidere: ex parte verò cauſſalitatis eſt tanta, quanta ſi alterum occiderem; quia adæquatè ipſe in ſe producit veniale ſeu damnum illud, ſicut adæquatè eſt cauſſa necis alienæ: ergo tam grauiter delinquit in ſe quàm delinqueret in alium eum occidendo: atqui ex damno in alium & modo adæquato cauſſandi peccat mortaliter eum occidendo: ergo ex damno in ſe & modo adæquato illud cauſſandi peccabit mortaliter, dum veniale admittit. Nec 24

Reſponſio prima reiecta.

poteſt reſponderi, non ideò præciſè peccare grauiter in occiſione voluntariâ, quia damnum illatum ſit graue, ſed ideò, quia grauiter prohibetur: non, inquam, ſufficit: etenim ſi quæratur vlteriùs ratio, cur homicidium grauiter prohibeatur, non poterit alia reddi, niſi quia eſt graue damnum proximi: ideò enim leuis percuſſio leuiter prohibetur, quia eſt leue damnum; & grauis grauiter, quia eſt graue damnum: ergo de primo ad vltimum ideò grauiter peccatur, quia graue infertur damnum; ſed maius mihi infero, dum volo peccare venialiter, quàm dum alteri infero, dum eum occido: ergo tunc peccabo mortaliter.

Reſponſio altera refutatur.

Nec Secundò poteſt reſponderi cum aliquibus, Eſto damnum ſpirituale ſit maius ex genere ſuo quàm corporale; ſicut læſio in honore eſt ex ſe grauior quàm in pecuniâ; nihilominùs, quia illud ſpirituale eſt leue in genere ſpiritualis, hoc autem graue in genere corporalis, ideò eſſe ibi peccatum veniale, hîc verò mortale: ſicut læſio leuis in famâ eſt venialis, magna autem in pecuniâ eſt mortalis: hoc, inquam, dici non poteſt, quia licet reſpectu peccati mortalis ſit damnum leue damnum venialis; ſi tamen hoc cum damno etiam grauiſſimo corporali comparetur, maius eſt non ſolùm ex genere ſuo, ſed etiam hîc & nunc, & in indiuiduo. Ergo ſi occiſio corporalis ex grauitate damni eſt mortalis, veniale etiam erit mortale; quia hîc & nunc grauius damnum infert ipſi peccanti.

Damnum ſpirituale ex veniali ſecutum grauius eſt quocumque corporali.

Hinc

Tertia reſponſio reijcitur.

Hinc etiam Tertiò reijciuntur, qui dicunt, veniale, quia facilè reparabile, non ita aggrauare: etenim non obſtante eâ facili reparabilitate, adhuc eſt longè grauius damnum, quàm corporale non reparabile; ergo adhuc erit peius illud cauſſare, quàm cauſſare temporale.

Quarta reſponſio conuellitur.

Denique nec ſufficit dicere, non ſemper eſſe peccatum graue cauſſare graue damnum: nam qui occidit latronem, idem damnum graue ei infert, quod inferret, ſi eſſet innocens; & tamen tunc non ſolùm non peccat, ſed ſi Iudex ſit, meretur laudem: ergo conſequentia ea mala eſt, Grauius damnum infert ſibi Petrus per veniale, quàm per mortem temporalem inferat Antonio, quem occidit: ergo grauius eſt velle admittere veniale quàm velle occidere. Non, inquam, ſufficit hoc dicere;

25 *Graue damnum illatum ob iuſtas cauſſas non eſt peccatum graue, & ſæpè nullum.*

quia licet illatio damni, quando ſunt cauſſæ iuſtæ in contrarium præponderantes, non efficiat peccatum graue; at ſi cauſſæ illæ ceſſent, ſemper habet locum prima conſequentia: ergo cùm ad peccandum venialiter nulla valeat reperiri iuſta cauſſa, quæ eam actionem excuſet; imò, ſi optio daretur, quid eſſet magis eligendum, an venialiter peccare, an vitam amittere, eligenda potiùs eſſet mors quàm veniale; ſignum euidens eſt, minores eſſe cauſſas ad iuſtificandum, vt ſic dicam, illud veniale quàm damnum corporale: ergo minùs licebit dicere, Volo veniale peccatum admittere, quàm, Volo inferre alteri graue damnum.

Replica ſoluitur.

Dices, Quando volo inferre alteri graue damnum, iam ſuppono peccare mortaliter: quid ergo mirum, ſi id grauius ſit quàm peccare venialiter? Sed contrà, quia ideò initio huius difficultatis dixi, rationem, quare velle occidere ſit graue peccatum, eodem modo vrgere in voluntate admittendi veniale, ideòque argumentum etiam intendere, eſſe ibi grauem malitiam.

Difficilis obiectio, quam non video ex propoſito tactam; licet nonnulli eam ponant in ordine ad oſtendendum, an ſit grauius, alium inducere ad peccandum venialiter quàm eum occidere: quâ occaſione adhibent ſolutiones immediatè antè impugnatas. At in eo caſu facilè reſponderi poſſet quod nos ſuprà diximus, ſcilicet, eò quòd alterius peccati nemo ſit adæquata & determinata cauſſa, ſicut eſt occiſionis, non eſſe tam graue illud peccatum. Habet ergo vim maximam ea obiectio ratione peccati venialis proprij; vbi etiam homo eſt adæquata & determinata illius cauſſa.

Ne verò fortè hac difficultate territus quis remetiatur viam, & reuocatâ ſententiâ de ſcandalo dicat, non creſcere peccatum ex damno ſpirituali alterius, aduerto, hanc difficultatem omnibus eſſe communem: etenim quidquid ſit de ſcandalo reſpectu alieni peccati, illud omnibus in confeſſo debet eſſe, peccatum ex damno ipſimet peccanti ſecuto creſcere, maximè in eis bonis quæ non ſunt ſub dominio ipſius; qualia ſunt bona corporis, præcipuè verò ſpiritualia:

Peccatum creſcit ex damno peccantis ſecuto, præſertim ſi bona amiſſa non ſint ſub dominio illius.

vnde ſi quis ex hauſtu v. g. præuideat certò ſe moriturum, non poteſt ſine peccato illum facere: deinde ſi præuideat ſe caſurum, & pedem fracturum, caſu quo currat, grauiter peccabit currendo: ergo cùm ille, qui peccat venialiter (ſuppono eſſe peccatum cum plenâ aduertentiâ) agnoſcat certò ſibi grauius damnum ex eo peccato ſecuturum, quàm ſi frangeret pedem, magis tenebitur illud vitare; & conſequenter ſi non vitarit, peccabit, & quidem grauiùs: id quod locum habere videtur, quidquid circa ſcandalum dicatur: ergo ei obiectioni non ſatisfit reuocatâ ſententiâ in materiâ ſcandali. Fortè hoc argumentum eis auctoribus gratum eſſet, qui docent, omnia peccata ex naturâ ſuâ eſſe mortalia. Verùm quia hæc doctrina eſt improbabilis, vt dicam infrà, alia nobis quærenda eſt ſolutio.

Duo diuerſa peccati nocumenta, obiectiuum & formale.

Reſpondeo igitur, in damnis peccati oportere diſtingui duo diuerſa nocumenta: vnum obiectiuum, ex quo, vt ex primâ radice, prouenit malitia volitionis quaſi efficienter: aliud verò, in quo ipſum peccatum conſiſtit, ſeu, quod formaliter eſt peccatum: dum enim occidendo pecco, eſt ibi damnum proximi; à quo ſumitur vt ab obiecto malitia: eſt item damnum eius peccati, quod mihi ipſi ſoli infero. Secundò aduerto, non eſſe deſumendam primam 26

Primo peccati ratio deſumenda ex damno phyſico, condiſtincto à malitia morali actus.

rationem peccati niſi ex damno aliquo phyſico, condiſtincto ab ipſo actu & à malitiâ morali ipſius actus: hæc enim oritur ex eo damno vt ex radice; vnde fit, vt etiam diuerſitas tota inter peccatum veniale & mortale ſolùm deſumatur (loquor ſuppoſitâ iam perfectâ libertate) ex minori aut maiori damno phyſico illato per peccatum, & quod ab ipſo peccato diſtinguitur:

Vnde ſumatur diuerſitas venialis à mortali.

velle enim occidere ideò eſt peccatum, quia occiſio eſt graue damnum phyſicum hominis. Similiter furari decem aureos eſt mortale, non quia ipſa volitio eſt mortalis; hoc enim eſſet dicere idem per idem; ſed quia adfert graue damnum phyſicum proximo: quale eſt ea ablatio tantæ ſummæ. de quo fuſiùs actum eſt ſuprà.

Hinc dico Primò, Eo ipſo quòd ſemel ſupponatur me venialiter peccare mentiendo v. g. implicationem manifeſtam eſſe in terminis, dicere, illud peccatum eſſe mortale; quia idem id eſſet ac dicere, Non eſt mortale, & tamen eſt mortale; quod implicat. Ad probationem ergo, quâ dicitur, Ideò velle occidere eſt mortale, quia occiſio eſt graue damnum, reſpondendum eſt cum diſtinctione: Ideò velle occidere eſt mortale, quia occiſio eſt graue damnum, diſtinctum ab ipſo peccato; concedo maiorem: quia eſt graue damnum, vt includit ipſummet peccatum, ſeu quia eſt damnum graue indiſtinctum à peccato; nego maiorem: nam ſi in hoc ſenſu vltimo acciperetur ea propoſitio, idem omnino ſonaret, ac ſi dicerem, *Eſt graue damnum, quia eſt graue damnum*: eodem modo reſpondendum ad minorem: atqui peccatum veniale eſt graue damnum; diſtinguo: eſt graue damnum, vt condiſtinctum ab ipſo peccato; ſeu damnum phyſicum, quod veniale infert, eſt magnum, nego: in ſe ipſo veniale eſt magnum, eò quòd ſit in genere moris; tranſeat: ergo erit peccatum mortale, vt occidere; nego conſequentiam: quia (vt notaui) diſtinctio mortalis & venialis deſumitur ex magnitudine aut leuitate damni phyſici ab ipſo peccato condiſtincti. Vbi notandum eſt, etiamſi malitia voluntatis occidendi deſumatur, vt dixi, ex damno phyſico

Malum morale longè peius phyſico. Veniale cum omni libertate manet veniale defectu grauis malitia obiectiuæ.

ipſius occiſionis, longè tamen maiorem eſſe eam malitiam actus, abſolutè loquendo, quàm malitiam occiſionis; quia hoc eſt damnum phyſicum, illud verò morale: damnum autem morale longè peius eſt ratione liberæ motionis voluntatis quàm ſit damnum phyſicum; eſto ab hoc vt à primâ radice illud deriuetur. Hinc fit, vt omnis actus moralis malus, eſto in genere moris ſit leuis ſeu venialis, ſit tamen abſolutè peior quàm malum non ſolùm illud obiectiuum, à quo dicitur veniale peccatum, ſed quàm omnia alia mala phyſica etiam grauiſſima, & verò quàm omnia ſimul ſumpta: per hoc tamen non fit vt ſit mortale, quia non habet radicem ſeu malitiam obiectiuam, ſeu damnum phyſicum graue, à quo deſumere poſſit grauitatem non ſolùm in genere mali abſolutè, ſed in genere mali moralis.

SVBSECTIO QVARTA.

Duo ex præcedentibus dubia expediuntur.

Cur voluntas reflexa de peccato veniali cõmittendo non ſit peccatum mortale.

DVÆ tamen hinc videntur oriri difficultates: vna, quia licet hæc ſolutio cenſeatur ſufficiens ad explicandum, cur ipſum directum veniale, v. g. ipſum mendacium, non ſit mortale; non tamen ſufficit ad explicandum, cur voluntas reflexa de committendo vno veniali non ſit mortalis; nam illa habet pro obiecto malitiam grauem à ſe diſtinctam, & quidem maiorem quàm habeat voluntas occidendi; vt in obiectione dictum eſt: ergo ſaltem illa voluntas erit peior quàm voluntas occidendi.

27 *Actus non eſt tam malus aut tam bonus quàm obiectum, circa quod verſatur.*

Vt huic difficultati reſpondeam, aduerto, numquam actum, qui verſatur circa aliquod obiectum, habere in eo genere tantam bonitatem aut malitiam, quantam habeat obiectum illud in ſuo genere: ſic amor Dei non eſt tam bonus quàm Deus, nec voluntas amandi Deum tam bona quàm ipſe amor; nec voluntas odio habendi tam mala quàm odium: ſimiliter voluntas occidendi non eſt tam mala in genere phyſico quàm ſit ipſa actualis occiſio: hæc enim plus damni phyſici affert Reipublicæ quàm ipſa voluntas. Hinc reſpondeo, Si ſemel damus actum, quem volitio imperat, non eſſe niſi veniale, non poſſe volitionem reflexam illius eſſe niſi venialem, imò ex conceptu ſuo leuiorem quàm ſit alterum veniale, quod imperat; quia obiectum non dat totam malitiam ſuam actui, qui circa illud verſatur.

Replica.

Adhuc tamen eſt difficultas: Quomodo ergo, ſi obiectum non dat tantam malitiam quantam in ſe habet, dictum eſt ſuprà, voluntatem occidendi, quæ ſolùm eſt peccatum ob malitiam obiecti, peiorem tamen eſſe abſolutè, quàm ſit ipſa occiſio; pari enim ratione dicam, voluntatem committendi vnum peccatum veniale poſſe eſſe peiorem peccato ipſo, licet ab eo vt à radice deſumat ſuam malitiam; vel certè id negandum etiam in mortalibus.

Ex ſolutione huius replicæ tota difficultas perfectè intelligetur. Dico ergo, volitionem occidendi eſſe ſimpliciter peiorem occiſione, at voluntatem peccandi non poſſe eſſe peiorem ipſo peccato. Ratio diſparitatis eſt manifeſta, & ſuperiùs inſinuata; nam voluntas occidendi ideò eſt peior ſimpliciter quàm occiſio, quia ea eſt in genere moris, & eſt damnum morale formaliter: omne autem malum morale, licet in ſuo genere leuiſſimum, eſt maius grauiſſimo damno phyſico (alioquin ſi ſolùm faceremus comparationem in genere phyſico, iam dixi peiorem eſſe ipſam occiſionem quàm voluntatem occidendi;) ergo exceſſus totus deſumitur inde, quòd volitio ſit liber amplexus mali, occiſio verò ſit ipſum malum phyſicum. At hæc ratio non habet locum, ſi inter ſe opponamus volitionem peccandi & ipſum peccatum; nam cùm ambæ hæ volitiones & directa & reflexa iam ſint in eo genere moris formaliter, non poteſt ex eo capite peior eſſe vna quàm altera, volens quàm volita, aut è contrario: aliunde autem obiectum in ſuo genere ſemper eſt peius quàm actus circa illud, vt iam oſtendimus euidenter. Conſtat ergo, quo pacto voluntas committendi peccatum veniale nequeat eſſe, per ſe loquendo, niſi præcisè veniale; voluntas verò occidendi ſit peior ſimpliciter occiſione. Vnde denique concluditur, ex damno morali ſeu malitiâ morali habitâ pro obiecto, aut pro effectu, ſi venialis ſit, non poſſe cauſſam aut voluntatem illius eſſe plus quàm peccatum veniale, licet cauſſa damni phyſici, eò quòd redditur mala moraliter; quæ malitia eſt maior quàm malitia phyſica in ipſo obiecto reperta; ſit peior abſolutè ipſo obiecto.

Voluntas occidendi peior eſt ipsâ occiſione, quæ libera mali amplexio. 28

Replica occurritur.

Dices, Hinc ſequitur, voluntatem peccandi mortaliter non eſſe mortale peccatum. quod eſt abſurdum. Sequela patet; nam ea volitio non habet pro obiecto malitiam phyſicam, ſed ſolùm moralem: ergo in eo genere non accipit tantam, ergo ſolùm venialem. Reſpondeo Primò, me non dixiſſe, malitiam moralem, quando amatur vt obiectum, non dare ſuam grauitatem actui, ſed ſolùm, non poſſe dare maiorem quàm in ſe habeat, cùm iam ſit conſtitutum illud obiectum in ordine entis moralis formaliter; vnde rectè intuli, volitionem venialis non poſſe eſſe, per ſe loquendo, plus quàm veniale: dixi præterea talem volitionem non eſſe tam graue peccatum quàm ſit ipſum peccatum directum habitum pro obiecto. Si v. g. dico, Volo habere volitionem fornicandi, non eſt tam graue peccatum, quàm ſi directè dicam, Volo fornicari; quia obiectum non dat tantam malitiam quantam habet in ſuo genere.

Cur volitio reflexa de peccato mortali ſit ipſa mortalis.

Secundò reſpondeo, Etiam in eo caſu illam volitionem reflexam habere pro obiecto ſaltem mediato ipſum malum phyſicum, quod reſpicit peccatum directum; nam volo velle fornicari eſt voluntas mediata fornicationis, vt per ſe patet: quid ergo mirum, ſi inde ſit peccatum mortale? Vnde concluditur, non poſſe eſſe vllam voluntatem reflexam amantem peccatum mortale, quæ non ſit etiam ex hoc capite mortale peccatum.

Cur odium Dei ſit peccatum; & vnde malitiam ſumat.

Altera difficultas, minoris tamen momenti, eſt contra ipſam ſuppoſitionem quam nos fecimus: etenim aliqua ſunt peccata, quæ non habent pro obiecto malum, ſed potiùs bonum phyſicum; vt v. g. odium Dei, inuidia; ergo malitia illorum actuum ſolùm deſumitur ex grauitate, quam in ſeipſis habent. Reſpondeo Primò facilè, eiuſmodi omnes actus habere

29 bere virtualiter & implicitè obiecta mala phyſicè, à quibus accipiunt ſuam malitiam: etenim odium Dei eſt virtualiter amor mali intrinſeci Dei, & deſiderium carentiæ Dei: quæ ſunt mala phyſica: inuidia item eſt virtualiter deſiderium, ne alter habeat illud bonum ratione cuius illi inuideo. Secundò reſpondeo, quando dixi, peccatum reddi malum à malo phyſico, quod habet pro obiecto, me loqui de actibus proſecutionis: nam proſecutio eſt quædam quaſi coniunctio cum ſuo obiecto; ideò ſi hoc eſt malum, proſecutio eſt mala; contrarium autem eſt dicendum in fugâ & odio: ſicut enim hi ſunt actus re ipsâ contrarij amori & proſecutioni, ita etiam accipiunt contrario modo malitiam, ſcilicet ex obiecto bono; nam recedere à bono malum eſt, ſicut malum eſt accedere ad malum; è contrario tamen, tam accedere ad bonum quàm fugere malum bonum eſt.

Malum phyſicum accedente libertate tranſit in morale.

Conſtet ergo vno verbo, malum phyſicum accedente libertate reddi malum morale, ſi fuerit phyſicum graue, reddi malum morale graue, ſi fuerit phyſicum leue, reddi morale leue; ipſum autem malum morale accedente reflexâ libertate non eleuari ad altiorem ordinem quàm iam in ſe ſit ex parte obiecti, cùm ſupponatur in genere moralis formaliter, ac proinde, ex eo quòd quis ſit cauſſa venialis, aut illud intendat, non peccare mortaliter per ſe.

Dixi ſemper *per ſe*, quia accedente contemptu, aut aliquâ aliâ circumſtantiâ, poteſt peccatum in ſe veniale eſſe quaſi materia peccati mortalis: quod eſt extra quæſtionem præſentem. Et ſatis de hac difficultate, ad quam nos ſcandalum traxit vel nolentes; egi tamen fuſiùs quàm ſoleam, quia non vidi rem ab vllo diſcuſſam ex propoſito: & eſt haud parum intricata, vt ex diſcurſu facto manifeſtè conſtat.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA QVINTA.

De diuiſione peccatorum.

SOLVM ago de diuiſione peccati actualis; quia, habituale eſſe idem peccatum actuale moraliter permanens, dicam infrà; vnde omnia, quæ de actuali dicuntur in hac diſput. de habituali intelligenda ſunt ſuo modo, id eſt faciendo comparationem cum eis actualibus vt moraliter permanentibus, & nondum condonatis.

Cauſſa peccati variè vſurpatur. Primò, pro obiecto formali.

1 Aduetto tamen, fusè à nonnullis in præſenti tractari de diuiſione peccatorum ex parte cauſſatum; quæ tamen facilè duobus verbis poteſt expediri. Pro quo ſuppono, variè poſſe in præſenti cauſſam vſurpari; vel pro cauſsâ intrinſecâ, ſeu pro obiecto formali mouente. ſic ſolemus dicere: Fornicatio fuit in illo cauſſa, quòd furatus fuerit, quòd venerit huc, &c. in hoc ſenſu ſatis ſuperque dictum eſt ſuprà, dum egimus, quo pacto diuerſificentur actus ex obiecto formali: prima enim, & præcipua diuerſitas peccatorum ab illo prouenit. Aliter poteſt cauſſa vſurpari pro extrinſecus concurrente vel minis vel promiſſionibus: in quo ſenſu etiam crediderim cauſſam reduci ad paulò antè explicatam; nam tunc temporis minæ vel promiſſiones illæ tranſeunt in obiectum formale, quatenus homo, vel vt fugiat malum imminens, vel vt aſſequatur bonum promiſſum, admittit illud peccatum. Vides ergo reduci id ad obiectum motiuum intrinſecè; ideò ex dictis ſuprà, maximè dum de metu tractatum eſt, conſtat, quid ſit dicendum de his cauſſis.

Secundò, pro mouente extrinſecus coinciditq; cum priore.

Tertiò, pro paſſione aliquâ homini intrinſecâ.

Secundo ergo modo, & magis propriè, dici poteſt cauſſa extrinſeca paſſio ipſa mouens; nam licet hæc ſit homini intrinſeca, actui tamen eſt extrinſeca: ſic paſſio choleræ cauſſat peccata iræ; ſic concupiſcentia & ſenſualitas cauſſat peccata carnis. De his etiam diximus ſuprà minuere quidem libertatem, & conſequenter tam bonitatem quàm malitiam; item aliquando etiam omnino tollere libertatem, non tamen cauſſare diuerſitatem vllam phyſicam in actibus, nec quidem indiuidualem. Idem enim numero actus potuit prodire ſine paſſione, qui à paſſione prodijt.

Reducitur ad eiuſmodi cauſſas extrinſecas actus imperans: poteſt enim quis reflexè velle habere odium Dei aut proximi, & imperare cetera peccata, ſicut è contrario boni actus poſſunt imperari: quoad hoc enim eadem eſt omnino ratio de bonis quæ de malis. Vide quæ dixi ſuprà agens de imperio, quî & quando tollat libertatem. Nunc breuiter dico, eiuſmodi actus non cauſſare diuerſitatem per ſe in peccatis: etenim actus, qui procedit ab imperio, potuit ſine illo fieri, & qui ab hoc imperio, potuit ab alio diuerſo produci: ſolùm ergo cauſſat denominationem diuerſam in ipſo peccato imperato; ſicut diximus loco citato de actibus bonis imperatis.

Imperium tollens libertatem variat actum moraliter.

Secundò dicendum eſt, Quandocumque tale imperium tollit libertatem, indirectè variare actum; non quia faciat illum eſſe diuerſum phyſicè, ſed quia tollit ab illo rationem peccati: ſine libertate enim propriâ & immediatâ non cohæret ratio peccati, vt eâ diſputatione de actibus imperatis fuſiùs diſcuſſimus. Neque in hoc puncto quidquam ampliùs dicendum occurrit; ergo ad alias proprias diuiſiones peccatorum veniamus.

SECTIO PRIMA.

Diuiſio prima in peccatum omiſſionis & commiſſionis.

PRIMA diuiſio peccati actualis eſt in peccatum omiſſionis & commiſſionis: quæ duo membra ſæpè explicuimus in materiâ de actibus humanis; vbi probaui eſſe poſſe puram omiſſionem liberam etiam peccaminoſam; nunc breuiter oportet aliquas quæſtiunculas circa hanc omiſſionem expedire.

SVBSECTIO PRIMA.

An opus incompoſsibile cum præcepto ſit peccatum, quando non eſt cauſſa omiſſionis.

QVÆRIMVS, vtrùm qui ſtudet quando tenebatur audire Sacrum, licet alio animo Sacrum omittat, verè tamen peccet. In hac quæſtione poteſt eſſe aliquid de nomine, & aliquid de re. De re, an eo caſu ſit duplex peccatum contra duas virtutes: v.g. an peccet etiam con-
2 tra ſtudioſitatem. Huic iam reſpondimus ſuprà oſtendentes non eſſe ibi duas malitias, neque vnam grauiorem contra duas virtutes, ſed præciſè vnicam contra præceptum audiendi Sacrum. quod fusè contra aliquos recentiores probaui. Hoc ſuppoſito, alter ſenſus nonnihil habens de modo loquendi eſſe poteſt, an illud ſtudium tunc temporis dicendum ſit peccatum ſaltem ab ipsâ omiſſione Sacri nec ne.

Difficultas hæc mihi videtur facilis, nec digna longo diſcurſu; quem nonnulli circa illam texunt. Obſeruo nos iam agere, quando die Feſto v.g. ſtudium eligitur ab omittente Sacrum, eò quòd primò firmiter decreuerit ob alias cauſſas illud non audire, ne autem illud tempus otiosè terat vult ſtudere; in hoc ergo caſu dico, ſtudium non eſſe peccaminoſum, quia neque eſt contra virtutem ſtudioſitatis, neque contra præceptum audiendi Sacrum: illud enim non eſt cauſſa omiſſionis; ſed, ſuppoſitâ iam voluntate omittendi, ſequitur; & tunc potiùs eſt laudabile ſtudere. Et niſi homo peccaſſet mortaliter per voluntatem non audiendi Sacrum, potuiſſet illud ſtudium prodire à virtute ſupernaturali, & eſſe meritorium de condigno augmenti gratiæ & gloriæ. Ideò ſi poneremus eum tunc non teneri niſi ſub veniali ad audiendum Sacrum; ſuppoſitâ autem eâ voluntate peccaminoſâ venialiter omittendi, poſſet elicere actus ſupernaturales meritorios de condigno vitæ æternæ eo tempore orando aut ſtudendo. Denique, ſi voniſſet quamdiu eſt domi ſtudere, teneretur tunc ad ſtudium, vt ſtatim dicam; ergo illud non eſſet peccaminoſum.

Suppoſitâ voluntate omittendi Sacrum, ſi quis tempore Sacri ſtudeat, ipſum ſtudium non eſt peccatum.

Quòd ſi ſtudium & oratio eo tempore eſſent peccaminoſa, licet ſolùm venialiter ob omiſſionem ſecutam, non poſſent vllo modo eſſe meritoria de condigno vitæ æternæ; quia peccatum veniale non eſt capax talis meriti. Hanc ſententiam defendunt Suarez hîc diſput. 3. ſect. 3. Vaſquez diſp. 93. cap. 2. eſtque communis inter Doctores; & videtur euidenter ſuaderi ratione paulò antè traditâ, quia tunc tale opus non eſt cauſſa peccati, neque aliunde vitiatur, ergo.

Obiectioni reſpondetur.

Dices Primò: Illud ſtudium ſemper eſt cauſſa carentiæ exterioris Sacri, ergo ſemper eſt peccaminoſum. Reſpondeo negando antecedens; nam cauſſa illius omiſſionis eſt voluntas efficax, quâ quis non audire Sacrum priùs determinauit quàm voluerit ſtudere; à quâ voluntate ſemper manat priùs naturâ omiſſio Sacri, & dein ſequitur voluntas ſtudendi: quòd ſi poſteà mutaret voluntatem, & ſolùm propter ſtudium nollet ire ad Sacrum, eo ipſo eſſet alius caſus ab eo in quo ſumus: & procul dubio illud ſtudium tunc denominaretur peccatum.

Secundò dices: Affectus ille ad ſtudium ſemper retardat ab auditione. Diſtinguo antecedens; quando habetur illa voluntas ſtudendi, antequam expreſsè ſit volita omiſſio Sacri, tranſeat antecedens: quando ſolùm habetur, eò quòd decreuit iam non audire Sacrum, tunc 3
nego illam eſſe cauſſam omiſſionis aut retardantem à Sacro: cauſſa enim debet eſſe antequam effectus ſit exiſtens.

Alteri obiectioni ſatisfit.

Dices Tertiò: Ergo qui decreuit non recitare Horas Canonicas, non peccabit projiciendo Breuiarium in mare. Nego conſequentiam, quia per proiectionem ſe reddit incapacem ad orandum, caſu quo vellet mutare voluntatem. At per hoc quod ſtudeat, ſe non neceſſitat ad non reuocandam eam voluntatem non audiendi Sacrum, ſed poteſt eam reuocare perinde ac ſi non ſtuderet; ideò ibi non eſt nouum peccatum. Quod de projiciente Breuiarium dixi, dico eodem modo, ſi ſe ad dormiendum quis componat; adimit enim iam ſibi libertatem proximam retractandi eam voluntatem. Addit tamen Pater Suarez num. 6. limitationem hanc, niſi quis ita firmiter ſe reſoluit ad non orandum, & ad Sacrum omittendum, vt moraliter non ſit probabile talem mutaturum voluntatem, etiamſi non dormiat aut habeat Breuiarium; tunc enim ait non eſſe peccatum, etiam ſe ad ſomnum componere, aut Breuiarium projicere. Ego tamen ita id declararem, vt ſi tempus implendi præceptum inſtat, habeat locum ea limitatio Patris Suarez; ſi verò aliquantulùm diſtet, tunc putarem nouum eſſe peccatum tale impedimentum ponere: quia quando longa mora intercedit, ſæpè mutatur propoſitum, quod alioqui videbatur firmiſſimum; vt experientia paſſim nos docet.

Tertia obiectio diluitur. Sacerdos peccat abjiciendo Breuiarium, etiam poſitâ voluntate non orandi, & cur. Suarez limitat. Quo ſenſu admittenda ea limitatio.

Quartò obijcies D. Thomam docentem q. 2. de malo art. 4. ad 7. hoc ipſum, quod eſt laudare Deum, eſſe malum, quando tenetur quis alia facere. Reſpondeo, D. Thomam ſolùm loqui, quando illud laudare eſt cauſſa non faciendi id quod eſt ſub obligatione; non verò quando id fit ex ſuppoſitione, quòd aliàs homo ſit determinatus iam ad omiſſionem, ad quam obligabatur.

Quarta obiectio ſoluitur. D. Thomas explicatur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm, quidquid eligitur poſt voluntatem omittendi, ſe habeat concomitanter ad omiſſionem.

PRIVS verò quàm ſecundum modum, quo quis poteſt ſe gerere circa opus incompoſſibile cum re præceptâ, explicemus, oportet declarare, an, vniuerſaliter loquendo, quidquid eligitur poſt voluntatem non audiendi Sacrum v.g. debeat dici concomitanter ſe habere reſpectu omiſſionis Sacri. Pater Vaſquez diſput. 93. c. 2. ait, Etiamſi quis poſt voluntatem non audiendi Sacrum eligat manere domi, iacere, ſedere, illa tamen opera eſſe peccata, quia verè illa ſunt cauſſa omiſſionis externæ: non enim omittere poteſt quis, niſi efficiendo aliquod opus exter-

externum, hoc vel illud incompoſſibile cum ipsâ
4 auditione : ſicut cùm quis propoſuit occidere alterum, non poteſt id executioni mandare niſi per hoc vel illud inſtrumentum; quo non obſtante accipere hoc in particulari peccatum eſt: ergo eodem modo eligere hanc actionem, ex quâ de facto ſequitur omiſſio exterior, erit peccatum, licet præſupponatur voluntas non audiendi Sacrum. Addit verò Vaſquez, Si, poſtquam iam decreuit manere domi, ludat aut oret, tunc eiuſmodi opera, quia iam ſupponunt aliud, quod eſt cauſſa omiſſionis, ſecundariè tantùm ſe habere, ideoque non eſſe peccatum ab eâ omiſſione.

Iudico in hac quæſtione Primò, multùm miſceri de nomine, vt & notaui paulò antè, hîc autem maximè apparet : etenim cùm (iuxta ſtatim dicenda) re ipsâ conſtet, non eſſe aliud peccatum quàm omiſſionis Sacri, & illud opus, ſiue dicatur malum ſiue non, nullam addat grauitatem omiſſioni, non erit magni momenti, an illud ſit dicendum nec ne peccatum.

Secundò iudico, non ſufficienter à Patre Vaſquez rem declarari; quia licet ponat ea diuerſa exempla, non tamen dat regulam vniuerſalem & certam, vnde ſciamus in alijs caſibus non poſitis ab ipſo quomodo debeamus diſcurrere : ideò inſiſtendo adhuc aliorum doctrinæ generali, ſcio rem declarari facilè, ſi dicamus, Quandocumque in motiuum omittendi Sacrum v.g. non ingreditur opus illud, ſed omiſſio amatur ob alium finem, tunc opus deinde electum non eſſe peccatum, ſiue illud opus ſit manere domi, ſiue ſedere, &c. v. g. non vult quis audire Sacrum, ne in templo occurrat inimico, quem nec videre ante ſe poteſt; dico tunc, manere domi non eſſe peccatum : imò ſi ille anteà feciſſet tale votum, *Quamdiu non ſum in Sacro diebus Dominicis manebo domi*, dico, illum, ſuppoſito primo peccato ex eâ intentione, teneri ex voto ad manendum domi: ſi autem illa manſio eſſet peccatum, etiam ſuppoſitâ priori volitione peccaminosâ, non potuiſſet ex voto ad illam obligari, vt ex terminis conſtat. Ratio huius manifeſta facilè inde deſumitur, quia volitio illa non audiendi Sacri eſt adæquata cauſſa omiſſionis externæ: in eâ autem non habet partem manſio domi, ſed voluntas non incidendi in inimicum; ergo manſio non eſt peccatum. Declaro id magis, & ſimul reſpondeo inſtantiæ allatæ à Patre Vaſquez de eo qui erat determinatus ad occidendum, & poſteà eligit hoc inſtrumentum præ altero: nam cædes Petri non fit adæquatè per hoc, quòd quis velit illum occidere, niſi adhibeat media; ergo inſtrumentum ſeu medium intrat vt cauſſa in eam mortem : quid ergo mirum ſi denominetur peccatum ab illâ? At omiſſio Sacri cùm mera ſit negatio actionis voluntariæ, ſcilicet auditionis, habet proportionatam & adæquatam cauſſam
5 ſui in ſolâ ceſſatione volitionis audiendi; imò, ſi ſine vllo actu poſitiuo omitterem volitionem audiendi Sacrum, eo ipſo non audirem. Differentia à priori inter duos caſus iam eſt tacta, quòd cædes requirit actionem poſitiuam meam; omiſſio verò, quia negatiuum quid eſt, non requirit aliam cauſſam quàm volitionem eam non audiendi, aut certè omiſſionem volitionis audiendi : in quâlibet enim ex his continetur adæquatè omiſſio externa: in eâ autem volitione poſitiuâ aut omiſſione voluntatis audiendi non habet partem, vt dixi, ſedere, legere, aut manere domi, quia non attingit hæc obiecta ea volitio; ſed præcisè, non videre inimicum ſuum : ergo tunc non ſunt illæ actiones peccaminoſæ, quia nec ſunt cauſſæ omiſſionis.

Quando opus non ingreditur motiuum omiſſionis, non debet dici peccatum.

Suppoſitâ voluntate mactandi alterum electio inſtrumenti adhuc eſt peccaminoſa, quia cædes non fit adæquatè per voluntatem.

Replicaret fortè quis, Si homo ille non maneat domi, aut ſedeat, vel cubet, vel eat ſpatiatum, ſiue faciat aliquid aliud incompoſſibile cum ipsâ auditione externâ Sacri, non omittet; ſi enim ille eſſet in templo non omitteret: vt autem non veniat ad templum neceſſum eſt, vt vel maneat domi, vel eat ſpatiatum; ergo illa actio, quæ tunc fuerit electa, erit hîc & nunc in actu ſecundo incompoſſibilis cum auditione; ideoque vt cauſſa illius dicetur & erit peccatum. Reſpondeo Primò, Si rectè conſideretur hoc argumentum, etiam vrgere contra eas actiones, quas dicit Pater Vaſquez non eſſe peccatum, quale eſt orare; ſuppoſito quòd maneat domi : etenim etiam vt maneat domi debet aliquid ibi efficere, vel ſtudere, vel ludere, vel ſedere, vel ſtare, vel cubare; aliquid enim neceſſariò debet intra domum facere : quid ergo illud eſt? in illo faciam ego idem argumentum, & dicam, Illa actio eſt incompoſſibilis cum alterâ actione, ſeu cum exitu è domo, & itu ad templum; ergo erit illa hîc & nunc peccatum. Quòd ſi reſpondeas, Eo ipſo quòd maneat domi, licet poſteà nihil faciat, non ibit ad templum; ergo ſola manſio eſt cauſſa omiſſionis, & conſequenter ſola peccatum. Fatebor libenter optimam eſſe hanc ſolutionem; addam tamen ego, eamdem omnino reddi à me poſſe : etenim eo ipſo quòd Petrus non ingrediatur templum, etiamſi nihil omnino foris faciat, omittet Sacrum, eſto per impoſſibile nec domi, nec in agro, neque alibi eſſet; vt dixêre nonnulli poſſe nos eſſe ſine vllo prorſus vbi.

Satisfit replica.

Quòd ſi replices, Repugnat, vt non ſit in templo, & non ſit alibi; ego etiam dicam, Repugnat vt ſit in agro, & non faciat aut omittat alias actiones: ergo etiam ſuppoſitâ volitione manendi in agro erit peccatum ea actio, quam de facto aſſumpſerit, vel omiſſio eius, quâ liberè ſe occupat. Abſolutè igitur reſpondeo toti argumento, neceſſitatem manendi domi, aut ambulandi, ſuppoſitâ voluntate non eundi ad templum, eſſe neceſſitatem conſequentem, non antecedentem. Explico id manifeſtè: Si homo exiſtat, neceſſariò debet eſſe albus, aut niger, aut pallidus; vel breuiùs, debet eſſe albus, aut non habens albedinem; quia inter ea duo contradictoria non datur 6
medium : at neque albedo, neque carentia albedinis ſe habent vt cauſſa hominis, ideoque non ſunt in priori naturæ ante productionem illius, ſed conſequenter ſe habent, eò quòd vnum è duobus contradictorijs neceſſariò debet cuilibet rei conuenire. Hoc ipſum formaliſſimè in præſenti contingit : etenim adæquata cauſſa non intrandi templum, & conſequenter omittendi Sacrum, eſt voluntas poſitiua non intrandi, aut omiſſio volitionis liberæ intrandi: ingreſſus enim eſt localis motus, & actio poſitiua, quæ non aliter ceſſat quàm per ceſſationem cauſſæ; ergo eo ipſo, quòd voluntas poſitiua ingrediendi non ſit, ceſſat in actu ſecundo ingreſſus. Ecce totam & adæquatam proximam, &, ſi vis, remotam cauſſam non ingreſſus, ſeu omiſſionis ingreſſus.

Ratio à priori concluſionis.

Adæquata cauſſa omittendi Sacrum eſt voluntas poſitiua non intrandi, aut omiſſio volitionis intrandi; ac proinde manere domi vel alibi non eſt peccatum.

Quòd

Quòd verò debeat ille homo tunc temporis, ſi non ſit in templo, eſſe domi, vel in agro, eſt neceſſitas conſequens; quia habere aliquam vbicationem eſt quid conſequens neceſſariò hominem, vt dixi eſſe conſequens habere albedinem aut carentiam albedinis aliúmve colorem. Vnde fit, vt ſi per impoſſibile vera eſſet doctrina, de quâ paulò antè, eorum qui dicunt, res creatas poſſe ab omni vbicatione abſolui, & id haberet homo in ſuâ poteſtate, eo ipſo quòd nollet ire ad templum, licet non haberet vllam aliam volitionem habendi alibi vbicationem, ſed planè omnes omitteret, & conſequenter non eſſet alibi extra templum, non tamen eſſet in templo; certè tam propriè & perfectè omitteret Sacrum eadem ſpecie & numero omiſſione quàm nunc: ergo tota cauſſa omiſſionis nunc ſolùm eſt carentia volitionis eundi in templum: quod verò hoc ſuppoſito debeat hunc vel illum locum habere, eſt quid conſequens, & ortum non ex cauſſalitate omiſſionis, ſed ex neceſſitate habendi vnam vbicationem: quæ neceſſitas quid conſequens eſt ad omiſſionem ingreſſus: vnde manifeſtè conſtat, quod dixi initio, ſolùm illud opus, quod intenditur per voluntatem omittendi, eſſe cauſſam omiſſionis & peccati, cetera verò, quæ poſt eam voluntatem aſſumuntur, non eſſe peccata. Quam ſolutionem etiam debet Pater Vaſquez dare pro illis actionibus, quas ipſe dicit non eſſe cauſſas, cùm etiam ſuppoſito, quòd maneat homo domi, debeat homo vel legere, vel ſtare, vel ſedere, vel iacere, &c.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid dicendum, quando opus eſt cauſſa omiſſionis.

Opus incompoſſibile cum adimpletione præcepti ingrediens motiuum omiſſionis eſt peccaminoſum.

ERGO ad alterum modum, quo quis poteſt ſe gerere circa opus incompoſſibile cum adimpletione præcepti, veniamus. Si quis ex affectu circa ſtudium v. g. impediens Sacrum hoc omittat: quo caſu dicimus cum communi ſententiâ tale ſtudium eſſe peccatum. Ratio eſt manifeſta, quia omnis cauſſa rei malæ eſt eo ipſo mala: inducere enim alium ad peccatum ideò præcisè eſt peccatum, quia eſt cauſſa peccati: ergo ſtudium, quod me inducit in peccatum, malum erit.

7 *Obiectio ſoluta.*

Dices, non eſſe cauſſam omiſſionis illud ſtudium, ſed malam ipſam volitionem, & affectum erga illud. Sicut ſi ex amore erga Petrum occiderem eius inimicum, non diceretur Petrus cauſſa moralis eius necis, ſed mens in Petrum inordinatus amor. Reſpondeo Primò, Etiam in eo caſu dici poſſe Petrum eſſe cauſſam mortis finalem, non efficientem. Verum quidem eſt, Petrum non denominari tunc peccatum, quia hoc debet eſſe actio peccantis; at ex eo, quòd ob amorem Petri ego occidam Ioannem, Petrus non eſt actio mea vllo modo neque interior neque exterior, vt per ſe conſtat, quo differt ab actione de quâ iam diſputamus: nam hæc cùm oriatur à me, & aliunde ſit cauſſa motiua rei malæ, meritò poteſt dici peccatum: at per hoc non excluditur Petrus tunc ab eâ cauſſalitate. Secundò reſpondeo, & fortè in idem recidit, eſt tamen maior declaratio præcedentis ſolutionis, actionem illam propterea dici peccatum; quia eſto ipſa non ſit cauſſa omiſſionis (quod tamen, vt dixi, falſum eſt) procedit ſaltem à voluntate malâ & peccaminoſâ; qualis eſt illa, quâ ob eam actionem volo negligere Sacrum ad quod teneor. Video hanc ſolutionem ſolam non ſufficere; nam prodire à voluntate peccaminoſâ non eſt peccatum: ſi v. g. quis actu vnico velit mentiri, & ambulare, non dicitur mala ea ambulatio, licet oriatur à voluntate malâ. Ideò dixi, fortè hanc ſolutionem eſſe maiorem declarationem prioris; nam adiunctâ cauſſalitate finali ſeu motiuâ ſtudij in rem prohibitam, & quòd ſimul illud procedat à volitione malâ, ſufficientiſſimè denominatur malum.

Qui alterum necaret Petri gratiâ, poſſet Petrus dici cauſſa finalis peccati.

Rogabis, vtrùm eo caſu ſint ibi duo peccata, an vnum tantùm. Quæſtio hæc duplicem habere poteſt ſenſum: primus eſt, vtrùm peccetur tunc contra duas virtutes, ſtudij ſcilicet & religionis. Huic tamen ſuprà diſput. 15. fusè reſpondi; & contra recentiores aliquos probaui, non peccari contra ſtudium. Alter ergo ſenſus eſt, an, licet tantùm ſit contra vnam virtutem, nihilominùs reperiantur ibi duo peccata, vnum in omiſſione, alterum in volitione poſitiuâ ſtudij. Reſpondeo, de re ipsâ vix poſſe eſſe inter auctores diſſidium; etenim certum eſt, non eſſe ibi duas malitias, aut duas dignitates pœnæ & odij, quia, vt oſtenſum eſt, tota malitia ſtudij eſt denominatiua à malitiâ omiſſionis; haud aliter, quàm dum quis accipit gladium vt alium occidat, non habet duas malitias, vnam homicidij, alteram accipiendi gladium; vtrùm autem denominanda ſint ibi duo peccata, quæſtio eſt de voce: in quâ meritò Pater Vaſquez docet cap. 3. vnicum eſſe: ſi enim duo eſſent, deberet in confeſſione exprimi. quod eſt contra omnem ſenſum Doctorum. Hoc argumentum in ſimili ego ſuprà vſi contra eos, qui dicunt illud ſtudium etiam eſſe contra virtutem ſtudioſitatis. Ratio à priori huius concluſionis ea eſt; nam cauſſa, quæ alioquin in ſe mala non eſt, ſed ab effectu mala dicitur, conſtituit vnum tantùm peccatum cum effectu; quia ab illo denominatiuè dicitur mala.

Qui vult ſtudium eo tempore quo Sacrum eſſet audiendum, vnicam malitiam incurrit.

Cauſſa in ſe non mala, ſed ab effectu ſecuto mala conſtituit vnicum peccatum cum eo.

Moneri autem hîc rurſus dubium illud poteſt, vtrùm tale peccatum ſit commiſſionis, an verò omiſſionis. Multi affirmant, eſſe commiſſionis, eò quòd ſit actus poſitiuus; negat verò Vaſquez, eò quòd non ſit contra præceptum negatiuum, ſed contra poſitiuum. Differentia eſt 8
de ſolo nomine, vt patet, de acceptione ſcilicet eius vocis *peccatum commiſſionis* in communi: in quâ ſatis probabiliter dici poſſet, vt denominetur peccatum commiſſionis aut omiſſionis, magis eſſe attendendam intrinſecam ipſius peccati entitatem quàm præceptum, cui eſt oppoſitum, ideoque meritò poſſe vocari peccatum commiſſionis, quia eſt poſitiua volitio tranſgrediendi præceptum, etiamſi hoc ſit negatiuum, omiſſionem verò tunc definiendam, *Eſt voluntaria ſuſpenſio adimpletionis præcepti*. Nihilominùs tamen, quia rarò datur pura omiſſio de facto, & tamen frequenter auctores condiſtinguunt peccatum omiſſionis à peccato commiſſionis, ſupponuntque illud dari ſæpè de facto, ſignum eſt, eos intelligere nomine peccati omiſſionis illud, quod eſt contra præceptum affirmatiuum, ſiue in ſeipſo ſit actus verus poſitiuus, ſiue

Qui negligit Sacrum ob ſtudium peccat peccato omiſſionis. Grauiùs peccat poſitiuè volens omiſſionem quam purè omittens rem præceptam.

ſiue omiſſio, ideoque dicendum eſt, tale opus in prædicto caſu ſolùm eſſe peccatum omiſſionis, vt loquitur P. Vaſquez. Hoc tamen aduerte, licet dixerimus, illud eſſe vnum cum ipsâ omiſſione, ideoque vocauerimus peccatum omiſſionis, non tamen propterea nos aſſerere, non eſſe aliquantulùm grauius, omittere per actum poſitiuum directè volentem omiſſionem, quàm per puram omiſſionem: haud dubiè enim grauius eſt illud peccatum, non quia ex parte obiecti ſit diuerſitas, ſed quia maius eſt voluntarium, quod ſit per actum poſitiuum, quàm quod per ſolam omiſſionem: & ſicut quando eſt maior libertas, ſi cetera ſint paria, grauiùs peccatur; ita quando eſt magis voluntarium, quod etiam arguit maius exercitium libertatis in actu ſecundo, grauius eſt peccatum, ceteris paribus. de quo egi ſuprà, & nonnihil paulò pòſt.

Hanc concluſionem aliter nonnulli ſic probant: Quando directè amatur omiſſio, allicitur magis voluntas à bono, quàm quando purè omittit, ergo. Verùm hæc ratio potiùs videtur eſſe contra concluſionem quàm pro illâ: etenim quò magis allicitur voluntas à bono, eò minùs liberè operatur: ergo ſi in omiſſione directè volitâ magis allicitur, minùs peccabit, quia minùs liberè ferretur in illam.

Dixi, Videtur hæc ratio eſſe contra nos; nam re ipsâ non eſt: & in hoc peccarunt huius argumenti auctores, quod non aduerterint attractionem, quæ libertatem minuit, eſſe antecedentem ipſum amorem: per illam enim magis propendemus in amorem ipſum. Conſiſtit ergo tota ea attractio in bonitate obiecti, quæ proponitur per intellectum: cùm autem eadem ſupponatur
9 cognitio obiecti, ſiue voluntas poſteà actu poſitiuo eam reſpuat, ſiue omittendo negligat, neceſſum eſt, vt allectio, ſeu attractio, quæ libertatem minuere vel augere poteſt, eadem ſit in vtroque caſu, ideoque ex hoc capite nec grauior nec peior ſit pura omiſſio, quàm ſi directè eſſet volita. Ratio ergo vnica eſt, quam nos dedimus, quia in ſeipſo eſt maius exercitium libertatis id quod poſitiuum eſt quàm quod omiſſiuum; & ipſa voluntas magis coniungitur obiecto malo per eam volitionem quàm per omiſſionem.

Obiectio altera.

Obijcies tamen contra hoc: Voluntas reflexa amandi Deum v. g. non eſt tam bona quàm ipſe amor; item voluntas pœnitendi non eſt tam bona quàm ipſa pœnitentia; & ſic de alijs; quia, vt alibi notaui, obiectum non dat vmquam actui totam bonitatem, quam in ſe habet: ob quam rationem certum eſt, amorem Dei non eſſe tam bonum quàm ſit ipſe Deus, quem reſpicit vt obiectum: ergo voluntas omittendi actum amoris præceptum minùs mala erit quàm ipſa omiſſio volita: imò hinc vlteriùs videtur etiam dicenda diuerſa in genere moris; quia diuerſæ ſpeciei eſt in genere moris actus quo volo amare Deum, ab eo quo formaliter illum amo: ille enim actus non iuſtificat extra Sacramentum; quod tamen facit hic ſecundus: ergo malè diximus, eamdem eſſe malitiam in voluntate poſitiuâ omittendi, & in opere, quod eſt illius cauſſa, cum eâ malitiâ, quæ in ipsâ omiſſione reperitur; cumque aliunde tunc non ſit omiſſio illa in ſe libera formaliter, & conſequenter neque pec-
11 catum, niſi denominatiuè à volitione illâ, fiet, vt abſolutè & ſimpliciter homo longè minùs peccet ipſam omiſſionem expreſsè & reflexè volendo, quàm ſi purè omiſiſſet. quod tamen videtur planè abſurdum.

Solutio. Quando obiectum ſit per actum, reputatur pro eodem in genere moris vt volitio efficax necis, & nex ipſa.

Reſpondeo, quando obiectum ſit per ipſum actum, pro eodem reputari in genere moris volitionem & actum: ſic efficax volitio occidendi & ipſa actualis occiſio reputantur in genere moris pro vno peccato, etiamſi (vt ſuprà diximus) phyſicè loquendo magis noceat naturæ rationali ipſa actualis occiſio quàm volitio occiſionis; ergo in genere moris pro eodem vſurpantur ea duo, quidquid ſit de alijs obiectis, quæ non fiunt per actus quibus amantur: nam velle Deum 10 amare, non eſt ipſum amare; ſed per determinationem ſequentem voluntatis fieri debet ille amor: cùm ergo omiſſio fiat formaliſſimè volendo non efficere actum, facilè conſtat, eam in vnum idemque peccatum cum volitione ipsâ coincidere.

Nolitio poſitiua actus imperata pro tempore quo imperatur eſt virtualiter omiſſio, habetq; totam eius malitiam:

Secundò reſpondeo, vel declaro ampliùs datam ſolutionem: Quando eo inſtanti, quo teneor v. g. elicere amorem Dei, dico, Nolo elicere, & eo ipſo ceſſo, ea volitio eſt virtualiter ipſa omiſſio: in eâ enim ita includitur omiſſio, vt nullâ aliâ intellectâ determinatione voluntatis intelligam omiſſionem amoris: ergo illa volitio habet totam malitiam omiſſionis; quia hæc in tantum eſt mala in quantum moraliter cenſetur, perinde ac ſi eſſet actus poſitiuus, qui diceret, *Nolo amare*. Et hoc modo explicuimus ſuprà, quomodo in purâ omiſſione ſit libertas, cùm in ſe alioquin omiſſio nihil videatur eſſe. Non ita contingit in duobus illis actibus poſitiuis, quorum vnus imperat alterum, v. g. in volitione quâ dico, *Volo amorem*, & in amore ipſo: hic enim habet ex ſe bonitatem omnino independentem ab illo; nec ideò dicitur bonus, quia æquiualeat illi, ſed ex ſuâ propriâ entitate: item non includitur in illo imperio, niſi quatenus imperium voluntatem impellit, vt eliciat deinde amorem: in quo tamen debet noua determinatio & noua actio interuenire: quid ergo mirum, ſi bonitas amoris ſit in genere moris omnino diſtincta à bonitate actus reflexi, quo quis dicit, Volo amare; è contrario verò, malitia omiſſionis puræ non ſit diſtincta moraliter à malitiâ volitionis efficacis, quâ homo dicit, Volo omittere, ſeu, Nolo amare?

Actus tamen imperatus habet diſtinctam bonitatem ab imperante.

Vaſquez reijcitur.

Hinc infero, Patrem Vaſquez eadem qu. 93. num. 11. vbi obiter rem hanc tetigit, non benè doctrinam illam generalem, quod ſcilicet opus incompoſſibile cum actu præcepto faciat vnum peccatum cum omiſſione, coarctaſſe ad opus exteroum & omiſſionem externam, ac negaſſe idem eſſe de volitione efficaci omittendi actum internum, & de ipsâ omiſſione: cuius fundamentum eſt, quod paulò antè ſoluimus, ſcilicet, quod volitio amoris non ſit idem cum amore; ergo nec volitio omiſſionis cum omiſſione. Verùm iam oſtendimus, magnam eſſe diſparitatem inter ea duo: & ſanè ſi inſtantia quidquam valeret, conuinceret, peius eſſe purè non amare Deum, quando obligaret præceptum, quàm non amare dicendo poſitiuè, Nolo amare: quod nec Vaſquez nec vllus alius concedet, quidquid ſit, an ea volitio conſtituat vnum peccatum cum omiſſione nec ne. Sequi autem id patet, quia ſicut velle

velle amare non ſolùm non efficit vnum actum cum amore ipſo, ſed nec eſt tam bonum quàm ipſe amor, ita è contrario, velle omittere non eſſet tam malum quàm omittere: reſpondendum ergo ex diſparitate à me datâ ſuperiùs.

SVBSECTIO QVARTA.

Quando imputetur omiſſio.

DIE Feſto v. g. manè dicit quis apud ſe, Nolo hodie ire ad Sacrum; ponit ſe poſteà ad lectum, ac dormit, vel incipit ſtudere vſque ad tempus in quo Sacra omnia abſoluuntur; inquirimus, quando iſte dicatur peccare omiſſione ipsâ externâ Sacri, an quando voluit primò non audire, an quando poſteà celebratur vltimum Sacrum; quia tunc primò eſt omiſſio ipſa Sacri in actu exercito.

Culpa propriè tunc eſt, quando ponitur actus liber de obiecto malo.

Mirandum eſt quàm prolixè de hac quæſtione nonnulli, cùm tamen purè ſit de ſolo nomine: de re enim certum eſt, culpam ipſam propriè dictam tunc ſolùm eſſe, quando quis habet actum liberum voluntatis, quo vult non audire: vnde ſi ſtatim moreretur ille homo, haud dubiè damnaretur; & non minùs grauiter, quàm ſi mortuus fuiſſet poſtquam omnia Sacra finita eſ-
11 ſent, dummodo non habuiſſet interim nouas volitiones non audiendi. Ratio huius eſt manifeſta, quia (vt ſæpè dixi) peccatum formaliter præciſe conſiſtit in actu libero voluntatis; actio autem exterior ſolùm denominatiuè dicitur peccatum à voluntate interiori: item (vt alibi docui) ea actio exterior nullo modo auget malitiam aut bonitatem, imò, etiamſi augeret, vt dixêre nonnulli, tamen id ſolùm habere poſſet locum, quando fit liberè; v. g. quando liberè deambulo: at quando iam illa actio non eſt proximè mihi libera; v. g. quando me pono ad dormiendum, & non excitor intra tres horas, non propterea magis pecco vltimis duabus horis quàm primâ, quia iam tunc nullam habeo proximam libertatem: ergo manifeſtum eſt pro caſu noſtro præſenti non augeri re ipsâ malitiam peccati in eo, qui manè nolens audire Sacrum cœpit dormire, & primò excitatus eſt poſt finita Sacra; non, inquam, augeri malitiam eo puncto quo Sacrum vltimum celebratum eſt; quia tunc nullam omnino habuit libertatem aut volitionem diſtinctam ab eâ, quam habuit, cùm primùm ſe ad ſomnum compoſuit. Idem eſt de eo qui vult alterum occidere; tunc enim propriè peccat, quando vult, etiamſi poſteà non ſequatur homicidium: proijcit v. g. ſagittam, & poſteà iam nihil de eâ re cogitat: eodem ſanè modo coram Deo peccat, ſiue alter moriatur, ſiue non. Hæc omnino certa, & quæ ſola ad rem pertinent. Iam verò ad vocem pertinebit, vtrùm exterior omiſſio dicenda ſit à præcedenti volitione peccaminoſa; aut ipſe homo denominandus ſit tunc exteriùs omittere, quando ipſum Sacrum celebratur, & illud non audit; ſicut tunc exteriùs homo committit homicidium, quando actu mactat, ſeu quando ex vulnere dato alter moritur.

An omiſſio, vel commiſſio dicenda peccaminoſa ab actu libero præterito, licet hæc non ſit libera. Vaſquez negat.

In quâ quæſtione Pater Vaſquez diſput. 49. cap. 3. & alij, quos refert Salas t. 2. Tractatu 13. diſp. 2. ſect. 7. docent omiſſionem, quæ non eſt in poteſtate omittentis eo tempore quo fit, etiamſi quis dederit liberè cauſſam ad illam, non imputari tunc ad peccatum: quod probant Pri- 12
mò, quia vbi non eſt voluntarium, nec peccatum eſſe poteſt: nec videtur ſufficere cauſſa iam priùs data; alioquin, qui dedit alicui venenum tamdiu peccabit, quamdiu venenum illud operatur: vnde etiam fieret, vt qui dedit ictum letalem, eſto doluerit de peccato ante alterius mortem, & fuerit in gratiâ, adhuc tamen dicatur peccare, quando alter re ipsâ moritur. quod eſt valdè abſurdum. Nec poteſt reſponderi, in hoc caſu iam fuiſſe illud voluntarium reuocatum per pœnitentiam, ideoque iam tunc non dici peccare. Etenim ſi Deus infudiſſet gratiam iſti homini dormienti, vel aliquid aliud cogitanti, non tamen retractanti illam voluntatem, & poſteà ſequeretur homicidium, deberet adhuc exiſtens in gratiâ dici peccare mortaliter. id quod apertè repugnat.

Prima eorum ratio.

Secundò argumentantur, quia alias ſequeretur, nos poſſe mereri dormiendo, eò quòd poſſumus antecedenter velle ex obedientia dormire; & tunc in ipſo ſomno merebimur, vel è contrario demerebimur, ſi ſit contra obedientiam; vnde vlteriùs fieret ex denominatione ab eâ voluntate perſeuerante, nos ex maiori duratione ſomni magis peccaturos, aut magis promerituros. quod etiam eſt abſurdum.

Secunda.

Alij auctores, inter quos videtur eſſe D. Thomas, quem ſimul cum alijs refert & ſequitur Salas ſuprà, opinantur, omiſſionem & effectum ſecutum ex actu libero eſſe peccatum, etiam quando actu non eſt liber, dummodò qui cauſſam dedit non retractauerit ſuam voluntatem; eâ verò retractatâ iam non eſſe peccatum. Mouentur Primò, quia ad rationem peccati non requiritur voluntarium per actum præſentem, ſed ſufficit voluntarium moraliter manens interpretatiuum, ſeu virtuale: quod multis exemplis conantur ſuadere; ſed ſufficiat vnum vel alterum: nam quando quis ſe inebriat, illa ebrietas in omnium ſententiâ eſt peccaminoſa, & verè dicitur peccatum, vnde tenetur illam in confeſſione explicare; nec ſufficit, ſi dicat, ſe dediſſe illi cauſſam: atqui certo certiùs eſt, in inſtanti, quo eſt ebrietas, non eſſe libertatem; quia ipſa ebrietas formaliſſimè illam libertatem adimit: ergo non requiritur actualis libertas, vt dicatur effectus vel omiſſio ſecuta voluntaria. Confirmatur ratione à priori, quia voluntarium definitur, quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione. At quando quis volens occidere emiſit ſagittam, illa iaculatio proceſſit à principio intrinſeco cum cognitione, item & mors vlteriùs ſecuta; etiamſi quando hæc ſequitur actu non ſit immediatè libera; ergo tunc adhuc dicetur voluntaria, & conſequenter erit tunc peccatum.

D. Thomas & Salas aſſerunt, ſi voluntas non eſt retractata.

Primum horum argumentum.

Secundò idem oſtenditur ab abſurdo, quia ex oppoſitâ ſententiâ ſequeretur, in nullo caſu homicidium eſſe peccatum; quod eſt contra ſenſum omnium fidelium; ſequela verò probatur clariſſimè; nam etiam quando homo confodit actu alium, qui ſtatim ibi moritur: in eo tamen inſtanti, quo diſſoluitur vnio inter animam & corpus, non eſt in poteſtate confodientis ea diſſolutio; non enim ſequitur in eo inſtanti quo voluit mouere manum aut quo læſit, quia in in- 13
ſtanti

Secundum.

ſtanti non poteſt diſſolui omnis diſpoſitio humana: & in carnifice idem apparet clariùs; nam licet potuerit non vibrare ictum, certè quando iam fortiſſimè gladium excuſſit, non eſt in poteſtate ipſius detinere ictum in eo puncto ceruicis, quâ ſectâ primùm homo moritur: quis autem dicet, carnificem non eſſe voluntarie cauſſam illius necis? ergo non eſt neceſſaria ea immediata & formalis libertas ad hoc, vt actio exterior dicatur homini voluntaria.

Poſtremi inconſequentes.

Antequam, quid in hoc puncto dicendum ſit, oſtendam, aduerto, hos ſecundos auctores in hac ſententiâ loqui minùs conſequenter: maximam enim vim faciunt in eo, quòd illa actio exterior debeat in confeſſione explicari; vnde inferunt, illam eſſe peccatum. Hinc autem ego eos euidenter redarguo; nam etiam quando homo retractauit voluntatem, antequam ſequatur effectus, tenetur tamen in confeſſione dicere, ſe occidiſſe. V. g. dedit quis letalem ictum, è quo intra Pater & Aue homo moritur; percutiens tamen vix tetigerat alterum, cùm iam doluerat ſe id feciſſe; numquid tunc ſatisfaciet dicendo, ſe voluiſſe occidere, & non tenebitur dicere, occidi? certè non minùs tenebitur, quàm ſi non retractaſſet voluntatem: atqui ſi retractaſſet, non fuiſſet iam per te illa mors voluntaria, neque peccatum; ergo etiamſi non retractet, non erit voluntaria; vel certè ex eo, quod teneatur eam aperire in confeſſione, valdè parum contra Vaſquez infertur. Idem ipſum poſſum oſtendere in ſecundo exemplo. Da carnificem, quando iam non poteſt reuocare ictum, antè tamen quàm de facto vel occidat vel feriat reum, dolere, ita vt, ſi iam poſſet, nullo modo vibraret ictum; numquid vllus diceret in eo caſu illum carnificem non fuiſſe necis cauſſam? quòd ſi non fuiſſet publicus miniſter, ſed propriâ id feciſſet auctoritate, & iniuſtè, ideoque peccaſſet; quis negaret illum dicendum liberè & iniuſtè occidiſſe? ergo eadem eſt prorſus difficultas, ſiue retractet, ſiue non. Idem in eo cernitur, qui noluit, quando pulſabatur ad vltimum Sacrum, ire ad templum; poſt medium tamen quadrantem, quando Sacrum ipſum inchoatur, dolet, & pergit ad templum, tardè tamen accedit; nónne tenetur dicere ſe omiſiſſe Sacrum, & tamen, iuxta hos auctores, non fuit ea omiſſio externa peccatum? ergo ratio præcipua ipſorum omnino corruit: vel certè malè diſtinxerunt inter retractantem & non retractantem; ſed vel debebant abſolutè negare cum Vaſquez, vel abſolutè concedere, aut certè aliam certiorem intrare viam: quod verò nec Pater Vaſquez ſatisfaciat communi ſenſui ſtatim oſtendo.

Dixi iam ſuprà, totam hanc quæſtionem eſſe de ſolo nomine: vnde non debemus eam decidere multis rationibus, ſed ex viſitato modo loquendi. in quo DICO PRIMÒ: Certum eſt, in confeſſione debere ſemper aperiri, illum effectum ſecutum ex cauſâ liberè datâ, ſiue ille tunc denominetur peccatum, ſiue non. in hac conueniunt omnes. Rationem tamen illius reddere eſt difficile; dixi enim ſuprà, eam actionem externam nihil addere de malitiâ: & ad formandum iudicium de conſcientiâ pœnitentis parum videtur facere, quòd Confeſſarius ſciat, an re ipſâ ſit ſecuta mors nec ne, quandoquidem conſtat, ipſum feciſſe totum quantum fuit in ſe ad eam ponendam; nec poteſt dici, ideò declarandam, quia verè illa actio dicitur & eſt peccatum, licet denominatiuè ab actu præterito: non, inquam, ea ratio reddi poteſt, nam in hac quæſtione de nomine nullus dicit, quando reuocata eſt volitio, omiſſionem illam aut effectum eſſe voluntarium, aut dici peccatum; & id ſaltem videntur argumenta Vaſquez probaſſe; & tamen etiam tunc eſt obligatio confitendi eam actionem, vt dixi: ergo hæc obligatio non prouenit ex eâ denominatione. Ego non puto aliam reddendam rationem, quàm ex communi Eccleſiæ praxi; ex quâ conſtat, fuiſſe voluntatem Chriſti Domini inſtituentis Sacramentum confeſſionis, vt eiuſmodi effectus declararentur in illâ. Fortè in aliquibus materijs ratione reſtitutionis, excommunicationis, &c. oſtendi poſſet neceſſitas declarandi ipſum actum externum; at in omiſſione Sacri & alijs difficulter id poteſt, niſi ad ſolam Chriſti volitionem id reducamus.

Effectus malus ſecutus, licet non ſit liber, confitendus, ſi volitio eius fuit libera: cuius ratio difficilis.

Eſt tamen communis Eccleſiæ praxis.

DICO SECVNDÒ, In communi modo loquendi ſæpè nominari peccatum, & voluntarium illum effectum ſecutum, etiamſi actu non ſit liber: & hoc do ſententiæ ſecundæ: cuius argumenta, præcipuè illud de ebrietate & actuali homicidio, conuincunt euidenter hanc ſecundam concluſionem. Quam confirmo ad hominem contra Patrem Vaſquez, & alios, qui admittunt, ſaltem, quando quis alterum v. g. iniquè 14
iugulat, eſſe ei voluntariam mortem, dicique illam cædem eſſe peccaminoſam. quod & omnes omnino homines videntur vt certum ſupponere. Idem eſt, ſi ignem applico ſtupæ: mihi enim dicitur voluntaria accenſio eius; quòd ſi eſſet prohibita, peccarem; ſicut peccat qui comburit frumentum alterius. At in his & alijs caſibus ſimilibus in ipſo inſtanti phyſico, quo verè & propriè eſt cædes, combuſtio, &c. iam non eſt in meâ libertate ille effectus; nam eo inſtanti, imò etiamſi ego tribus quatuórve inſtantibus antequam moriatur homo ceſſem, iam non ſaluabo illum; quia iugulatio illa non extinguit in eodem inſtanti, quo do ictum, ſed quando mihi iam non eſt liberum retrahere gladium; vel eſto retraham, iam eſt data cauſſa, quæ in ictu oculi ſtatim occidet. Idem, quando quis pollutionem procurat, quæ iam non poteſt impediri eo inſtanti immediato antequam ſit. Idem in dante alapam, quando cum impetu proiecit manum; non enim iam habet libertatem ad detinendam manum immediatè in vltimâ ſuperficie aëris ante maxillam alterius. Non ergo debet ea regula tam vniuerſaliter tradi, vt tunc ſolùm ſit peccatum, & dicatur homini voluntaria actio, quando actu & phyſicè eo inſtanti phyſico eſt in libertate dantis cauſſam.

Deciſio quæſtionis ſuprà poſita cum diſtinctione. Aliquando dicitur effectus voluntarius, & peccatum;

Nihilominùs DICO TERTIÒ, Non ſemper etiam in ipſo communi modo loquendi eam actionem dici voluntariam à volitione præcedenti; & propterea in concluſione ſecundâ ſolùm dixi *ſæpe eſſe voluntariam*. In hac conuenio cum Patre Vaſquez, & diſſentio à Salas; qui vniuerſaliter affirmat. Fundamentum huius tertiæ concluſionis etiam deſumitur ex communi & morali apprehenſione hominum; nam quis vnquam dixit, hominem, qui dedit venenum, quod per tres annos aut quatuor operatur, ſemper

aliquando verò non.

per

per actu peccare, aut actu voluntariè cauſſare illum morbum? Certè talis loquendi modus prorſus eſt inauditus. Hi, qui per maleficia cauſſant ſimiles diuturnos effectus etiam per multos annos, dici fortè poſſunt ſemper voluntariè eos cauſſare, quia conſeruant liberè maleficia ex quibus actu proueniunt illi effectus; quæ ſi ſubtraherent, ceſſarent etiam effectus: at in alijs, vbi non eſt ea conſeruatio libera cauſſæ, inauditus prorſus eſt, vt dixi, ille modus loquendi. quod benè ſupponit Vaſquez & auctores quos ſequitur.

Regula ad dignoſcendum, an effectus ſecutus dici debeat peccatum necne.

DICO QVARTÒ, Ad dignoſcendum, quando opus ſecutum dicendum ſit voluntarium & peccaminoſum, non video aliam meliorem regulam, quàm ſi paulò pòſt ſequatur effectus poſt cauſſam datam: tunc enim in ordine ad hominum æſtimationem videtur eſſe
15 coniunctus ille effectus, & dimanans ab eâ cauſâ; quando autem iam multùm temporis tranſit, videtur quaſi diſparatè ſe habere, vel ſaltem homines id ita reputant, etiamſi re ipsâ tam in vno caſu quàm in altero mors illa ſit effectus prioris eius voluntatis: quantum autem futurum ſit illud tempus, quis poterit decidere? Per hanc autem doctrinam ſatisfit argumentis vtriuſque extremæ ſententiæ, vt patet ex dictis. Et de voce ſatis.

SVBSECTIO QVINTA.

Duæ aliæ difficultates de omiſsione.

PRIMA eſt, quæ ſit grauior omiſſio, illa quæ directè eſt volita, an illa, quæ indirectè: directè eſt volita, quando quis dicit, Nolo audire Sacrum; indirectè, quando eſt volita in alio; vt qui vult ſtudium, ex quo vidit ſecuturam omiſſionem Sacri. Puto, ceteris paribus, grauiorem eſſe illam, quæ directè fertur ad omiſſionem; nam magis voluntarium eſt directum quàm indirectum; & per ſe lumine naturæ videtur certum, longè aliud eſſe, directè v. g. velle damnum Petri, aliud, non volendo illud, facere rem aliquam, ex quâ tamen video illud ſecuturum; vnde ſæpè licitum eſt indirectè obiectum velle, non tamen licet directè: ſic qui ex actu licito ſcit ſecuturam pollutionem, non tenetur vitare illum actum, ſed poteſt eum ponere, & indirectè cauſſare pollutionem: at non poteſt eum amare animo vt ſequatur pollutio; ſeu non poteſt directè pollutionem velle. Item, qui dum ſe tuetur occidit alium, non peccat; peccaret autem, ſi haberet pro fine occiſionem alterius. quod in multis alijs exemplis oſtendi poteſt. Ratio autem eſt, quia ea, quæ in ſe & propter ſe amantur, magis amantur, quàm quæ in alijs & propter alia.

Omiſſio directè volita, ceteris paribus, grauior quàm quæ indirectè tantùm.

Licet aliquando indirectè velle aliquid, quod non directè.

Inter ipſas autem omiſſiones indirectè in cauſſis volitas dixi ſuprà, illam eſſe minùs malam, quæ minùs liberè amatur, ceteris paribus;
16 illam autem eſſe minùs liberam, quæ habet motiuum magis attrahens: v. g. luſus magis attrahit hominem quàm ſtudium; grauior erit omiſſio propter ſtudium quàm propter luſum. Dixi *ceteris paribus*, quia fortè bonitas finis, etiamſi non magis adimat de libertate, excuſat tamen aliqualiter culpam; vt per ſe videtur notum, & alibi fusè probaui. Omiſſionem verò puram Sacri eſſe minùs grauem, quàm quando actu poſitiuo amatur, quia magis eſt voluntarius actus poſitiuus quàm omiſſio omnis actus, ſuprà oſtendi.

An peccata commiſſionis & omiſſionis inuicem independentia formaliter differant.

Secunda difficultas, an peccata commiſſionis & omiſſionis, quæ alioquin ſunt inter ſe diſtincta & independentia, differant formaliter ex eo capite omiſſionis & commiſſionis. Obſeruandum pro intelligentiâ, non eſſe ſermonem de peccatis contra diuerſas virtutes, v. g. de odio Dei, & omiſſione Sacri; etenim hæc inter ſe diſtingui ex diuerſitate virtutum, quibus opponuntur, omnino eſt certum: hæc autem diſtinctio non deſumitur ea ratione omiſſionis & commiſſionis; nam inter ipſa peccata commiſſionis poteſt tota ea diuerſitas reperiri, vt inter odium Dei & furtum, inter detractionem & pollutionem, &c. poteſt etiam reperiri inter ipſas omiſſiones, vt inter omiſſionem Sacri, & omiſſionem confeſſionis, &c. eſt ergo quæſtio de peccatis omiſſionis & commiſſionis, quæ eidem virtuti opponuntur; qualia ſunt, non amare Deum, ſi ſit imperatus talis amor, & odio habere ipſum Deum: ſimiliter, non audire Sacrum, & poſitiuè illud contemnere; nolle colere imagines, & eas conculcare.

D. Thomas difficilem habet explicationem.

D. Thomas q. 72. art. 2. difficulter valdè loquitur in hoc puncto; cenſet enim, omiſſionem & commiſſionem ſolùm differre materialiter; quod (vt ex explicatione ipſius in corpore colligi poteſt) idem eſt ac phyſicè loquendo, ſecundùm entitatem phyſicam, prout differt negatio ab entitate poſitiuâ; formaliter verò ſeu in genere
17 moris & vitij non differre, quia ea vitia ſemper ordinantur ad vnum finem: ponit autem exemplum in auaro, qui ob vnum eumdemque finem & rapit aliena; quod eſt peccatum commiſſionis; & non reſtituit ablata; quod eſt omiſſionis: item in guloſo, qui ad ſatisfaciendum appetitui, & ſuperflua comedit, & ieiunium non ſeruat. Hæc ibi ſanctus Doctor: quæ fusè diſcutit P. Vaſquez in dubitatione circa textum articuli; vbi in primis meritò oſtendit, exemplum è ieiunio non eſſe bonum: nam ieiunium non eſt actus poſitiuus; vnde omiſſio ieiunij non eſt vera omiſſio, ſed quid poſitiuum. Fortè, quia ieiunare ſignificamus per verbum quaſi poſitiuum, ideò D. Thomas illud præceptum vt poſitiuum iudicauit: ex quâ auctoritate malè intellectâ aliqui recentiores decepti ſunt, ad iudicandum præceptum ieiunij eſſe affirmatiuum, & obligare ad vnam comeſtionem, ac prohibere duas: quam ſententiam illi tribuerunt D. Thomæ, immeritò tamen; quia licet ob vocem, vt dixi, poſitiuam, & maximè dum dicimus, *ſeruare ieiunium*, quod poſitiuum denotare videtur, dixerit eſſe præceptum poſitiuum; de comeſtione tamen vnicâ neceſſariâ ad illud præceptum ſeruandum nec per vmbram quidquam dixit: optimè enim nouerat ſanctus Doctor longè melius illud ſeruari, ſi nihil totâ die comedatur.

Omiſſio ieiunij eſt quid poſitiuum.

Præceptum ieiunij eſt negatiuum.

Sed iam ad lineam: dico, ieiunium nihil eſſe aliud, quàm non comedere tales cibos, & non comedere bis: hoc autem præceptum negatiuum eſt omnino; vnde exemplum à D. Thomâ allatum pro præſenti difficultate non videtur eſſe ſufficiens. Idem dicendum de priori exemplo, non reſtituere, & furari; nam non reſtituere eſt

idem

Non reſtituere aliena eſt etiam peccatum commiſſionis & contra præceptum negatiuum.

idem quod retinere aliena; quod moraliter eſt idem ac rapere: vnde vtrumque peccatum eſt commiſſionis contra præceptum negatiuum, Non accipies aut non retinebis apud te rem alienam. Hæc quoad exempla.

Peccata commiſſionis & omiſſionis differunt ſpecie etiam in genere moris:

Quoad ſubſtantiam autem eius doctrinæ varias refutat ibi Vaſquez explicationes Thomiſtarum vt rationi & ipſi D. Thomæ contrarias; & quia nullam ipſe ſufficientem inuenit, concludit eam doctrinam eſſe difficilem. Ego in hac quæſtione PRIMVM DICO cum communi ſententiâ, omnino eſſe inter ſe etiam in genere mali diuerſa ea peccata commiſſionis & omiſſionis ſaltem ſpecie atomâ: quis enim non longè grauius dicat eſſe ipſum odium poſitiuum Dei,
18 quàm non amare illum; eſto ſit obligatio amandi? certè odium & continet totam indecentiam, quæ eſt in non amore; & addit inſuper eam turpitudinem, quæ eſt in optando expreſsè malo Dei, & in diſplicentiâ in bono Dei, &c. quod non habet propriè carentia amoris, niſi largo modo, ſicut omnia alia peccata in quacumque materiâ: & licet grauior ſit omiſſio eius amoris, quia eſt carentia nobilioris actus, quàm ſi omitteret Sacrum præceptum; at diſplicentiam in Deo, fugam ab ipſo, deſiderium mali ipſius, quod proprium eſt odij, & in quo grauitas illius conſiſtit, non habet vllo modo ea omiſſio amoris: ergo grauius eſt odium illud, & longè ab eâ omiſſione diuerſum. Idem eſt in omiſſione Sacri, & in irreuerentiâ poſitiuâ contra ipſum Sacrum: idem in omiſſione debiti honoris erga Imperatorem v. g. & in poſitiuo deſpectu; ſi v. g. ei daret quis alapam.

poſſunt tamen dici eſſe in vnâ ſpecie ſubalternâ.
Explicatur D. Thomas.

SECVNDÒ DICO, ea peccata poſſe dici eſſe in vnâ ſpecie ſaltem ſubalternâ, quatenus ſunt contra eamdem virtutem. Et fortaſſe Diuus Thomas nihil aliud intendit: quia verò eam conuenientiam in genere phyſico nullo modo habent, ideò dixit ſanctus Doctor, in eo genere non conuenire inter ſe, vt re verâ non ſolùm ſpecie atomâ aut ſubalternâ, ſed nec quidem genere ſupremo conueniunt phyſicè omiſſio & actus poſitiuus. Et hæc ſufficiant circa præſens dubium & circa mentem D. Thomæ.

SECTIO SECVNDA.

Altera diuiſio peccati actualis.

Peccatum cordis, oris & operis.

EA ſit in peccatum cordis, oris & operis. ita D. Thomas q. 72. art. 7. eam deſumpſit ex D. Hieronymo; ait verò hæc tria differre inter ſe ſpecie incompletâ, ſicut differt poſitio fundamenti ab erectione murorum & impoſitione tecti. Caietanus & Vaſquez varia mouent dubia tam circa diuiſionem ipſam quàm circa mentem D. Thomæ. Ego puto rem eſſe valdè facilem, ac ſolùm de nomine & circa modum loquendi totam eſſe differentiam. Pro quo aduerte, loquendo rigoroſè & quoad punctum malitiæ formalis, illam ſolùm eſſe in corde in actibus ipſis voluntatis liberis; nam (vt oſtendi fusè ſuprà) actiones externæ non augent malitiam: vnde licet aliquando homo peccet ſolo actu interno, aliquando ſimul verbis, aliquando denique opera adiungat; vt qui odio habens inimicum eum afficit contumelijs, & ſimul percutit; tota tamen propria malitia ſolùm eſt in corde, in odio illo & volitione interiori imperante eas exteriores actiones.

Tria peccata cordis diuerſa:

Aduerte Secundò, in ipſo corde correſpondere tria diuerſa peccata his quæ enumerauimus: nam eſt odium purè internum, quod non progreditur foras, ſed ſiſtit in eo malo affectu erga proximum, & deſiderio ineffieaci mali illius quà talis; hoc peccatum dicitur cordis, quaſi
ſolius cordis: quando autem poſteà homo con- 19
tumelijs exteriùs afficit proximum, iam præter illud primum odium habet volitionem efficacem eas contumelias proferendi: quæ voluntas etiam eſt interior & diſtincta à primâ; nam illa ſine hac exiſtere potuit: hæc autem communiter oritur ex illâ vt ex radice: odium enim inclinat hominem ad volendum maledicere; ea autem volitio dicitur peccatum oris, quia habet verba ea contumelioſa pro obiecto. Denique ſi percutit, debet eſſe etiam alius tertius actus interior, quo velit percuſſionem; quia actiones externæ non fiunt à nobis niſi imperio voluntatis; illud autem dicitur peccatum operis, eſtque diuerſum à duobus primis; quia velle maledicere non eſt idem ac velle percutere; ergo reſpondent tunc tria peccata interiùs.

non neceſſariò fiunt diuerſis actibus.

Non dico, neceſſariò ſemper debere eſſe tres actus diſtinctos; nam vnico actu poteſt homo odio habere, & efficaciter velle verbis factiſque alterum excipere: oſtendi enim alibi, vnicum actum poſſe habere duo obiecta etiam diſparata; multò ergo meliùs hæc, quæ licet diſtincta, habent tamen inter ſe maximam connexionem: ſolùm ergo præcedenti obſeruatione oſtendere volui, reſpondere tunc in corde tres actus ſeu formaliter ſeu æquiualenter, quatenus vnus habet pro obiecto ea, quæ per tres diſtinctos alioquin effici poſſunt; & verò frequenter, ſi non frequentiùs, per tres fit. Hinc infert, in ipſo corde eſſe tria peccata; quorum vnum ex ſe conſummatur interiùs; ſecundum conſummatur verbis; tertium conſummatur opere externo.

Obiecta eorum actuum.

Primum non habet pro obiecto opus, nec eſt cauſſa illius. Secundum verò & tertium comparantur cum voce & opere, ſicut cauſſa cum effectu, & conſtituunt vnicum peccatum cum ſuo termino; nam velle efficaciter occidere, & occidere, vnum idemque eſt peccatum in genere moris.

D. Thomas explicatur.

Neque D. Thomas, quando dixit, hæc peccata differre inter ſe tamquam ſpecies incompletas, comparat volitiones ipſas interiores cum obiectis externis, verbis ſcilicet & operibus; quia iam dixi, & ex ipſo D. Thomâ alibi probaui, actionem externam & volitionem idem peccatum eſſe: ſolùm ergo loquitur de ipſis volitionibus inter ſe, quas claritatis gratiâ diſtinxit ex ipſis obiectis, & ab illis eas denominauit; ac tandem de illis dixit differre ſolùm ſpecie incompletâ, quia omnia illa peccata ſunt contra vnam eandemque virtutem, aut prodeunt ex vnâ radice: velle enim occidere, & contumelijs afficere proximum, procedunt ab odio illius, & vt fundamentum illud præſupponunt; ſuntque ea tria peccata contra charitatem erga proximum, licet vnum ſit ab alio independens; vt ex dictis conſtat.

Hæc doctrina multis materijs communis.

Hæc doctrina alijs materijs communis eſt, vt idem ſanctus Doctor tradit ibi; licet Vaſquez id iudicet durum: id quod facilè oſtendo; nam in

primis infidelitas poteſt conſummari interiùs ſolo diſſenſu erga veritates fidei; poteſt etiam exteriùs verbis eam profitendo : nam voluntas profitendi exteriùs diuerſa eſt à voluntate non aſſentiendi : opere etiam conſummari poteſt, ſi quis velit idola colere, imagines conculcare : ſimiliter contra caſtitatem peccari poteſt peccato purè interno, cùm quis voluntariè delectatur cogitatione turpi : Secundò, ſi quis velit verbis & colloquijs turpibus delectari: Tertiò, ſi opus ipſum velit efficaciter.

Replica.

Dices fortè : Idola exteriùs colere, & conculcare imagines, &c. non eſt opus, ſed reducitur ad peccatum oris; quatenus ſicut per verba ſignificamus noſtrum ſenſum, ita per eas actiones denotamus, quid ſentiamus in eâ materiâ. id quod confirmatur ex D. Thomâ, qui ſecundâ ſecundæ q.72. art. 1. docet, ideò aliquando peccatum contumeliæ in rebus conſiſtere, quòd res
20 habeant aliquam rationem ſigni; ergo ea reducuntur ad peccatum oris : item in luxuriâ è contrario delectatio in verbis reducitur ad opus; nam eâ præcisè ratione homini verba placent, quia in memoriam trahunt rem ipſam turpem, quæ ſola eſt obiectum eius delectationis : ergo in his duobus exemplis non afferuntur tria illa genera peccatorum, cordis, oris & operis. Reſpondeo, communiter loquendo (quidquid ſit de eâ reductione metaphyſicâ) omnes auctores ſupponere, idolis thus adolere, eis templa, ſtatuas erigere, eſſe peccata operis, non oris; ſicut è contrario colere Deum, imagines, &c. dicitur actus virtutis non ad verba, ſed ad opera pertinens. quod ſufficit, vt meritò D. Thomas potuerit dicere, in alijs etiam materijs reperiri ea tria peccata : & licet eâ quæſtione ex ſecundâ ſecundæ retulerit ad verba contumelias inter homines, non tamen ideò idololatriam externam & religionem veram ad verba retulit.

Solutio.

Solutio altera.

Secundò reſpondeo, Eſto id per reductionem poſſit ad verba pertinere, vt D. Thomas dixit, ad diſtinctionem tamen illam triplicis peccati ſufficere, quod formaliter non pertineat ad verba. Alioquin, ſi has reductiones volumus ita rigorosè accipere, ego dicerem, ipſas contumelias debere reduci ad opus, etiamſi verbis expreſsè fiant : ideò enim qui odit alterum, eum verbis contumelioſis afficit, non præcisè vt loquatur, ſed quia ea verba ſunt alteri mala moraliter, ac ſi percuteret illum, ſeu ac ſi honorem ab illo phyſicè auferret : vnde ea iudicat per modum cuiuſdam phyſici mali, quo inimicum ſuum grauat ſeu ſpoliat bono aliquo : ergo etiam tunc debet illud peccatum oris ad peccata operis reduci. Conſtet ergo, quidquid ſit de reductionibus his, meritò eam diſtinctionem poſſe fieri etiam in peccatis religionis. In luxuriâ idem dicendum, quia licet (vt obiectio contendit) ea verba ad opera reducantur, formaliter tamen aliud eſt, peccare verbis luxurioſis & inhoneſtis, aliud factis : & ſanè, eſto ſecluſo periculo conſenſus in ipſo dicente & in audientibus non ſint mortalia ea verba, negari ſanè nequit, quin ipſum proponere & narrare res valdè turpes, ſiſtendo etiam in narratione, ſit indecens, & minimùm ſit peccatum veniale; ergo iam ſunt ibi peccata cordis, oris & operis. Sed de hoc ſatis.

Peccare verbis inhoneſtis & factis formaliter diſtinguuntur.

Illud denique aduerto, ab aliquibus verti in dubium, vtrùm peccata illa, quæ dicuntur conſummari opere, reperiantur in operationibus ſenſuum; v.g. an ipſum videre, audire, &c. ſit peccatum. Almainus Tract. 3 cap. 14. docet,
peccatum non eſſe in ipſo actu viſionis : hic enim, ſi ſemel aperiantur oculi, neceſſarius eſt: ergo tota ratio peccati erit in ipſâ apertione ſeu motu locali applicante potentias. Scotus verò in 2. diſt 42. docet, in ſenſationibus, imò in ipſâ nutritione eſſe peccatum. P. Vaſquez vbi ſuprà concedit in ſenſibus, negat in nutritione; quia ſuppoſitâ cibi applicatione, iam nullo modo eſt libera nutritio, nec ab eâ poteſt quis ceſſare; ideò non eſſe peccatum, vt vniuerſaliter docuerat ſuprà, tunc ſcilicet effectum ad culpam imputari, quando liber eſt actu & immediatè. 21

An actiones ſenſuum ſint peccata operis.

Difficultas eſt de ſolo modo loquendi; nam ſæpè diximus, malitiam ſolùm eſſe in ipſo actu interiori libero; vtrùm autem denominationes illæ mali cadant ſupra ipſum opus externum nec ne, pertinet ad modum loquendi : de quo ſuprà fusè; vbi dixi contra Patrem Vaſquez, non eſſe neceſſarium pro ſimilibus omnibus denominationibus, quòd actu effectus ſit in poteſtate operantis; probauique id exemplo iaculantis & occidentis hominem : vbi nullus negat hominem peccare in eo homicidio: & non ſolùm denominatur homo peccaminosè iaculans, ſed & occidens : idem in eo qui facit magnam vim in ictu vt alterum decapitet; cùm tamen immediatè ante iugulationem non ſit ampliùs liberum illi cohibere brachium. Hinc concludo, longè probabiliùs Scotum loqui, dum etiam operationi nutritinæ eam rationem peccati tribuit. Et ſanè qui hauſto veneno ſe interemit, communiter dicitur voluntariè ſe occidiſſe; cùm tamen ſemel acceptum venenum iam illud non poſſit eijcere.

De voce quæſtio.

Aduerto tamen in hac quæſtione de voce, licet non requiratur, actu effectum eſſe liberum ob exempla poſita, non tamen ſufficere cauſſam eſſe liberè datam, ſi multùm temporis intercedit antequam effectus ſequatur; requiritur ergo, vt valdè citò ſequatur : ſic enim moraliter reputari ſolet, quaſi actu liber eſſet, vt ſuprà notaui fuſiùs. hæc enim quæſtio ferè ex integro in eam relabitur.

Solutio difficultatis.

SECTIO TERTIA.

Diuiſio peccati in carnale & ſpirituale.

ALITER etiam ſolet diuidi peccatum, in peccatum carnis, & in peccatum ſpiritus. Quæ diuiſio ideò non videtur adæquata, quia peccata carnis ſolùm denotant ea quæ ad luxuriam pertinent; ſpiritus autem quæ ad mentem; vt ſuperbia, inuidia, falſa iudicia, &c. quibus non comprehenduntur furta, detractiones, homicidia, &c. nihilominùs D. Thomas qu. 72. art. 2. ita eam diuiſionem explicat, vt nomine ſpiritualis peccati non ſolùm intelligat ea quæ paulò antè diximus, ſed omnia quæ non conſiſtunt in tactu: vnde luxuria & gula ſola vocantur carnalia, cetera ſpiritualia. Quæ diuiſio ſic accepta nullam habet difficultatem.

Illud difficile circa eamdem, quæ ſint grauiora, ſpiritualiáne, an è contrario corporalia. D. Gregorius relatus à D. Thomâ q. 73. art. 5. in

Spiritualia, an carnalia peccata grauiora.

DD. Gregorius & Thomas aſſerunt ſpiritualia eſſe grauiora. Prima ratio eorum.

in argumēto *Sed contrà.* affirmat, peccata carnis eſſe minora; eum ſequitur D. Thomas; non tamen ita, vt quodlibet peccatum carnis ſit minus quàm quodlibet aliud ſpiritus; ſed ceteris paribus. Dat autem rationem Primò, quia peccata carnis ſunt contra proprium corpus, quod homo minùs tenetur diligere quàm Deum & proximum, contra quem ſunt alia peccata ſpiritua-

22 lia. Hæc tamen ratio eſt valdè difficilis; nam homo non tenetur magis amare alienum corpus quàm proprium, aliàs, caſu quo ipſe vel alius mori deberet, teneretur ſe morti obijcere, vt alium liberaret; quod falſum eſt: & ſanè grauiùs peccaret qui ſe occideret quàm qui alterum; ergo non tenetur plus alterum quàm ſe amare: ergo peccatum in proximum, quod vocatur ſpirituale, non eſt ex eo capite maius quàm peccatum gulæ, quod vocatur peccatum carnis etiam ceteris paribus, cùm inde potiùs videatur eſſe minus: ergo ea ratio vniuerſalis non eſt bona. Vrgeo vlteriùs: Non omnia peccata ſpiritualia ſunt contra alium, vt pigritia vel puſillanimitas.

Secunda.

Secunda ratio ſit: Peccata ſpiritus conſummantur in mente, ad quam ſpectat conuerti ad Deum; vnde habent plus de auerſione, at peccata carnis plus de cōuerſione; quæ non eſt tam mala quàm auerſio. Sed hæc ratio eſt multò difficilior præcedenti: cùm enim inter peccata ſpiritus comprehendatur furtum, non video quomodo illi applicari poſſit ſpecialiter hoc de conſummatione in mente & de maiori auerſione magis quàm voluntati nimiùm comedendi: vtraque enim eſt peccatum commiſſionis circa præceptum poſitiuum prohibitum. & idem eſt de homicidio, &c.

Tertia.

Tertia ipſius ratio eſt, quia peccata carnis fiunt cum minori libertate: magis enim attrahit delectatio carnis quàm aliæ delectationes. Verùm neque hæc ratio eſt valdè efficax, etſi habeat maiorem apparentiam: quis enim dicat, minùs attrahere iram quàm ebrietatem? certè paſſim ira tollit homini libertatem vel ex toto, vel ex parte; at appetitus ſe inebriandi non ſcio quomodo poſſit tollere libertatem, vel, vt meliùs dicam, ebrietas propoſita: & verò ego putarem fortè paſſionem iræ vehementiorem eſſe adhuc quàm luxuriam. Deinde appetitus laudis, & æſtimatio vehementiùs trahit quàm appetitus dormiendi nimiùm: & patet id manifeſtè à contrario: homo enim difficiliùs tolerat vnam infamiam quàm famem aut ſitim, aut inſomnium, imò ſæpè quàm ipſam mortem.

Non poteſt dari regula generalis hac in re.

Ego in hac materiâ (vt ſuprà dixi) non video, quomodo poſſit dari regula generalis ad id determinandum; ideò dico, non eſſe ex hoc capite deſumendam maiorem vel minorem malitiam, ſed aliunde in qualibet ſpecie particulari conſiderando obiectum illius & alia, quæ per ſe illam materiam circumſtant. Addo tamen, ſi conſiderentur peccata carnis & ſpiritus non eo modo quo à D. Thomâ, qui inter peccata ſpiritus comprehendit furtum, ſed vt peccata carnis dicantur, quæ ſunt contra corpus, ſpiritus verò, quæ contra bona ſpiritualia, in eo ſenſu facilè 23
poſſe oſtendi, ceteris paribus, peccata carnis eſſe minora quàm ſpiritus; quia bona ſpiritualia maiora ſunt quàm corporalia; vnde grauius eſt alicui honorem adimere quàm pecunias.

Quo ſenſu peccata carnis minora quàm peccata ſpiritus.

Replica ſoluta.

Dices, Non eſt grauius honorem adimere quàm vitam; & tamen hæc eſt inter bona corporis. Reſpondeo, propterea me dixiſſe, *ceteris paribus:* hîc autem non fit comparatio inter ſummum inter bona corporis, & ſummum inter bona ſpiritus: debet enim fieri comparatio inter vitam carnalem & ſpiritualem; & tunc dicerem, grauius eſſe per ſe aliquem vitâ ſpirituali priuare quàm corporali. Dico *per ſe*, quia dum ego aliquem induco ad peccandum, ſemper illum relinquo liberum; & in poteſtate ipſius eſt non peccare: ideò non tam grauiter pecco inducendo aliquem ad peccatum quàm illum occidendo: quod ſi ſine voluntate ipſius auferrem ab illo gratiam habitualem, caſu quo eſſet hæc in meâ poteſtate, ſicut eſt illum mactare, non dubitarem, grauius peccatum futurum, ſpoliare illum gratiâ, quæ eſt vita ſpiritualis, quàm corporaliter occidere. Vide quæ dixi fusè agens de ſcandalo diſp. 44. ſect. 5.

Per ſe grauius eſt ſpoliare aliquem gratiâ quàm vitâ.

DISPVTATIO QVADRAGESIMASEXTA.

De ſubiecto peccati: vbi de motibus carnis.

Circa ſubiectum peccati decertari fusè ſolet, vtrùm in membris aut in ſenſibus illud poſſit reperiri; item, vtrùm ſenſualitas ſit ſaltem capax venialis peccati; quâ occaſione agi ſolet de motibus venereis, & de delectatione moroſâ: quæ res ſunt ſupra modum difficiles, vt ex dicendis conſtabit: faciliora expediemus priùs, dein difficiliora.

SECTIO PRIMA.

Quo ſenſu ſola voluntas ſit ſubiectum peccati.

1 Dico Primò: Sola voluntas eſt, quæ à ſeipsâ propriè operatur liberè tam in ordine ad veniale quàm ad mortale. In hac omnes ferè auctores conueniunt, vno excepto Caietano, qui hac quæſt. 73. art. 4. vt D. Thomæ ſententiam, de quâ ſtatim, defenderet, docuit, ſenſualitatem per ſe habere libertatem ſufficientem ad veniale: quod probat inde; nam licet ſenſualitas vt ſic non dicat eam libertatem, vt patet in brutis; quæ omni libertate etiam ad veniale requiſitâ carent; non propterea id debet negari ſenſualitati hominis: vt enim vires ſenſitiuæ humanæ excedunt ſenſitiuas brutorum; ita ſenſualitas hominis excedere debet appetitum brutorum; ergo debet habere libertatem ad veniale. Miror quod tam parum inde Caietanus intulerit, & non etiam dederit noſtro appetitui inferiori libertatem ad mortale. Reſpondeo ergo Primò falſum eſſe antecedens: multa enim bruta

Caietanus dat ſenſualitati capacitatem ad veniale.

Multa bruta excedunt

hominem in ſenſibus. ta excedunt hominem in ſenſibus, viſu, auditu, olfactu, &c. ſed antecedente admiſſo, conſequentia eſt nulla, quia exceſſus ſenſualitatis debet eſſe in ſuo genere, vt nobiliores actus eliciat quàm bruti appetitus: at quo fundamento ad libertatem reuocanda eſt ea maior perfectio?

Reijcitur Caietanus. Caietani doctrina ab omnibus reijcitur: nam, teſte Auguſtino lib. 3. de Libero arbitrio cap. 17. & lib. de Verâ & falsâ religione cap. 14. quem D. Thomas refert ſæpè, maximè hac quæſtione 73. art. 1. & 2. omne peccatum dicit neceſſariò rationem voluntarij propriè, vt dicit id quod à voluntate procedit: id quod confirmatur ex Tridentino: nam cùm de concupiſcentiâ loquitur ſeſſ. 55. ait eam non nocere niſi conſentientibus vtique per voluntatem; noceret autem, ſi eſſet peccatum ſaltem veniale, quia & hoc abſolutè nocet homini, licet non tantum quantum mortale. Docet Secundò idem Concilium, eam ſolùm dici peccatum, quia à peccato eſt, & ad illud inclinat; ergo ſenſit, illam nullo modo eſſe, nec quidem veniale peccatum; alioquin plus haberet quàm eſſe à peccato, & ad illud inclinare. Vrgeo, quia alioquin omnes motus præuenientes rationem eſſent venialia peccata; quod planè eſt abſurdum: nam & in ſomnis peccare etiam homo poſſet, cùm tunc appetitus expeditus ſit. Ratio huius à priori ea eſt; nam ſenſus non cognoſcit bonum rationis, vt requiritur ad peccatum veniale: qui enim non agnoſcit oppoſitionem cum ratione, & cum Deo, non poteſt vllo modo peccare; ergo appetitus, qui ſolùm dirigitur ſenſu, non eſt capax vllius peccati, nec quidem venialis: deinde nec vllam habet libertatem: vnde enim illam agnouit Caietanus? ergo.

Ad peccatum etiam veniale requiritur cognitio oppoſitionis cum ratione.

Actus appetitus imperati à voluntate denominatiuè ſunt peccata. SECVNDO DICO denominatiuè; quatenus actus appetitus imperantur à voluntate, vt à cauſsâ liberâ, & ab eâ denominatiuè dicuntur liberi, eodem ſenſu poſſe & de facto dici peccata; vt & de actibus externis viſionis, auditionis, tactus, &c. imò de ipſomet effectu extra hominem exiſtente, v. g. ſagittatione, paulò antè diximus: vnde ſine vtilitate quidam laborant, vt differentiam aliquam aſſignent inter operationes interiores & exteriores, inter motum localem & ſenſationes: ſiue enim mediatè ſiue immediatè obediant imperio voluntatis, omnes vocantur communiter liberæ; debent ergo etiam denominari peccatum, non quaſi nouam addant malitiam, ſed quia à malitiâ volitionis eam recipiunt. neque in hac re maius vllum myſterium reperitur.

Varia explicationes D. Thomæ. Tota ergo difficultas præſens eſt propter Diuum Thomam, qui artic. 4. in ſenſualitate negat peccatum mortale, admittit verò veniale: id quod durum videtur; nam formaliter (vt probauimus contra Caietanum) non poteſt veniale eſſe niſi in voluntate; denominatiuè autem etiam mortale poteſt eſſe extra illam, vt paulò antè diximus, ergo. Varia dicunt auctores.

Prima explicatio P. Vaſquez. P. Vaſquez diſp. 104. cap. 5. ait, D. Thomam non negaſſe, peccatum tam mortale quàm veniale poſſe eſſe in ſenſualitate, ſed præciſè voluiſſe, ſolum effectum, à quo dicitur mortalis, nempe priuationem gratiæ, non recipi in ſenſualitate, quia ibi non eſt priuatio gratiæ; veniale autem, quia ſolùm dicitur diſpoſitio ad mortale etiam ſub hac denominatione rectè poſſe dici recipi in ſenſualitate, eò quòd diſpoſitio non ſemper eſt in eo ſubiecto, in quo forma, ad quam diſponit. Meritò hanc explicationem reijciunt multi. Primò, quia mortale non dicitur, eò quòd ſit priuatio actualis gratiæ, ſed quia eſt cauſſa illius; cauſſa autem non minùs quàm diſpoſitio benè poteſt dici recipi in aliquo ſubiecto, in quo non recipiatur ipſe effectus. Addo ego, etiam veniale denominari (vt vox ipſa ſonat) à veniâ, quam facilè quis obtinet; non verò ab eo, quod ſit diſpoſitio ad mortale: atqui ſenſualitas non eſt, quæ veniam accipit, ſed id ad voluntatem ſpectat; ergo etiam ſecundùm eam denominationem non recipitur in ſenſualitate. Et ſanè D. Thomas nihil dixit de eâ priuatione aut effectu peccati. Secundò, quia eſto aliquæ diſpoſitiones non ſint in ſubiecto, in quo eſt forma, non oſtenditur, quomodo id conueniat diſpoſitioni ad priuationem gratiæ.

Reijcitur.

Vnde dictum veniale.

Secunda explicatio Durandi & Tanneri. Durandus in 2. diſt. 24. q. 5. quem recentiores nonnulli ſequuntur, & P. Tannerus qu. 8. dub. 2. videntur ita explicare D. Thomam, vt ideò præciſè doceat, veniale poſſe eſſe in ſenſualitate, quia hæc ſolet impedire perfectum vſum rationis; ex quo fit, vt quod futurum erat mortale reddatur veniale, ob defectum à ſenſualitate cauſſatum, mortale verò non tribuatur; quia ſenſualitas non cauſſat perfectam cognitionem, quæ requiſita eſt ad mortale. Hæc explicatio non placuit Patri Vaſquez ſuprà, eò quòd D. Thomas non reddat talem rationem de impedimento perfecti vſus rationis; ſed quia ſolius rationis eſt dirigere ad finem, & ab eo deuiare; quod fit per mortale. Verùm in hac eadem ratione D. Thomæ includi poteſt ea, quam Durandus & alij tradunt; nam ſenſualitas non efficit cognitionem perfectam requiſitam ad mortale, at diminuendo eamdem cognitionem reddit illam ſolùm capacem venialis. Meliùs videtur inde poſſe ea explicatio impugnari; quia impedire, ne ſit cognitio ſufficiens ad mortale, non eſt ſubiectum eſſe venialis, ſed vt ſummùm eſſe cauſſam indirectam illius. quod longè aliud eſt. D. autem Thomas videtur agere de ſubiecto, non de cauſsâ quaſi efficiente.

Reijcitur.

Secundò, in eo ſenſu indirecto etiam poteſt dici ſenſualitas cauſſa mortalis: etenim inclinando voluntatem ſæpè eam allicit ad conſenſum mortalem, licet ipſa non cauſſet libertatem. Tertiò, ſi, quando impedit ne ſit cognitio ad mortale requiſita, dicitur cauſſare veniale; ergo è contrario, quando eam cognitionem non impedit, dicetur cauſſare indirectè mortale: nam ſi qui ponit impedimentum, ne tota domus comburatur, non ſolùm dicitur impediſſe ne tota comburatur, ſed etiam dicitur cauſſa combuſtionis mediæ; ergo qui non poſuit vllum impedimentum, dicetur cauſſa combuſtionis totalis; ergo ſenſualitas, quando talis eſt, vt perfectum vſum nullo modo impediat, dicetur cauſſa mortalis, ſicut quando partem impedit dicitur cauſſa venialis; ergo ex eo capite non poteſt deſumi vlla diſparitas.

Quæ probabilior explicatio D. Thomæ. Ego ſanè non video, quid ibi D. Thomas intenderit; ſi aliqua expoſitio tenenda eſt, in hanc vltimam propendeo: nam licet fortè non ſufficiat, vt ille modus loquendi re ipsâ ſit admittendus, & vt magis vnum quàm alterum pec-

peccatum ſenſualitati ſit tribuendum, ad eum tamen videtur D. Thomas attendiſſe; etenim art. 3. ideò dicit veniale non tribui rationi, quia illud homo non facit cum perfectâ deliberatione, & vt homo eſt: ergo ideò ſenſualitati tribuit veniale, quia hoc cauſſatur ex cognitionis turbatione proueniente à ſenſualitate. Sed de mente D. Thomæ ſatis.

Conradus & Medina docent, non omne peccatum eſſe in voluntate.

3 Illud hîc notare oportet, aliquos recentiores docere cum Conrado & Medinâ ad q. 74. art. 1. primæ ſecundæ, non omne peccatum eſſe in voluntate tamquam in ſubiecto; quod putant à D. Thomâ traditum, dum quæſt. 74. art. 3. ait, aliqua peccata eſſe in alijs potentijs: ratione verò probant idipſum; nam licet requirant ad omne peccatum liberum exercitium voluntatis, & in hoc differant à Caietano; quem diximus paulò antè ponere veniale in ſenſualitate; cenſent tamen multa peccata, ſi formaliter ſpectentur, eſſe priuationes quarumdam perfectionum ad alias potentias ſpectantium, non verò ad voluntatem: ſi verò materialiter conſiderentur, ſunt actus mali earumdem potentiarum vt à voluntate diſtinctarum; vt patet in actibus infidelitatis, qui ſunt imperfectiones intellectus; & in actibus concupiſcentiæ carnalis, qui ſunt imperfectiones appetitus. Hanc ſententiam P. Tannerus defendit q. 8. dub. 1.

Omne peccatum eſt in voluntate vt in ſubiecto, in alijs potentijs ſolùm denominatiuè.

Ego tamen, licet fortè de nomine hîc diſputetur, arbitror eos auctores minùs rectè locutos. Et quidem communis conſenſus contrarium docet cum D. Thomâ q. 74. art. 1. in corpore; vbi omne peccatum tamquam in cauſsâ & ſubiecto ponit in voluntate, in alijs verò ſolùm denominatiuè, vt dictum eſt ſuprà, ſeu quatenus à voluntate illi actus imperantur: & licet aliqui cenſeant actus aliarum potentiarum etiam addere nouam malitiam, omnes tamen dicunt, etiam tunc incipere actum peccati ab ipſâ voluntate, & in eâ primò ſubiectari. Probatur autem, quia de eſſentiâ ſeu conceptu formali peccati eſt, vt ſit voluntaria tranſgreſſio legis: atqui id formaliter ſpectat ad voluntatem; in quâ ſolâ eſt voluntarium formaliter, ergo.

Confirmo, & ſimul reſpondeo argumento oppoſito. Nam licet actus ſenſualitatis ſit obiectum prohibitum, ſicut etiam occiſio hominis externa eſt prohibita (in quo puncto non video quid ſpeciale hi auctores viderint in ſenſualitatis actu præ occiſione ipſâ externâ: idem dico de actu hæreſis, qui etiam eſt obiectum prohibitum) ratio tamen peccati formaliter non conſiſtit in eo actu intellectus, ſed in volitione habendi illum actum; ſicut in volitione liberâ occidendi conſiſtit peccatum formaliter; & in volitione poſitiuâ pollutionis v.g. & motuum ſenſualitatis conſiſtit peccatum; aut ſi etiam voluntas teneatur per volitionem poſitiuam reſiſtere eis motibus, idque non præſtet, tunc peccatum conſiſtet in omiſſione eius poſitiuæ volitionis: quæ omiſſio in ſolâ voluntate recipitur, non verò in motibus ipſis, niſi denominatiuè ab eâ omiſſione: vnde rurſus, ſi ſtante eâ omiſſione hi motus non ſequerentur de facto, non ideò deeſſet illi omiſſioni vera & integra ratio peccati; imò in ſententiâ Patris Tanneri non augeretur per eos motus vel in minimo omiſſionis malitia: ergo hæc, ſecundùm id quod in recto & de formali dicit, præcisè eſt in voluntate, non in alijs potentijs. Libenter admitto, eos motus carnis, ſicut errorem exiſtentem in intellectu contra fidem, habere aliquam inhoneſtatem & indecentiam phyſicam; at hæc non conſtituit formaliter peccatum: vnde in ſomno, in ebrio, in amente tales actus retinent totam eam indecentiam, non tamen habent quidquam de malitiâ formali, eò quòd non habent conſenſum liberum poſitiuum aut omiſſiuum voluntatis, iuxta diuerſas ſententias de purâ omiſſione, & de obligatione eis motibus reſiſtendi, quæ ſunt independentes à puncto præſenti; ergo non poteſt negari, voluntatem ſolam eſſe etiam ſubiectum formale omnium peccatorum formaliter & primariò, ſeu quatenus dicunt rationem demeritoriam, ſiue denominatiuè actus aliarum potentiarum dicantur peccata, ſiue non. Et ſanè (vt initio notaui) iudico re ipsâ nihil aliud quàm hoc à Patre Tannero doceri, licet verba aliud ſonent; & licet minùs benè aſſignet quoad hoc diſparitatem inter aliquas potentias neceſſarias; quaſi vnæ præ alijs poſſent eas denominationes recipere.

Habent tamen actus aliarum potentiarum aliquam indecentiam.

SECTIO SECVNDA.

An peccatum ſolùm ſit in ratione ſuperiori: & quid S. Auguſtinus in hoc puncto ſenſerit.

OCCASIONE præcedentis dubij tractari poſſet, an peccatum ſolùm poſſit in ratione ſuperiori, an etiam in inferiori inueniri; & quæ ſit ratio ſuperior, quæ inferior. Quæſtio hæc quoad rem ipſam conſiderata vix vllam habet difficultatem, quæ iam non ſit expedita: quia verò D. Auguſtinus lib. 12. de Trinitate c. 12. & 14. vbi diſtinctionem illam agnouit, obſcurè loquitur, nonnihil nos in præſenti cogit hærere, vt eius mentem declaremus.

Quid ratio ſuperior.

Ergo quod ad rem ipſam attinet, ratio ſuperior dicitur intellectus, quatenus conſiderat rationes ad genus moris pertinentes; v.g. quòd opus ſit lege diuinâ prohibitum, quòd ſit moraliter malum, &c. inferior eſt ipſemet intellectus, quatenus ſolùm conſiderat rationes, quæ ad commoditatem aut vtilitatem phyſicam pertinent; v. g. an cibus ſit delectabilis, ſanus, &c. 4
per quod non ponimus duas potentias, ſed vnam exercentem diuerſos eos duos actus. Hoc poſito ex dictis ſuprà, dum de moralitate diſputatum eſt, euidenter conſtat, non poſſe eſſe vllum peccatum ſine cognitione legis & malitiæ moralis, quam diximus rationem ſuperiorem; quod etiam de veniali intelligendum eſt; nam & hoc neceſſariò requirit legis ſeu prohibitionis moralis cognitionem: quid autem neceſſum ſit, vt ex ignorantiâ peccetur, ibidem diximus ſufficienter; ergo vno verbo, nullum omnino peccatum reperitur niſi interueniente ratione ſuperiori. Hæc (vt paulò antè dixi) de re certâ clara & facilis doctrina eſt.

quid inferior.

Difficilis explicatio S. Auguſtini.

Illud difficile, quid S. Auguſtinus voluerit dum citato loco dixit, conſenſum in delectationem ad ſolam inferiorem rationem pertinere, conſenſum verò in opus ad ſuperiorem ratio-

nem: vbi non intellexit per conſenſum in cogitationem ſolum veniale, & per conſenſum in opus mortale, vt probat benè P. Vaſquez diſput. 105. num. 8. ex eiuſdem S. Auguſtini verbis: in vtroque enim conſenſu cenſet peccatum mortale interuenire poſſe. D. Thomas art. 7. opinatur, vltimum in modo agendi eſſe conſenſum in opus, ideoque id tribui rationi ſuperiori tamquam vltimo tribunali iudicanti; primum verò eſſe delectationem, quæ tribuitur parti inferiori tamquam infimo iudici. In contrarium tamen obſtat, quòd ratio inferior & ſuperior non diſtinguantur per opus & delectationem, ſed per rationes inferiores & ſuperiores; vnde delectari, attentis rationibus ſuperioribus, ſpectat etiam ad rationem ſuperiorem; & è contrario conſentire in opus, non attentis ijs rationibus, etiam ſpectat ad rationem inferiorẽ: ergo non explicat, cur delectatio tribuatur inferiori, opus verò ſuperiori.

Alias explicationes adducit & reijcit P. Vaſquez ibi; ipſe verò putat mentem S. Auguſtini declarari ex lib. 2. de Geneſi contra Manichæos cap. 4. vbi dicit, tunc rationem inferiorem guſtare, quando ſolâ delectatione ducitur, non conſideratis rationibus ſuperioribus. Nihil autem amplius pro explicatione adducit; ego verò in eà inuenio eamdem difficultatem, quam ipſe obijcit contra Conradum & Victoriam cap. 3. etenim cùm D. Auguſtinus admittat

5 conſenſum partis inferioris in delectationem ſufficientem ad peccatum, non poteſt agere de eo conſenſu qui fit in delectationem, non conſideratis rationibus ſuperioribus: vel certè ſi hęc ratio non obeſt, bona erit explicatio Conradi; qui etiam docet, à S. Auguſtino vocari conſenſum in delectationem, quando ea delectatio eſt ante conſiderationem malitiæ. imò vix video in quo duæ illæ explicationes diſtinguantur.

Ideò ego valdè propendeo in explicationem Caietani ad art. 7. citatæ quæſtionis, vbi docet, D. Auguſtinum & Thomam locutos non in rigore ſcholaſtico, ſed per appropriationem quamdam; ſicut in materia de Trinitate ſolent ea quæ ſunt omnibus perſonis communia tribui vni perſonæ ſoli, vt Patri potentia, ſapientia Filio, bonitas Spiritui ſancto: ita in præſenti eſto conſenſus in opus & delectationem pertineat ad rationem ſuperiorem, ſolùm quando rationes ſuperiores conſiderantur, & è contrario, quando non conſiderantur, vtrumque pertineat ad rationem inferiorem; quia tamen quid nobilius eſt conſenſus in opus quàm in delectationem, ideò ille tribuitur rationi ſuperiori tamquam nobiliori, hic verò inferiori tamquam minùs perfectæ: quam explicationem inde mihi perſuadeo; nam S. Auguſtinus adducit ibi allegoriam Adami & Heuæ peccantium: quòd ſi (de quo ſtatim) rationem inferiorem Heuæ, ſuperiorem Adamo tribuit, certè non eſt in rigore locutus, nec quidem per ſimilitudinem: nam Heua tam fuit capax peccati quàm Adamus; ratio autem inferior non eſt capax peccati; ergo in eà comparatione non tenuit rigorem D. Auguſtinus, ſed ſimilitudinem imperfectam, vt ſolet eſſe in allegorijs. Hæc explicatio ſatis eſt probabilis: addo tamen aliam meo iudicio claram & facilem; quam colligo ex eodem locò D. Auguſtini paulò inferiùs.

Vera S. Auguſtini explicatio. S. Auguſtinus Adamum comparat conſenſui in opus, Heuam conſenſui in delectationem.

Dico ergo D. Auguſtinum non comparaſſe vllo modo Adamum & Heuam rationi ſuperiori & inferiori, ſed conſenſui in opus Adamum, conſenſui verò in delectationem Heuam; per rationem autem inferiorem, quæ ſolùm conſiderat rationes boni phyſici, non verò morales, intellexiſſe ſerpentem ſeu appetitum: id quod ex verbis ipſius meo iudicio euidenter probatur; nam paulò inferiùs ait, ſibi eſſe benè notum à multis Doctoribus Catholicis per Heuam intellectum ſenſum communem; addit tamen, 6

quia in ſenſu communi conuenimus cum brutis, & his iam exiſtentibus non inueniebatur adiutorium ſimile Adamo; *Ego* (inquit) *nolui per eum ſenſum Heuam intelligere, quod in eo conuenimus cum brutis, ſed ad alteram explicationem confugi.* Hinc clarè conſtat, per Heuam, cui tribuit S. Auguſtinus conſenſum in delectationem, non intellexiſſe ipſam partem inferiorem, vt explicatur à Scholaſticis, hoc eſt, ſolam cognitionem boni delectabilis, non attentâ moralitate: etenim ſic explicata ratio inferior formaliter eſt cognitio omnino ſimilis ei, quam habent bruta; quia etiam hæc conſiderant rationem commodi ſeu boni phyſici ſeu delectabilis, prout excludit morale. Auguſtinus autem, vt videmus, nihil intellexit per Heuam, quod ſit commune beſtijs, ſed præcisè illud quod eſt proprium hominum; hoc autem etiam conſiderat rationes morales ſeu æternas: ergo per rationem inferiorem ſolùm intellexit ſerpentem, per Heuam verò rationem ſuperiorem. In hac autem eadem ratione ſuperiori ſeu rationali diſtinxit rurſus Auguſtinus duos actus, vnum altero peiorem; conſenſum ſcilicet in opus, qui eſt grauior; & conſenſum in delectationem, qui leuior eſt: & hos duos comparauit Adamo & Heuæ; illum Adamo, quia eius peccatum nobis grauiùs nocuit; hunc peccato Heuæ, quòd immediatè & per ſe non ita nobis nocuiſſet. Et ſicut Heuæ peccatum fuit primum, & ex eo prodijt peccatum Adami, ita docet Auguſtinus, ex conſenſu in delectationem prodita alterum conſenſum grauiorem in opus; quia prior eſt delectatio, deinde volitio efficax: vterque autem actus eſt in ratione ſuperiori, quatenus ratio ſuperior accipitur pro ratione conſiderante res æternas. Conſiderationi verò rerum temporalium, quam Theologi vocant rationem inferiorem, non tribuit Auguſtinus vllum peccatum, nec quidem veniale, aut conſenſum aut in opus aut in delectationem; ſed eam conſiderationem ſeorſim & ſolitariè acceptam dicit eſſe communem brutis, ideoque eam comparauit ſuggeſtioni ſerpentis: in quà comparatione ipſe ſanctus Doctor aliam inuenit proprietatem; quòd ſicut cogitatio rerum temporalium, etiam non attentis rationibus diuinis, licet ſit nobis communis cum brutis, eſt tamen in nobis nobilior & perfectior, ita meritò comparatur ſerpenti, qui inter animalia erat aſtutiſſimus: quam rationem conuenientiæ notauit etiam reflexè idem Auguſtinus. Ecce ſic explicata ipſius mens clarior eſt, & per omnia accommodata metaphoræ quam aſſumpſit; vt appetitus ſit ſerpens, qui inducit ad peccandum; Heua ſit conſenſus in delectationem, qui

Bruta cognoſcunt etiam rationem boni phyſici, vt excludit morale.

Conſenſus in opus grauior quam in delectationem.

Rationem inferiorem comparat S. Auguſtinus ſerpenti.

qui ex ſe leuius peccatum eſt, & minùs nocet; conſenſus verò in opus ſit peccatum Adami, quod eſt grauiſſimum. Per rationem verò inferiorem, cui ſerpentem comparauit, intellexit appetitum; in ſuperiori verò ratione duo ea peccata diſtinxit. Legatur illud caput; vbi ita clarè loquitur, vt mirer, in alterum ſenſum à tot Doctoribus citari. Et de Auguſtino ſatis.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm motus omnes inordinati concupiſcentiæ ſint peccata.

Dico *omnes*; nam de his, qui directè vel indirectè libertati voluntatis ſubſunt, agendum erit ſpecialiter deinde. Quæſtio ergo præſens de omnibus eſt, etiam de his qui ſine libertate fiunt. Vbi omitto ſententiam Caietani aientis, concupiſcentiam ſufficientem habere libertatem ad veniale, licet non ad mortale; eam enim ſatis ſuprà reiecimus. Hac de re fusè Pater Vaſquez diſp. 106. Tannerus q. 8. dub. 3. Thomiſtæ ad hanc quæſtionem 74. artic. 3. reliqui verò in 2. Sententiarum ad varias diſtinctiones.

Hæretici aſſerunt omnes motus inordinatos eſſe peccatum.

Hæretici nonnulli noſtri temporis affirmant abſolutè: contra quem errorem ſuprà fusè egimus, dum probauimus, ſine libertate nullum poſſe eſſe peccatum: id quod ſpecialiter de appetitu ſeu concupiſcentiâ definiuit Tridentinum ſeſſ. 5. de peccato originali can. vltimo; ideò de hoc puncto nihil hìc ampliùs. Inter Catholicos autem non etiam defuêre, qui minùs benè in hac materiâ diſcurrerint.

7 *Henricus idem ex parte ſentit.*

Henricus enim quodlibeto 6. q. 32. docet, omnes motus concupiſcentiæ in non renatis eſſe dignos pœnâ æternâ, ac proinde eſſe peccata mortalia actualia ratione voluntatis primi parentis; in renatis verò nec eſſe peccata ſimpliciter, nec pœnâ æternâ dignos; continere tamen aliquam deformitatem moralem. Hæc opinio multa continet abſurda. Primum, quòd in voluntate alienâ contrahantur peccata actualia: nullum enim aliud de facto contrahitur præter originale. Secundum, quia inde ſequeretur, ſi ſtulti & amentes cum originali decedentes habuiſſent tales motus (haud dubiè enim in amentibus etiam paſſim reperiuntur) eos damnandos ad inferos pœnâ æternâ ſenſus: idem eſt de pueris non baptizatis, ſi ante vſum rationis eos motus habuerint. quod eſt abſurdiſſimum. Sequela verò manifeſtè patet; nam cùm hi motus non requirant actualem libertatem, tam erunt vera peccata in amentibus quàm in non amentibus. Tertiò deberet dici in Gentilibus dormientibus omnes tales motus eſſe peccata mortalia; quod omnium hominum ſenſui repugnat: nullum enim in ſomnijs agnoſcunt peccatum, niſi fortè quando præuiſum fuit, & debuit impediri. Quartò, non videtur tenere conſequentiam Henricus in eâ doctrinâ; nam per Baptiſmũ licet deleatur peccatum originale, non tollitur tamen continentia noſtrarum voluntatum in Adamo, vnde reliqua mala, quæ in illo contrahimus, exceptâ maculâ originalis, durant; ergo etiam in renatis manebit ea Adami voluntas: & cùm aliunde maneat in eis motibus tota turpitudo neceſſaria vt ſint peccatum mortale, etiam erunt in renatis mortalia peccata. Quintum etiam debuiſſet dicere Henricus, omnes motus iraſcibilis eſſe peccata; quia per peccatum Adami non minùs incurrimus motus malos iraſcibiles quàm alios concupiſcibiles; id autem de eis aſſerere eſt planè abſurdum.

Reijcitur. Præter originale nullum contrahitur peccatum in alienâ voluntate.

Per Baptiſmum non deletur continentia noſtrarum voluntatum in Adamo.

Quorumdam aliorum doctrina.

Ideò Secundò alij auctores loquuntur cum diſtinctione: Vel enim motus hi cauſſantur ab imaginatione, & tunc cenſent eſſe liberos voluntati, quia hæc potuit impedire imaginationem, ne de eis obiectis abſentibus cogitaret; quare aliqui eos tunc dicunt eſſe mortales, alij ſolùm veniales: vel procedunt ex obiecto repentè per ſenſus propoſito, ex aſpectu improuiſo feminæ v. g. aut ex corporali paſſione, quæ morbo aliâve cauſsâ commota cauſſat eiuſmodi motus; & tunc ſicut non potuerunt à ratione impediri nec in ſe, nec in cauſsâ, ita non ſunt vllo modo peccata. Hæc videtur eſſe ſententia expreſſa D. Thomæ q. 7. de malo, art. 6. ad 8. & aliorum.

Reijcitur.

Nihilominùs tamen ea defendi nullo modo poteſt; & quidem quoad ſecundam partem, negantem eiuſmodi motus ortos ex commotione corporis eſſe peccata, veriſſima eſt ob rationem datam, quia ſcilicet non ſunt liberi. Prima ergo ſola pars de imaginatione reijcitur manifeſtè; 8
nam etiam imaginationem non poteſt homo ſæpiſſimè impedire; quia occurrens vnum obiectum excitat ſpeciem alterius abſentis ſine vllâ libertate: vt ſi quis occurrat Petro in plateâ, & tunc excitatur ei ſpecies ſororis Petri anteà benè notæ, & inde oriantur tales motus, certè tam parum fuit libera ea imaginatio obiecti abſentis quàm præſentis: ergo non magis erunt peccaminoſi tunc motus illi, quàm ſi ex ali[illegible] commotione corporis aut obiecto præſenti excitati fuiſſent. Adde, ſæpè etiam excitari eam imaginationem ex ſimilitudine obiectorum, de quibus cogitat, & nec tunc habet libertatem in primâ excitatione. Vnde miror, quod cùm loco vbi proximè fateatur ipſemet D. Thomas, voluntatem, dum auertit ſuam cogitationem ab vno obiecto, incurrere ſine libertate in aliud; miror, inquam, ipſum dein dixiſſe, voluntati debere imputari illam alteram cogitationem: dici enim non poteſt, voluntatem eſſe reprehenſione dignam in auertendâ cogitatione malâ; ad id enim tenebatur, iuxta D. Thomam: nec poteſt dici culpabilis in eo, quòd reſultet altera cogitatio, quia neceſſariò ea ſequitur ex auerſione illâ laudabili, vt ipſemet ſanctus Doctor docet: quis autem reprehendit illũ ob id, quod ſequitur neceſſariò ex actione, ad quam hîc & nunc tenebatur? ergo non poteſt eſſe in eâ cogitatione vlla culpa; ergo nec in motibus neceſſariò ex tali cogitatione inſurgentibus; quia nulla fuit libertas in eis, niſi ſummùm in efficiendâ actione bonâ; ex quâ eo ipſo non poteſt malitia oriri.

Non poteſt quis omnem imaginationem impedire.

Non poteſt ſemper voluntas cogere intellectum vt ceſſet ab obiecti cogitatione.

Addo, etiam ſæpè hominem conari auertere cogitationem ab vno obiecto, & de alio cogitare; non poſſe tamen id obtinere etiam in illis obiectis, quæ moleſtiam cauſſant: ſæpiſſimè enim homo conatur non cogitare vel de infamiâ ſibi illatâ, vel de amici aut vxoris morte, vel de alijs

malis euentibus, ne diutiùs triſtetur tali cogitatione; & nihilominùs nequit eam cogitationem auertere perfectè: imò ſæpè quò magis conatur eam reijcere, eò fortiùs illa inſurgit. Cuius ratio eſt, quia ſæpè tam vehementer excitatur ſpecies in intellectu de aliquo obiecto, vt licet voluntas conetur excitare alteram de alio, per quam ceſſet à priori, non poſſit tam vehementem eam ſecundam excitare quam fuerit prima.

9 *Motus inordinatus ortus ex tali continuatione non eſt liber.*

Hinc colligo contra alios auctores, qui continuationem imaginationis dixerunt eſſe liberam, ideoque omnes motus ex tali continuatione inſurgentes eſſe liberos; colligo, inquam, etiam eos erraſſe, quia, vt immediatè antè oſtendi, nec quidem ipſa continuatio eſt nobis libera ſæpè, vt experientia ipſa manifeſtè docet quotidie: & ad hoc facit locus Pauli ad Rom. 7. *Non quod volo bonum, hoc facio*; vbi denotat, reſiſtente etiam voluntate, durare tales motus, & conſequenter permanere tunc imaginationem erga ea obiecta, licet voluntas reſiſtat: nam ſine cogitatione motus illi non poſſent eſſe.

Motus inordinati ſolùm peccaminoſi quando procurati, vel quando liberè continuati.

Ergo dicendum eſt cum communi ſententiâ, quam omnes ferè defendunt, exceptis citatis, motus appetitus non eſſe peccatum, niſi vt ſummùm, quando vel à voluntate poſitiuè procurantur, vel voluntariè non reprimuntur poſtquam ſunt excitati, ſi poſſit & teneatur voluntas reprimere. de quo infrà. ita ſentit ipſemet D. Thomas; nam licet (vt vidimus) in libris Sententiarum contrarium ſenſerit, hac tamen q. 74. art. 6. expreſsè communem tradidit ſententiam; ait enim duobus ſolùm modis eſſe voluntarios & peccaminoſos eiuſmodi motus: vno, quando poſitiuè eos voluntas excitat; altero, quando aliunde excitatos non comprimit, ſed circa illos immoratur. Vides ergo eum ſupponere non ſemper excitationem eorum motuum eſſe peccatum, vbi nihil de obiecto præſente aut abſente, vel de imaginatione aut commotione corporis. Pro hac ſententiâ vide multos auctores apud Patrem Tannerum & Vaſquez ſuprà. Res eſt certior, quàm vt indigeat eorum citatione. Probatur autem ex Tridentino eâ ſeſſ. 5. de originali, vbi concupiſcentiam docet non eſſe peccatum propriè, eſto ad peccatum inclinet: atqui non poteſt actu inclinare niſi per motus in ipſâ inſurgentes; quando enim nullus motus inſurgit nulla eſt inclinatio; ergo ſentit Concilium eos motus non eſſe peccata, ſed inclinationem in peccata: nec poteſt dici, Tridentinum ſolùm loqui de motibus appetitus, qui inſurgunt ex commotione corporis, non verò de his, qui ex imaginatione: nam Concilium ſine vllâ planè diſtinctione id docet, ſupponens, quod & paulò antè inſinuaui, ſæpè huiuſmodi motus durare etiam reſiſtente voluntate; vnde euidenter infertur, non eſſe ſemper in poteſtate voluntatis eos cohibere, multò minùs cogitationem vnde oriuntur; nam ſi hanc cohiberet, eo ipſo motus per ſe ceſſarent: appetitus enim nihil actu amat ſine præuiâ cognitione. Id ipſum docuit Auguſtinus lib. 1. de Ciuitate Dei cap. 5. clariùs autem lib. 3. de Libero arbitrio c. 25. docens non eſſe in poteſtate voluntatis, quod tangatur hoc vel illo obiecto, à quo etiam moueatur.

Voluntas non dominatur deſpoticè intellectui, nec ſenſibus.

Ratio à priori iam eſt inſinuata, dum reiecimus oppoſitas ſententias: etenim voluntas non habet deſpoticum dominium in actus intellectus, multò minùs in actus ſenſus communis: nam excitatâ vehementer ſpecie non poteſt voluntas dicere intellectui, Non opereris cum illâ, ſed debet diuertere illum ad alia obiecta, quibus occupatus non habeat vires ad cogitandum de primo: iam autem dixi, non poſſe illam ſæpè, etiamſi ſummè ad id conetur, tam vehementer excitare ſpecies alias ac oporteret ad diſtrahendum intellectum; ergo non ſemper habet libertatem in eis motibus; ergo nec peccat. Quod de intellectu dixi, à fortiori locum habet in cogitatione ſenſus communis, qui minùs adhuc ſubiacet voluntati. 10

SECTIO QVARTA.

An ſtante plenâ aduertentiâ ſit peccatum, non reprimere motus ſenſualitatis.

Motvs ſenſualitatis intelligimus in præſenti commotionem ſpirituum, qui excitari ſolent in homine erga copulam carnalem; aut effuſionem ſeminis, motum item ipſius membri; qui motus ſemper coniunctus eſſe ſolet cum eâ ſpirituum commotione; & de his quærimus, an, & quando ſint peccatum graue: in quo puncto dubium non eſt, eos motus, ſi ratio non aduertat, aut aduertens non poſſit eos compeſcere, non eſſe peccatum vllum. id enim totâ ſectione præcedenti probatum eſt. Vnde Secundò eſt certum, ſi non ſit niſi ſemiplena deliberatio, aut ſemiplena attentio, non poſſe eos eſſe niſi ſummùm peccata venialia. Hæc duo ab omnibus recepta, & ex dictis nota.

Illud dubium, an ſtante plenâ libertate teneatur quis eos motus inſurgentes comprimere; an verò poſſit eos permittere; & verò, quod plus eſt, an etiam ſine peccato eis poſitiuè conſentire valeat.

SVBSECTIO PRIMA.

Proponuntur variæ ſententiæ: & quædam præmittuntur.

Qui auctores negent hominem teneri reprimere motus ſenſualitatis.

Prima abſolutè negat, hominem teneri ſub peccato reprimere eos motus, ſi non adſit periculum poſitiuum eis conſentiendi. Ita Adrianus in 4. q. 5. Angelus & Armilla verbo *Cogitatio.* num. 2. Caietanus in Summâ eodem verbo, Toletus in Summâ lib. 5. c. 12. Salas eam æquè probabilem iudicat Tractatu 13. diſput. 6. ſect. 3. à num. 25. & 29. vbi multos alios refert: citatur etiam Thomas Sanchez lib. 9. de Matrimonio diſp. 45. num. 25. non vt eam defendens, ſed vt abſolutè probabiliſſimam eam indicans: totâ tamen eâ diſputatione nihil agit de motibus, ſed de pollutionis cauſſis; & cùm certum ibi iudicet, cauſſas per ſe illius eſſe peccaminoſas, ac motus hi videantur multùm habere de cauſſis per ſe pollutionis, potiùs ſentit, eos non poſſe licitè permitti: citatur etiam ab alijs pro eadem ſententiâ lib. 1. de Præceptis 11

ptis Decalogi cap. 2. ſed ibi etiam ſolùm agit de delectatione appetitus erga obiectum turpe, non verò de motibus his.

Qui oppoſitum aſſerant.

Secunda ſententia oppoſita docet, teneri nos ſub peccato mortali ad reprimendos eos motus. Ita Henricus de Gandauo quodlib. 6.q.32. Antoninus parte 2. tit. 5. cap. 1. §. 5. Azor Tomo 1. lib. 4. c. 3. num. 117. Vaſquez diſp. 108. c. 1. vbi ait ſibi & pleriſque non videri contrariam probabilem; Tannerus q. 8. dub. 4. vbi pro eadem citat D. Thomam q. 74. art. 6. & 8. quidquid (inquit) in contrarium repugnet; Salas, alijque nonnulli. Ego tamen iudico D. Thomam eo loco ſatis obſcurè locutum; & in primis art. 8. ſolùm agit de delectatione moroſâ in copulam cogitatam: quæ eſt alia quæſtio ab eâ de quâ in præſenti: art. verò 6. licet de his motibus agat, duo tamen videtur requirere, vt illi ſint peccaminoſi: primum, vt ratio ſuperior non repellat inſurgentes: ſecundum, vt immoretur circa illos: videtur autem ad tertium declarare, quid ſit immorari; ait enim, *Delectatio dicitur moroſa non ob moram temporis, ſed ex eo, quòd ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellat, tenens, & volens libenter.* Ecce expreſsè videtur requirere conſenſum voluntatis; & titulus articuli idem denotat; eſt enim talis, *Vtrùm conſenſus in delectationem*, &c. Prima autem ſententia nullo modo docet licitum eſſe conſenſum, ſed non teneri voluntatem eos reprimere. Addo, licet Diuus Thomas vtatur voce *motus*, illum tamen intelligere interiorem delectationem appetitus erga rem illicitam; hîc autem agimus de motibus ipſis phyſicis, qui non habent aliud obiectum à ſe diſtinctum: non enim ſunt per modum appetitionis, ſed per modum motus localis, qui non habet propriè vllum obiectum.

Quid delectatio moroſa iuxta D. Thomam.

Pro deciſione obſeruo Primò, ab aliquibus confundi hîc duas quæſtiones valdè diuerſas, vt paulò antè obſeruaui: quarum vna eſt de delectatione ipſâ appetitus in obiecto turpi apprehenſo, an eam teneamur reprimere; altera verò de motibus ipſis vel externis membri vel internis ſpirituum: qui motus vt tales non habent, iuxta dicta, aliud obiectum à ſe diſtin-
12 ctum. De primo ſenſu quæſtionis agemus totâ diſputatione ſequenti, in hac ſolùm de ſecundo: qui tamen duo ſenſus videntur à Patre Tannero pro vno vſurpati: vnde Azor, Sanchez, D. Thomas, & aliqui alij, quos pro motibus citat, ſolùm loquuntur in primo ſenſu: ſolus Vaſquez agit de motibus in ſecundo ſenſu.

Aduerto Secundò, etiam loquendo in ſecundo ſenſu, vix differre re ipſâ citatos auctores pro primâ & ſecundâ ſententiâ; licet enim hi dicant, *Tenemur reſiſtere*, illi è contrario, *Non tenemur*; diuerſitas tota tamen eſt in ſignificatione eius vocis *reſiſtere*: nam omnes ferè ſecundi dicunt, non eſſe neceſſarium ad eos comprimendos ceſſare ab vllâ actione ex quâ oriuntur, niſi ex naturâ ſuâ ordinata ſit ad eos motus; ſolùmque requirunt diſplicentiam aliquam voluntatis in eis. Primi verò auctores etiam nihil docent aliud, quàm non eſſe obligationem eos reprimendi ſimpliciter ceſſando à cauſſis à quibus proueniunt; de eo autem actu poſitiuo diſplicentiæ in voluntate non multùm curant, quia ſuppoſitâ non obligatione ceſſandi ab occaſione & cauſſis, à quibus proueniunt, non videtur in illâ diſplicentiâ voluntatis valdè multùm eſſe ſitum; & facilè eſt illam re ipſâ habere; vel è contrario difficillimum oſtendere, cur ſola omiſſio eius diſplicentiæ ſit peccatum mortale.

Media alia ſententia inter ſuperiores duas docens, quandoque teneri reprimere, quandoque non.

Magis rem declarant recentiores quidam; qui mediam viam tenere volentes, dixerunt Primò, voluntatem negatiuè ſe habendo, ſi commodè & facilè poſſit motus iſtos cohibere, peccare mortaliter; imò, ſi poſſit cohibere facilè per efficacem diſſenſum, licet habeat ſimplicem diſplicentiam, peccare mortaliter non habendo eum efficacem diſſenſum; nam præcepto illo, *Non concupiſces*, obligatur voluntas ad reprimendum motum concupiſcentiæ: ergo licet diſpliceat in iſtis motibus, ſi tamen non reprimit efficaciter, cùm commodè poſſit, peccat mortaliter. Secundò docent, eum, qui ægrè & difficulter poteſt reſiſtere, licet poſſit ſimpliciter, non tamen peccare mortaliter; imò tantam poſſe eſſe difficultatem, vt nec venialiter peccet non reſiſtendo: tunc autem dicunt difficulter eis reſiſti, quando cauſſa illorum difficulter vitari poteſt: vlteriùs autem declarantes, quæ ſit cauſſa difficulter vitabilis, dicunt eſſe illam, quæ honeſtum finem habet, vel vtilis eſt alioquin homini; imò, eſto venialiter ſit mala, ſi tamen eſt in aliâ materiâ, dicunt eſſe difficulter vitabilem: ſolùm ergo è contrario vocant facilè vitabilem illam; ad quam alioquin vitandam tenemur ſub mortali, in quacumque aliâ materiâ ſit ea cauſſa: vnde ſi quis, inquiunt, die Veneris comedat carnes, & exinde etiam remotè ſequantur eiuſmodi motus, peccabit mortaliter non ſolùm contra præceptum abſtinentiæ, ſed etiam contra caſtitatem; ſi verò die Dominicâ carnes comedat, eſto videat inde proximè valdè ſecuturos tales motus, non peccabit, nec quidem venialiter contra caſtitatem, dummodò abſit periculum conſenſus. Hæc illi ad conciliandas duas oppoſitas ſententias. quæ ideò hîc retuli, quia per eam doctrinam declaratur, quis ſit ſtatus quæſtionis.

Exodi 20.

Quid maximè difficile in hac quæſtione; an ſcilicet motus appetitus ſint moraliter mali.

Tertiò aduerto, in hac quæſtione ab auctoribus non tractari id quod maximè difficile èſt, & à quo quæſtionis propoſitæ tota reſolutio vnicè pendere videtur, vtrùm ſcilicet motus hi appetitus ſint in ſe res moraliter malæ, grauiſque materia, etiam caſu quo poſitiuè quis eos non ſolùm permitteret, ſed & vellet, procuraretque; ſicut homicidium & pollutio ſunt ex ſe obiecta
moraliter mala. Ratio autem dubitandi eſt, 13
quia motus hi ſunt vel commotio aliqua interior ſpirituum, vel (omnia munda mundis) ipſius membri virilis: id autem non videtur habere moralem grauem indecentiam (ſecludo pollutionem) neque reperitur vllum præceptum naturale, quo prohibeantur; nam tales motus non ſunt fornicatio, vt per ſe conſtat; ergo præcepto non fornicandi non ſunt contrarij.

Cur fornicatio & pollutio prohibita.

Confirmo, & declaro proponendo rationem, ob quam auctores communiter docent, fornicationem & pollutionem eſſe peccatum, illam ſcilicet, quia vergit in detrimentum prolis; hanc verò ſecundam, quia ſemen naturâ ſuâ ordinatum ad generationem humanam fundit inutiliter; vel quia, vt alij iudicant, ea voluptas cùm ſit

ipſamet

ipſamet quæ in matrimonio reperitur, ſi poſſet extra illud haberi licitè, manifeſtum præiudicium matrimonio afferret, vtpote quæ ſine grauibus illis oneribus, quæ matrimonio annexa ſunt, haberet præcipuam illius voluptatem. Hæ certè & ſimiles rationes non habent locum in eis motibus, qui non pertingunt ad pollutionem; neque enim vllo modo ſunt in præiudicium prolis, quæ nulla ex eis ſequitur: neque item ſemen ordinatum ad prolem in alium finem conuertitur: neque item matrimonij voluptates continent: ergo non prohibentur vllo modo per præceptum non fornicandi: neque aliunde cernitur in eis malitia, ſaltem grauis, ergo: quod verò videantur ex communi apprehenſione aliquid habere de indecentiâ, ob quam etiam de illis loqui honeſtum quemlibet pudet, non multùm vrget; poteſt enim facilè dici eam eſſe indecentiam aliquam phyſicam, vt in alijs actibus humanis; exoneratione ventris, &c. & in motibus ipſis, quando liciti ſunt, vt in coniugatis: nam etiam agere de illis eiſdem habet indecentiam, quæ non poteſt refundi in turpitudinem moralem eorum, quia tunc, vt ſupponimus, nullam habent in ſe; ergo ex eâ apprehenſione communi non rectè infertur, illos habere malitiam obiectiuam illam quæ requiritur in obiectis, vt voluntas poſitiua de illis mala ſit: quòd ſi tamen aliquam dicantur habere indecentiam, vnde oſtenditur illam eſſe ad mortale ſufficientem?

Prima reſponſio ad quæſtionem num. 11. propoſitam reijcitur. Delectatio vt talis non eſt mala.

Dicet aliquis, Hi motus habent aliquam delectationem carnalem; ergo ſunt in ſe mali. Negari poſſet conſequentia, quia delectatio vt delectatio non habet malitiam, niſi ex alio capite oſtendatur eam continere aliquam deformitatem & contrarietatem cum naturâ rationali; qualis hîc nondum oſtenditur: ergo ex eo ſolo capite, quod includant voluptatem, non rectè infertur eorum malitia obiectiua.

Secunda reſponſio ex periculo pollutionis.

Dicet fortè quis Secundò, illos motus naturâ ſuâ ordinari ad effuſionem ſeminis, ideoque eſſe malos; neque eam malitiam impediri, eò quòd aliquando non ſit illud periculum, quia id per accidens contingit; & non propterea redduntur etiam tunc liciti: quod declaratur exemplo ipſius fornicationis, quæ dicitur eſſe mala, quia per ſe affert periculum malè educandæ prolis, non tamen ideò Regi aut alteri potentiſſimo viro; qui etiam prolem ex alienâ feminâ acceptam poteſt meliùs educare, quàm alij ſuos legitimos filios: non, inquam, illi tali
14 licita eſt fornicatio, quia quod per accidens ceſſet periculum, non tollit obligationem legis naturalis, quæ non conſideratur ex caſibus accidentalibus; ſed ex his, quæ habent obiecta per ſe. Quæ ratio eodem modo applicari poteſt ad motus eos, qui per ſe pollutionem excitant, ideoque illiciti inde & mali redduntur, etiam caſu quo hîc & nunc nullum eſt tale periculum, ob perſonæ ſingularem diſpoſitionem.

Reijcitur ea reſponſio.

Contra hunc tamen diſcurſum videtur obſtare; nam ſi verum ſit quod aſſumit, ſequeretur, eſum rerum, quæ pollutionem cauſſant, etiam eſſe naturâ ſuâ malum; quod tamen licet à nonnullis concedatur, negatur tamen à maiori & meliori parte Theologorum. Probatur ſequela, quia etiam ille eſus ordinatur naturâ ſuâ ad pollutionem, ſicut hi motus: ob quam ſolam rationem dicuntur hi mali. Secundò, difficultatem habet ea ſolutio, eò quòd, licet quando vehementes ſunt valdè illi motus, periculum ſecum ferant pollutionis, non tamen id per ſe habent ordinariè loquendo; ergo non poſſunt ex eo capite reijci tamquam graue peccatum. Tertiò, ſi ob eam rationem eſſent peccatum, non eſſent liciti etiam coniugatis extra copulam; quia neque illis eſt licita effuſio ſeminis extra copulam; ergo neque licitum erit dare cauſſam per ſe illius, niſi immediatè ante illam: hoc autem valdè durum eſt, quia communiter Doctores dicunt, eos motus licitos eſſe in coniugatis, dummodò pollutionis abſit periculum proximum.

Motus carnis liciti coniugatis, ſi abſit periculum pollutionis.

Motibus carnis ineſſe malitiam moralem difficulter oſtenditur.

Hinc apparet, quàm ſit difficile eorum motuum moralem malitiam oſtendere; quòd ſi hæc non oſtenditur, fruſtrà poſteà vlteriùs quæritur, an teneamur eos poſitiuè reprimere, an verò ſufficiat non conſentire: ſi enim in ſe non ſunt peccatum obiectiuum, non ſolùm non tenebimur vllo modo eos impedire, ſed & licitum erit per ſe poſitiuè eos amare, & optare; quia licitum eſt per ſe amare omne obiectum, quod non habet in ſe moralem malitiam; ſi verò è contrario ſemel ſtatuatur, eos in ſe obiectiuè malos eſſe, videtur tunc neceſſariò dicendum, non ſolùm eſſe peccatum eis conſentire, ſed & ipſos non opprimere quantum poſſumus: nam licet actiones aliorum malas non teneamur reprimere, ſed ſufficiat non complacere in eis; at proprias noſtras, ſi malæ ſint, videmur omnino debere frenare; alioquin iam eo ipſo nobis erunt voluntariæ, & conſequenter peccatum.

Hinc fit vlteriùs, tantam eſſe inter Doctores ſententiarum varietatem circa obligationem reprimendi hos motus; quia cùm nihil ſupponant certum de malitiâ eorum; vnus eos dicit poſſe permitti liberè, quia videtur ſupponere, non habere illos vllam malitiam in ſe; alius verò, quia eam malitiam agnoſcit, dicit teneri nos ad eos reprimendos, & auferendas cauſſas: tertius, qui aliquam non magnam malitiam ineſſe illis credit, dicit ſufficere, ſi non eis conſentiamus poſitiuè, eſto poſitiuè eos non comprimamus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid ſit in hoc dubio dicendum.

EGO libentiùs longè in hac materiâ ab alio audirem rationem aliquam bonam, quàm tentarem eam dare; & (vt verum fatear) nihil mihi occurrit, quod videatur omnino ſatisfacere; dicam tamen quid iudicem probabilius.

DICO PRIMÒ, Non videtur dubium, eos 15
motus habere in ſe malitiam, quæ ad veniale ſufficiat. Ratio eſt manifeſta, quia in primis non poſſunt ordinari ad vllum honeſtum finem; & aliunde, ex eo quod quodammodò ad pollutionem diſponunt, pertinere eodem modo videntur ad illam, & conſequenter prohiberi eo præcepto, quo ipſa pollutio, eſto non ita grauiter: nam quod prohibetur præcisè propter aliud, minùs prohibetur quàm illud aliud, maximè quando non ita per ſe & infallibiliter eſt

Motus ſenſualitatis habent ſufficientem malitiam ad veniale, & quo præcepto prohibeantur.

cauſſa

Digitized by Google

cauſſa illius; vt non ſunt hi motus reſpectu pollutionis.

Neque hanc concluſionem reijciunt rationes ſuprà factæ, maximè illa, quæ deſumebatur ex cibis, qui liciti ſunt, quantumuis videantur ad pollutionem diſponere; ergo etiam motus hi, eſto videantur ad pollutionem diſponere, non tamen ideò illiciti erunt. Hæc, inquam, ratio non obeſt; facilè enim reſpondetur, quòd aliqui cibi in hoc vel illo homine cauſſent pollutionem, eſſe planè per accidens, non per ſe; vnde non prohibentur præcepto prohibente pollutionem, quia hoc ſolùm vetat cauſſas per ſe pollutioni annexas: prætérquam quòd, cùm cibi naturâ ſuâ habeant alium finem honeſtum, ad quem ordinantur, ea hoc capite præponderant ei periculo pollutionis, quod aliquando habent; eſſet enim graue valdè, ſi eas cauſſas per accidens diceremus eſſe peccatum: ſæpè enim in multis contingit, vt vel ex abundantiâ ſeminis, vel ex naturæ debilitate, ex multis valdè cibis, item ex eo quòd hoc aut illo modo iaceant, quòd equitent, &c. ſequatur pollutio: & tunc talibus eſſent prohibitæ innumeræ res, fieretque intolerabile illis ad ea omnia attendere. Hæc autem ratio non habet locum in motibus his; ſunt enim ex naturâ ſuâ initium pollutionis; ab illis enim natura incipit, non item ordinantur ad commoditatem naturæ: non eſt ergo cur excuſentur à ratione peccati ſaltem venialis. Quod item obijciebatur, eos non eſſe in detrimentum prolis neque matrimonij, &c. non vrget; facilè enim reſpondetur, licet immediatè non ſint, remotè tamen & diſpoſitiuè id habere; quod ſufficit, vt licet fortè non grauiter, ſaltem venialiter prohibeantur. Ad id quod de coniugatis dicitur, in quibus cùm non ſit licita pollutio, ſunt tamen liciti hi motus, reſpondeo Primò, dubium eſſe, an etiam in illis non ſit veniale peccatum, niſi inſurgant immediatè ante copulam. Secundò reſpondeo, in illis, quia habent ius ad copulam, permitti etiam ea quæ ſunt initium illius, quando non eſt præſens periculum pollutionis, licet ſit aliquod remotum; in alijs verò, quibus ea copula eſt illicita, etiam motus hos ad illam ſaltem remotè diſponentes eſſe illicitos.

Motus ſenſuales ex naturâ ſuâ ſunt initium pollutionis.

Motus carnis non vehementes probabiliùs non habent ſufficientem malitiam ad mortale.

Dico Secundò: Si motus hi non ſint magni & vehementes, non putarem eos grauiter eſſe in ſe inhoneſtos, quia tunc valdè remotè inducunt in pollutionem; neque aliundè ratio poteſt reddi, quâ probetur eos eſſe mortales; vtrùm autem eos poſitiuè procurare, aut eis conſentire ſit etiam ſolùm veniale non dico iam; hæc enim eſt alia quæſtio; de quâ infrà: nunc enim ſolùm explico, quid illi motus habeant in ſe obiectiuè.

16 Dico Tertiò: Si vehementes valdè ſint, non dubitarem eos eſſe grauiter inhoneſtos, quia tunc præſentiſſimè & per ſe habent annexam pollutionem, ergo participant tunc turpitudinem ab illâ; vnde non erunt tales motus liciti, niſi illis quibus licita eſt copula, hoc eſt coniugatis, & quidem ſolùm proximè ante illam. Iam ex dictis oportet decidere, quanta ſit obligatio auferendi cauſſas illorum; & quomodo peccetur eos poſitiuè amando.

Secùs videtur dicendum, ſi ſint vehementes.

Non licet ſenſualibus motibus poſitiuè conſentire.

Prima conclvsio quæ ex dictis infertur, Non poteſt homo conſentire poſitiuè eis motibus ſine peccato. In hac omnes omnino conueniunt; & ex dictis manifeſtè ſuadetur; cùm enim dixerimus, eos eſſe obiecta in ſe moraliter indecentia, euidens eſt, poſitiuum conſenſum liberum in eis eſſe peccatum: non enim poteſt quis ſine peccato approbare rem malam; amare enim malum malum eſt.

Obijcies, Delectari ex eſu carnium cogitato die Veneris, dummodò non adſit animus eas comedendi, non eſt peccatum; ergo, licet non poſſit deſiderare efficaciter eos motus, eò quòd mali ſint, poterit tamen per delectationem eis conſentire. Reſpondeo, Licet in alijs materijs licita ſit ea delectatio in obiecto malo, non tamen in materiâ carnis. de quo infrà, dum de moroſâ delectatione. Secundò, aliud eſſe delectari in cogitatione rei illicitæ, ſeu eſus carnium, aliud verò delectari immediatè in obiecto ipſo inhoneſto, vt à parte rei iam exiſtente: eſto igitur primum ſit verum, hoc tamen ſecundum illicitum eſt. Verùm hac de re fuſiùs infrà.

Obiectio ſoluta.

Secvnda conclvsio: Si commotio ſpirituum & membri leuis admodum ſit, non erit peccatum mortale eis conſentire: patet, quia in talibus non inuenitur malitia grauis, vt dixi ſuprà; exiguam enim habent indecentiam, & valdè remotè diſponunt ad pollutionem; ergo non poteſt eſſe peccatum graue eis inſurgentibus conſentire. Dico *inſurgentibus*, quia deliberatè quærere illos, & illis delectari, in praxi 17
ſemper eſt iudicandum peccatum graue. de quo ſtatim. In noſtram autem concluſionem conueniunt ferè omnes, Sanchez lib. 9. de Matrimonio diſp. 46. num. 9. 20. & 40. Salas diſp. 6. ſect. 71. num. 149. Leſſius lib. de Virtutibus cap. 3. dub. 8. num. 58. & Tannerus q. 8. dub. 6. qui alios referunt. Contrarium videtur ſentire Caietanus 2. 2. q. 154. & Tabiena ver. *Oſculum*. Puto autem eos non tam intendiſſe docere, nullam eſſe materiam leuem in ſimilibus motibus, quàm eos eſſe ex genere ſuo mortales; de hoc enim præcipuè ibi Caietanus agit, contendit enim, illos ea ſe pertinere ad materiam veneream: in quo puncto probando totus eſt in eo articulo: quidquid tamen de illius mente ſit, concluſio communis videtur eſſe certa, quia non eſt vlla ratio, cur in alijs materijs ſit paruitas materiæ, non tamen in hac.

Si tamen leues ſint motus conſenſus non erit mortalis.

Non tamen licet eos procurare.

Tertia conclvsio: Procurare hos motus deliberatè, eiſque delectari, quantumcumque ſint in ſe leues, in praxi non poterit excuſari à mortali. Ratio huius eſt, quia cùm natura ex ſe ad hos motus & delectationes vehementer propendeat, non eſt in poteſtate hominis dicere, Hucuſque perueniam, & non vlteriùs; vt in alijs materijs furti, iniuriæ, &c. in quibus poteſt homo certum terminum ſibi præſcribere; Volo v. g. furari quatuor cruciferos, & non ampliùs: quâ poſitâ voluntate, certò ampliùs non furabitur. Non ſic in materiâ carnis: dum enim vult quis expreſsè excitare in ſe motus leues, & ad hoc apponit cauſſam, excitabit ſibi grauiſſimos; & quia poſitiuus affectus ad illos ſaltem in genere iam præſupponitur, quis neget tunc valdè pronum eum futurum ad conſentiendum eis etiam maioribus? ex quo capite non dubium quin ſe exponat

Motus carnis deliberatè procurare eſt mortale.

grau

Digitized by Google

graui periculo maiorum motuum & conſenſus in eos; ergo per ſe peccat mortaliter procurando eas delectationes. Hæc autem ratio non habet locum, quando aliunde excitantur, ſuntque in ſe leues; eſto tunc homo illis conſentiat: etenim cùm homo ipſe eos non procurauerit, non ſe expoſuit ipſe ei periculo; item, quia cauſſæ iam aliunde non excitarunt niſi leues motus; per conſenſum autem in eis non apponit nouam cauſſam maiorum motuum, non apparet, vnde tunc iudicandus ſit grauiter peccare: ideò duæ hæ concluſiones à nobis poſitæ non pugnant inter ſe vllo modo.

Obiectio. Obijcies tamen, Ergo qui tangeret ex propoſito leuiſſimè manum feminæ ob delectationem aliquam, iam eo ipſo peccaret mortaliter; quia ille deliberatè quæreret eam delectationem; hoc autem planè videtur incredibile: & verò idem ſequeretur, ſi feminam leuiſſimè aſpicere vellet, & illo aſpectu delectari: quis
18 autem hæc omnia dicet eſſe mortalia? *Tactus duplex, ſenſualis & venereus; & quomodo differant.* Vt huic obiectioni reſpondeam aduerto, tactus communiter diſtingui à Doctoribus in ſenſuales & venereos: ſenſuales dicuntur illi, qui purè ſiſtunt in delectatione, quæ ſentitur ex contactu rei alicuius mollis & ſuauis, nullo modo procedendo ad delectationem, quæ in partibus turpibus inſurgit: tactus hi non ſunt ex ſe vllo modo venerei, quin potiùs in cælis inter Beatos locum habituros communiter omnes docent: & S. Bernardus Serm. de aſſumptione Virginis ſuauiſſima & dulciſſima oſcula admittit inter Filium & Matrem: certum autem eſt in eo ſtatu procul omnino abfuturam omnem veneream delectationem: ergo delectatio ea, quæ ex contactu manat, & ex ſolâ ſuauitate rei contactæ deſumitur, non eſt venerea. *Delectatio ſecuta ex tactu merè ſenſuali non eſt mortalis.* Vnde ſi de hoc tactu obiectio loquitur, facilè negabimus ſequi ex noſtrâ ſententiâ, eiuſmodi tactus eſſe mortalia; nam licet fiant ob eam ſenſualem delectationem, dummodò aliud non interueniat periculum, non habebunt malitiam grauem. Iam ergo tactus venereos explicemus; hi ſunt, quando ſiue manus, ſiue os, ſiue turpiores partes tanguntur ob delectationem inde inſurgentem in ipſo turpi membro, & ob commotionem ſpirituum, &c. *Delectatio deliberatè quæſita ex tactu venereo eſt mortalis.* in his autem facilè concedo, eo ipſo quòd quis eiuſmodi delectationem deliberatè quærens tangat, vel aſpiciat aliam perſonam, peccare mortaliter, quantumuis tactus leues ſint; peccare, inquam, non ratione illius tactus ſecundùm ſe; quia hic ſi leuiſſimus in ſe ſit, ſine dubio non eſſet materia grauis peccati, ſed ratione delectationis, quam in ſe excitare inde directè intendit: etenim licet in ipſo tactu præſcribere quis poſſit ſibi terminum, quem certò ſeruet, vt in ſimili ſuprà dicebam de voluntate furandi; at in delectatione inſurgente in membris non poteſt eum terminum præfigere, vt & oſtendi ſuprà, quin potiùs procurando leuem excitabit in ſe grauiſſimam: ſæpè enim etiam, quando homo nullam procurat, ex ſolo aſpectu feminæ etiam leui excitari ſolet grauiſſima tentatio: quis ergo prudens non videbit maiorem incomparabiliter occaſionem dari, quando ipſe homo poſitiuè benè afficitur erga eam delectationem, ſaltem in ſpecie, eamque poſitiuè procurat? ergo ob euidens periculum conſenſus & excitationis grauium motuum in praxi cenſendus eſt mortaliter peccare. Et hæc de poſitiuo conſenſu.

SVBSECTIO TERTIA.

Tres concluſiones circa obligationem reſiſtendi.

PRIMA CONCLVSIO: Prima ſententia, quæ eſt Caietani, Nauarri, Angeli & aliorum ſuprà, ſaltem propter auctoritatem extrinſecam probabilis eſt, quando ſcilicet tales motus inſurgunt ſine periculo conſenſus, non eſſe nec veniale eos non reprimere poſitiuè; *Motus inſurgentes ſine periculo conſenſus non reprimere, probabile eſt non eſſe veniale.* ſed aduertendum valdè eſt, rarò in vigiliâ abeſſe tale periculum; vnde non putarem in praxi tutum eos permittere. de quo concluſione quartâ.

SECVNDA CONCLVSIO: Probabilius eſt, etiam in praxi non teneri, neque ſub veniali, hominem cauſſas alias, ex quibus tales motus ſecuturi præuidentur, vitare, niſi ſint ex naturâ ſuâ & per ſe ad eos motus ordinatæ. 19 *Probabilius etiam eſt, eorum cauſſas non vitare non eſſe veniale, niſi ſint tales ex naturâ ſuâ.* In hanc concluſionem ferè P. Vaſquez & alij omnes conueniunt cum auctoribus primæ ſententiæ (vt & ſuprà notaui;) & quidem non peccare mortaliter, etiamſi cauſſa, ex quâ ſequuntur, ſit aliàs peccatum veniale, docet expreſsè Vaſquez ſuprà: & hanc reddit rationem, quia cùm hi motus valdè facilè & ex multis cauſſis excitentur, eſſet intolerabile onus homini prohibere ſub mortali omnes actiones, ex quibus præuidentur vel timentur ſecuturi. Ex hac doctrinâ ego probo alteram partem meæ ſententiæ contra ipſum: nam ſi talis cauſſa non prohibetur grauiter à præcepto non fornicandi, etiamſi ex illâ ſequantur motus in ſe graues contra eam virtutem; ergo nec venialiter prohibebitur. *Præcepta naturalia, quando prohibent aliquid in materiâ graui, grauiter prohibent.* Probo euidenter conſequentiam, quia præcepta naturalia, quando prohibent aliquid in materiâ graui, grauiter illud prohibent; ergo cùm cauſſæ illæ ſint in materiâ graui ob grauitatem horum motuum, ſi prohibeantur eo præcepto naturali caſtitatis, debent neceſſariò prohiberi grauiter; vel ſi grauiter non prohibentur, vt benè illi auctores docent, nec prohibebuntur venialiter, vt ego contendo in ſecundâ concluſione.

Hinc reijcio eos auctores, qui dicunt, Si hi motus ſequantur ex comeſtione ſolùm venialiter malâ, eſſe etiam malos venialiter; ſi ex comeſtione graui mortaliter, eo ipſo eſſe mortales; ſi denique ex comeſtione licitâ, nec quidem veniales eſſe: hos, inquam, reijcio manifeſtè; nam virtus caſtitatis non prohibet grauiùs aut leuiùs cauſſas horum motuum, eò quòd illæ cauſſæ ſint vel non ſint contra abſtinentiam, religionem, aut contra veracitatem: quid enim ad caſtitatem de religione aut veracitate? *Caſtitas non magis prohibet eſum carnium die Veneris quàm Dominico.* ergo ſi caſtitas prohibet ſub mortali eſum carnium, quando hic aliunde eſt prohibitus, v. g. die Veneris, profectò eodem modo prohibebit, ſi eſſet die Iouis. Patet euidenter conſequentia, quia caſtitas in tantum prohibet die Veneris eſum carnium, in quantum hic eſt cauſſa, à quâ oriuntur illi motus inhoneſti: & ſanè caſtitas ob nullam aliam rationem, vt per ſe patet, eos prohibet; nam caſtitas non attendit in cibo, an ſit prohibitus à Pontifice, necne: atqui eodem modo ſequuntur illi motus ex eſu carnis die

Iouis,

Iouis, quo die Veneris; ergo eodem modo à caſtitate prohibebuntur die Iouis. Similiter, ſi ex eo, quòd quis non exeat domo, ſequuntur illi motus die Dominico, quando tenebatur ire ad templum ad audiendum Sacrum, ideóque peccat mortaliter contra caſtitatem; certè eodem modo peccabit contra caſtitatem, ſi tunc eſſet ceſſatio à diuinis, & non teneretur ire ad Sacrum: quid enim ad caſtitatem de ceſſatione à diuinis aut interdicto? Id confirmant amplius ex his quæ diximus ſuprà, ſcilicet, virtutes non prohibere aliquem actum, eò quòd hic
20 ſit contra aliam virtutem diſparatam, ſed tunc quando eſt contra ſeipſam: atqui non eſt magis contra caſtitatem aliquis actus, eò quòd ſit mendacium aut irreligio, quàm ſi eſſet verus, vel actus religionis; ergo à caſtitate non magis reijcitur in vno quàm in alio caſu.

Non ideò actio aliqua difficulter vitabilis, quia honeſta vel vtilis ad vitam humanam.

Hinc etiam reijcio eos auctores, qui per cauſſas difficulter aut facilè vitabiles tentarunt huius difficultatis ſolutionem; etenim manifeſtè falſum eſt, actiones omnes, eò quòd honeſtæ, neceſſariæ vel vtiles ad vitam humanam ſint, etiamſi excitentur ex eis tales motus, ideò eſſe difficulter vitabiles: quis enim dicat, audire confeſſionem (quod alioquin cum ſummo labore præſtamus) eſſe difficulter vitabile? quæ enim cauſſa faciliùs auferri poterit à me quàm illa, in quâ ſummum laborem & moleſtiam experior? Secundò, quòd cibus, carnes v. g. die Veneris aut die Dominicâ mihi apponantur, non faciunt inæqualem difficultatem in abſtinentiâ ab eis, quia neque dies ipſi reddunt difficiliorem abſtinentiam, neque præceptum abſtinendi, quod reſpicit diem Veneris, reddit ſuauiorem abſtinentiam; ergo ex obligatione nihil planè infertur circa punctum difficultatis maioris aut minoris, ac proinde neque circa obligationem vi caſtitatis euitandi eiuſmodi cauſſas. Tertiò, ſi apponantur duo cibi ad comedendum æqualiter ſapidi, & vnus excitet in me per accidens iſtos motus, qui tamen ex altero non excitantur, quis dicat comeſtionem illius cibi eſſe difficulter vitabilem, ex eo quòd alioquin licita aut honeſta ſit, cùm tamen poſſet quis facillimo negotio altero cibo veſci æqualis ferè ſaporis & vtilitatis? Quartò, quod docent actiones, quæ ſunt peccata venialia, eſſe cauſſas difficulter vitabiles, actiones verò eaſdem, ſi ſub mortali prohibeantur, poſſe facilè omitti, difficile admodum eſt. Certè, quòd illorum motuum cauſſa prohibeatur ſub mortali potiùs quàm ſub veniali, non facit vt illi motus ſint magis nobis voluntarij; quia non propterea vel magis neceſſariò ſequuntur ex illâ cauſſâ, aut à nobis magis præuidentur, vel magis intenduntur à nobis: neque item inde fit, vt cauſſa illa ſit faciliùs vitabilis: ergo ſi voluntarij ſunt in cauſſâ mortaliter malâ, erunt etiam voluntarij in cauſſâ venialiter tantùm prohibitâ; ac proinde in vtraque erunt grauiter mali; vel è contrario ſub vtraque ſolùm erunt venialiter mali; vel, quod probabilius eſt, nullo modo erit contra caſtitatem ea cauſſa, ac proinde nec imputabuntur illi motus ad vllam culpam etiam venialem. Vnde concludo, mihi omnino certum eſſe, ex eo quòd cauſſa aliunde ſit mortale vel veniale peccatum, vel ex eo etiam quòd honeſta vel vtilis, vel neceſſaria ſit, non eſſe colligendum, cauſſam eſſe facilè vel difficulter vitabilem pro puncto præſenti, imò neque pro vllâ aliâ quæſtione.

Non tenetur quis ceſſare à cauſſis per accidens motuum carnis.

Tertia conclusio: Neque, vt reprimantur hi motus iam excitati, tenetur quis ſub peccato ceſſare ab eis cauſſis, ex quibus ſequuntur per accidens; v. g. ſi ex equitatione aut auditione confeſſionis, &c. Ratio conſtat ex dictis in præcedenti, quia ſi non tenetur quis eam cauſſam non ponere, quando præuidet inde ſecuturos, ergo nec tenebitur poſitam auferre, quando iam ſequuntur illi motus: patet manifeſtè, quia idem eſt præuideri ſecuturum ac videri ſequentem actu quoad rationem moris: ſi enim, quando ſequuntur, teneretur ceſſare à 21
cauſſâ; ergo quando videt incipiente cauſſâ incepturos eos motus, deberet eam cauſſam non inchoare, maximè cùm facilius ſit frequenter non incipere dare cauſſam, quàm iam inchoatam reuocare.

Svbsectio qvarta.

Obiectiones aliquæ contra has tres concluſiones: vbi, cur non liceat dare cauſſam animo, vt ſequatur pollutio.

Obiectio.

Obicies Primò contra vtramque concluſionem: Si quis ſciat ex ebrietate ſecuturum homicidium, tenetur ex virtute iuſtitiæ aut charitatis ſe non inebriare; alioquin imputabitur ipſi illud homicidium: ergo eodem modo, qui videt eos motus ſecuturos ex his aut illis cauſſis, tenebitur eas vitare; vel ſi iam applicatæ ſint, & motus iam ſurrexerint, tenebitur quis ab eis cauſſis omnino ceſſare. Reſpondeo negando conſequentiam, quia ratione damni grauis, quod proximo infertur ex homicidio, iure merito exigit iuſtitia aut charitas, vt omnino vitentur cauſſæ, ex quibus præuidetur ſecuturum illud homicidium, eſto etiam illæ alioquin eſſent valdè honeſtæ. At quia ex ijs motibus nullum damnum tertij ſequitur, non eſt tanta obligatio; id quod omnes fateri tenentur; quia omnes ferè admittunt, dari poſſe cauſſas, ex quibus præuidetur ſecutura pollutio ſaltem in ſomnis, dummodò ea non intendatur, maximè ſi cauſſæ illæ alioquin mihi ſint valdè neceſſariæ, v. g. quia non habeo alium cibum: at ſi ego præuideam ex eâ cœnâ ſecuturum incendium domus, & aliorum necem, potiùs debeo incœnatus manere, & tolerare grauem eam moleſtiam, quàm dare cauſſam tali damno.

Solutio. Iuſtitia prohibet ebrietatem, ex quâ præuidetur damnum emerſurum proximo.

Satisfit replicæ.

Replicabis tamen, Etiam pollutio eſt in damnum hominis naſcituri, quia ea ordinatur ad generationem hominis. Reſpondeo, hoc damnum eſſe valdè remotum, tum quia incerta eſt ſæpiſſimè generatio ex eo ſemine; tum quia non tenetur homo in generationem illud impendere, ſed poteſt in ſe retinere quouſque vel in alium humorem conuertatur, vel ipſe homo moriatur: quare autem hoc non obſtante non ſit licitum directè ipſam pollutionem procurare alterius eſt loci.

Dicam tamen breuiter ex ſolutione datâ, rationem eius veritatis non eſſe ob damnum prolis, prout aliqui falsò putarunt. quod maximè

inde confirmo: nam etiam in illo, qui vouit non contrahere matrimonium, & cui iam eſt illicita eo ipſo copula & generatio, adhuc tamen etiam eſt illicita pollutio; non poteſt autem dici quòd ſit ex damno prolis, quia hanc non poteſt licitè procurare; ergo aliunde debet ea reputari illicita. Deinde eſt illicita in eunuchis, qui tamen generare non poſſunt.

Cur non liceat poſitiuè procurare pollutionem.

Illa mihi optima ratio videtur, quam Pater Thomas Sanchez tetigit lib. 1. de Præceptis Decalogi cap. 2. quòd ſcilicet tanta ſit pollutionis voluptas, vt ſi ob aliquem finem liceret eam poſitiuè procurare, grauiſſima inde damna ſequerentur, nempe homines deceptos eâ voluptate facillimè inducendos ad iudicandum eam eſſe neceſſariam ad hunc vel illum finem, ſiue interim re ipsâ ita eſſet, ſiue non; & inde graue damnum matrimonij reſultaret, quandoquidem extra illud, & extra ipſius onera, liceret voluptates illius maximas habere.
22 Secundò addo, vix poſſe excogitari caſum, ad quem ſit neceſſaria pollutio: quod enim videatur aliquando ſemen grauare naturam, parum probat; medicina enim applicari poteſt, quæ ſemen non per pollutionem, ſed per aliam viam ſimul cum humoribus alijs tollat: poteſt item dari medicina, quæ illud conuertat in alium humorem: cùm ergo non poſſit eſſe ea neceſſitas illam procurandi directè, & aliunde ſemper adſit periculum illud graue, quod diximus, fit, vt numquam liceat eam directè intendere, eſto date cauſſas, ex quibus ſequitur, licitum ſit, dummodò non eo animo dentur, vt ſequatur, neque item ſit periculum conſenſus.

Soluitur altera replica. Cur liceat res, quæ cauſſant pollutionē, ob alium finem ſumere, non autem præcisè ob pollutionem.

Eſt tamen in hoc ipſo magna difficultas; nam moraliter loquendo videntur eadem ſequi inconuenientia ex eo, quòd liceat cauſſas dare ex quibus præuidetur ſecutura; quæ ſequuntur, ſi cauſſæ eo animo dentur, vt ſequatur pollutio. Quid enim intereſt, quod dem eo animo, vel alio diuerſo, ſi tam benè in vno caſu quàm in altero re ipsâ ſequitur in me ea pollutio, & tota phyſica voluptas, quæ in eâ eſt? & tot cauſſas illius poſſum applicare ſine eo animo, quot cum illo? Reſpondeo, differentiam eſſe magnam; nam ſi ea voluptas eſſet motiuum applicationis, cùm aliunde valdè potens ſit, attraheret efficaciter ad ponendas varias cauſſas ſui; at ſi ea non ſit motiuum, non poterit attrahere, neque ex eâ voluptate quantumuis magnâ vlla naſcetur inordinatio in applicandis cauſſis illius; nulla enim applicabitur, niſi ob alium finem; eodem omnino modo applicanda, ac ſi non eſſet ſecutura pollutio, vel ac ſi hæc nullam haberet voluptatem, quæ attraheret: imò potiùs, ex eo quòd homo videat eam ſecuturam, ex his cauſſis quodammodò retrahitur à poſitione illarum. Vnde fateor, ſi malitia pollutionis vnicè deſumeretur ex perditione ſeminis, ſine dubio habituram locum obiectionem factam; nam in ordine ad illud damnum idem eſſet, indirectè ſequi quod directè. Et hæc obiter circa pollutionem directè volitam.

An teneatur quis vitare cauſſas, ex quibus præuidet pollutionem ſecuturam.

Ne autem iterùm ad illam redire cogatur oratio, quæri poſſet, an ſpecialiter homo teneatur vitare cauſſas, ex quibus præuidet illam ſecuturam, quidquid ſit de motibus alijs carnis minoribus. Reſpondeo, quatuor eſſe ea de re ſententias.

Variæ ſententiæ. Prima aſſerit, niſi neceſſitas aut honeſtas excuſet.

Prima docet, quando cauſſa non excuſatur aliquâ neceſſitate naturæ, vel honeſtate, ſemper eſſe peccatum, ſi inde ſequi pollutio præuideatur. Ita Medina in 1.2.q.74. art.6. Zumel ibidem art. 8. Nauarrus lib.2. de Reſtitutione cap. 2. & alij. Quæ tamen doctrina reuerà valdè ſeuera eſt: etenim non poſſet homo vel comedere cibos, quos iudicat cauſſaturos ſiue in ſomnis ſiue in vigiliâ eam pollutionem, ſi haberet alios; tunc enim excuſatio nulla eſſet: 23
dein, ſi timeretur ex equitatione vel ex alijs actionibus indifferentibus, teneretur omnes vitare. id quod valdè durum eſt.

Secunda aſſerit, tunc tantùm cùm cauſſa eſt mala etiam venialiter.

Secunda ſententia docet, Si cauſſa, vnde oritura præuidetur pollutio, ſit mala (licet non mortaliter) in quacumque aliâ materiâ ſit, eo ipſo reddi mortaliter malam à pollutione præuisâ.

Tertia requirit, vt cauſſa ſit mala mortaliter, ſaltem in materiâ diſparatâ.

Tertia ſententia docet id habere tantùm locum, quando cauſſa eſt alioquin mortaliter mala, etiam in aliâ materiâ diſparatâ: v. g. ſi ex ebrietate, ieiunij violatione, &c. ſecutura videtur. Verùm hæ duæ ſententiæ inde facilè reijciuntur, quòd caſtitas ratione pollutionis non curat cibos eſſe prohibitos alijs de cauſſis, vt ſuprà de motibus diximus contra aliquos recentiores: cur enim caſtitas non curabit pollutionem ſequi ex eſu carnis die Iouis, curabit verò die Veneris? certè pro caſtitate idem eſt, quòd ſit hæc vel illa dies, in quâ ſequitur pollutio. Vide quæ fuſiùs ſuprà.

Quarta, & probabilior, docet vitandas cauſſas, quæ ſunt in materiâ luxuriæ graui.

Quarta ergo ſententia, quam probabiliorem iudico, docet, pollutionem ſecutam tunc dare malitiam grauem cauſſæ, quando alioquin cauſſa eſt peccatum graue in materiâ luxuriæ; tunc enim nouam malitiam à pollutione accipit ea cauſſa. Ratio eſt, quia tunc talis cauſſa videtur ex naturâ ſuâ ad eam pollutionem ordinata; ergo debet ex eo capite à naturâ prohiberi: quia verò alioquin ea pollutio per ſe ſæpè naturaliter euenit, & quodammodò debita eſt humano corpori, non debemus ratione illius prohibere alias cauſſas, quæ ex ſe non ſunt illatiuæ, neque prohibitæ alioquin ab ipsâ virtute caſtitatis; quæ ſola pollutionem prohibet. Ita Pater Thomas Sanchez Tom.3. de Matrimonio diſp.45. n.16. vbi multos auctores pro eâ refert: ita Vaſquez diſp.115. cap.3. Silueſter verbo *Pollutio.* Caietanus 2.2.q.68. art.8. Pater Sa verbo *Luxuria.* P. Suarez Tom. 3. in 3. part. q. 80. art. 7. licet quæſtionem ex propoſito non tractet, videtur tamen hanc ſententiam ſupponere: Henriquez lib. 11. de Matrimonio cap. 6. num. 6. Leſſius lib.4. de Virtutibus cap. 3. dub. 14. num. 100. & multi recentiores. Citari ſolet D. Thomas 3. p. q.80. art.7. ſed ibi valdè parum dicit in fauorem huius ſententiæ; item 2.2.q.154. art.5. vbi non tractat rem in his terminis, ſed eminus aliquid inſinuat, quod poteſt trahi in fauorem noſtrum.

Diſcrimen inter periculum pollutionis in ſomno & vigiliâ.

Illud addo in hoc puncto, magnum eſſe diſcrimen inter periculum pollutionis ſecuturæ in vigiliâ, & inter periculum ſecuturæ in ſomnis; nam cùm in ſomnis non ſit periculum conſenſus peccaminoſi in pollutionem, quia in ſomno vel non eſt vllus conſenſus, vel ſi ſit, non eſt peccaminoſus vllo modo, quia non eſt liber; faciliùs longè in omni ſententiâ excuſantur à 24
peccato cauſſæ, quæ pollutionem inferunt in ſomno,

ſomno, quia non eſt periculum poſteà formalis peccati, quàm quæ in vigiliâ eam cauſſant; quia tunc homo facilè periclitatur de conſenſu in ipſam: ergo magis per ſe tenetur vitare cauſſas illius non ratione pollutionis ſecundùm ſe, ſed ratione liberi conſenſus ad illam, ſeu formalis peccati. Et ſatis de hoc puncto.

Obiectio Secunda.

Iam ad lineam de reſiſtentiâ motuum. Obijcies Secundò: In primâ concluſione dictum eſt moraliter, non eſſe tutum eos motus non reprimere in vigiliâ, eò quòd ſit morale periculum conſenſus. vnde ſic argumentor contra præcedentes concluſiones: Eo ipſo quòd ſit periculum conſenſus, teneor omnem cauſſam etiam licitam vitare; nam conſenſus eſt ipſum formale peccatum, non autem obiectum peccati malum: atqui homo non poteſt dare vllam cauſſam, in quâ videt eſſe periculum peccati; quia qui amat periculum, peribit in illo: in quo puncto quodammodo magis tenetur homo cauere periculum conſenſus in hos motus, quàm periculum occidendi alium: etenim occiſio ipſa in ſe non eſt formale peccatum, ſed materia peccati: hoc enim formaliter conſiſtit in volitione liberâ obiecti mali: atqui peius eſt formale peccatum, & magis vitabile, quàm malum aliquod, quod in ſe præciſè eſt obiectum actus peccaminoſi; ergo magis tenebitur homo non ſe exponere periculo actualis conſenſus ſeu peccati formalis quàm actualis occiſionis, factæ tamen ſine libertate.

Reſiſtentia non conſiſtit in ablatione cauſſa.

Reſpondeo à me dictum ſuprà adeſſe periculum conſenſus, ſi homo non reſiſtat; at per reſiſtentiam formaliter tolli illud periculum ſtatim explicabo; reſiſtentiam autem illam non conſiſtere in ablatione cauſſarum iam oſtendo; & ſimul, quid tunc teneamur circa eos motus efficere declaro.

SVBSECTIO QVINTA.

Duæ vltimæ concluſiones circa obligationem reſiſtendi his motibus.

In praxi tenetur quis motibus carnis reſiſtere, niſi ſint leuiſſimi.

QVARTA CONCLVSIO: Homo practicè loquendo tenetur talibus motibus reſiſtere ſub mortali, niſi leuiſſimi ſint. Dico, *niſi leuiſſimi ſint*, quia iam oſtendi ſuprà, etiam poſitiuè conſentire talibus leuiſſimis non eſſe niſi veniale, licet procurare eos in praxi mortale ſit iudicandum. Hæc eſt ſententia Patris Vaſquez ſuprà, & communior inter auctores modernos; probari autem Primò poſſet, quia vel non eſt vllo modo poſſibilis pura omiſſio; vel
25 ſaltem, moraliter loquendo, etiamſi abſolutè ſit poſſibilis, verè dari non poteſt in nobis: atqui homo non poteſt conſentire eis motibus, vt ſuprà oſtenſum eſt, ergo tenetur diſſentire ſeu reſiſtere; quia communiter & moraliter non datur medium.

Satisfit replicæ.

Dices: Licet poſſibilis non ſit pura omiſſio, poteſt tamen voluntas actu poſitiuo dicere, *Volo nec conſentire his motibus, nec illos reijcere*, ſeu, *Volo nullum actum poſitiuum nec pro his nec contra hos motus elicere*; tunc enim perinde eſſet ac ſi purè omitteret. Reſpondeo, ipſum dicere, Nolo illis conſentire, iam eſt quædam reſiſtentia, vt ex terminis patet. In concluſione autem quartâ ſolùm dixi debere illis reſiſti; qualis autem futura ſit ea reſiſtentia non determinaui; eam autem declarabo concluſione quintâ; vbi magis hæc quarta confirmabitur.

Quorumdam inconſequentia.

Nunc aduerto, malè quoſdam dixiſſe, voluntatem debere facere quantum poteſt, vt eis reſiſtat; qui tamen ſimul docent, non teneri vitare cauſſas ex quibus vel prævidentur futuri, vel iam ſentiuntur exſurrexiſſe; duo enim hæc non conueniunt inter ſe: quomodo enim tenetur facere quantum poteſt, ſi non tenetur auferre cauſſas, quas facilè poteſt? Vide quod ſuprà dixi contra aliquos recentiores, qui ſolas cauſſas, quæ peccaminoſæ ſunt, dixerunt difficulter poſſe omitti; etenim oſtendi manifeſtè, etiam multas, quæ licitæ ſunt nobis, poſſe facillimè à nobis omitti.

Tenetur etiam quis illis motibus reſiſtere ſpeculatiuè loquendo.

Quorumdam ratio inefficax.

QVINTA CONCLVSIO: Non ſolùm in praxi, ſed metaphyſicè rem conſiderando, tenetur homo talibus motibus reſiſtere. Hæc eſt etiam communis; difficulter tamen affertur ratio aliqua ſolida, quâ probetur. Recentiores putant, voluntatem, eò quòd habeat dominium ſupra potentias inferiores, teneri earum actus compeſcere, quando ſunt inordinati; quod ſi non faciat, peccat. Quæ ratio videtur à D. Thomâ ſuprà inſinuata; eſt tamen inefficax: nam vel nimiùm probat, vel nihil: nimiùm; nam ſi voluntas, quia domina, tenetur frenare eos motus; ergo tenebitur auferre cauſſas illorum; quibus ablatis ſtatim frenantur, & quibus non ablatis difficulter vincuntur: hoc autem eſt & contra hos auctores, & contra omnes; ergo ea ratio nimiùm probat. Quod autem abſolutè nihil probet, inde patet; quia quando actus aliarum potentiarum, qui inordinati dicuntur, non habent in ſe formalem malitiam, niſi accedente conſenſu ipſius voluntatis, nec aliunde ſunt illatiui alicuius grauis damni, ſufficit, ſi voluntas eis non conſentiat poſitiuè, eſto eos non impedit. 26

Melior ratio concluſionis.

Ea mihi ratio pro hac communi ſententiâ occurrit: Nam ſi homo non reſiſtat his motibus per ſe, eſt expoſitus periculo graui conſentiendi: cùm enim ipſi ex ſe habeant voluptatem, ſi homo aliunde eos permittat, nec conetur eis reſiſtere, facilè tranſibit à non reſiſtente ad conſentientem poſitiuè: ex hoc ergo periculo per ſe talibus motibus annexo probabiliter deducitur obligatio eis reſiſtendi. Quæ ratio eſt valdè connexa cum his, quæ de delectatione moroſâ dicemus diſputatione ſequenti.

Occurritur obiectioni.

Obijcies tamen, Volitio illa, quæ reſiſtit iſtis motibus, cùm ſit libera, & à voluntate quandocumque poſſit interrumpi, non impedit magis voluntatem ne conſentiat, quàm impediat pura omiſſio: tam enim huic omiſſioni repugnat conſenſus, quàm voluntati, quâ diſpliceret ſibi in eis motibus, repugnat idem conſenſus. Reſpondeo Primò, propter hoc fortè ſententiam contrariam etiam ſtando rationi eſſe probabilem, vt ſuprà dixi. Reſpondeo Secundò, multò magis abeſſe à conſenſu circa aliquam rem illum, qui ſibi in eâ diſplicet, quàm eum, qui vel non conſentit purè omittendo, vel ſolùm vult nec conſentire nec diſſentire: ſicut magis diſtat ab amore ille qui odio habet, quàm qui præciſè non vult amare; id quod lumine naturæ notum eſt:

Magis diſtat à conſenſu qui poſitiuè non vult quàm qui purè omittit.

vnde faciliùs fit tranſitus à non amante ad amantem, quàm ab odio habente in amantem.

Tenetur voluntas poſitiuo actu reſiſtere motibus carnis.

Dico ergo, voluntatem teneri reſiſtere per poſitiuum actum quo diſpliceat ſibi in eis motibus; quia cùm auctores communiter non obligent ad auferendas cauſſas, niſi per ſe ſint connexæ, vt ſuprà vidimus, nihil aliud reſtare videtur, ad quod teneatur, quàm diſplicentia hæc efficax quantum eſt ex ſe in eis motibus; per quam ſufficienter impeditur illud periculum. Dico *ſufficienter*, quia non ſemper obligamur ad nos reddendos quàm maximè poſſumus peccati incapaces; ſufficit enim ſi impedimentum poſitiuum eius peccati adhibeamus; qualis eſt illa voluntas poſitiuè ita reſiſtens, vt ſi poſſet deſpoticè illos motus reprimere, id eo ipſo faceret. Et hinc reſpondetur obiectioni factæ ſine præcedentis ſubſectionis, quòd ſcilicet non poſſimus nos exponere periculo formalis peccati; dico enim omnino id eſſe veriſſimum, ac propterea nos dixiſſe, nec dari poſſe eas cauſſas animo vt ſequantur tales motus, nec poſſe purè omittere circa illos; nego tamen teneri nos ad eas cauſſas vitandas; ſufficit enim habere diſplicentiam in eis motibus, quia non ſemper obligamur, vt dixi, ad ea facienda quæ maximè vtilia videntur ad vitandum periculum peccati. Et de his motibus ſatis.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA SEPTIMA.

Vtrùm delectatio moroſa in re malâ ſit peccatum.

Cur hæc materia difficilis.

1 DISPVTATIO hæc, vt ex diſcurſu illius conſtabit, magnæ eſt vtilitatis, quia ad innumeras materias extenditur; non minoris autem eſt difficultatis; ſunt enim diuerſiſſimæ in hoc puncto ſententiæ, quod prouenit ex defectu alicuius ſolidæ rationis cui nitamur; prouenit item ex diuerſitate caſuum moralium, qui ſub eâ comprehenduntur: multi enim non videntur à peccato poſſe excuſari, multi autem è contrario non poſſe vt peccaminoſi damnari; ſi autem tunc inter vtroſque quæratur diſparitatis ratio, vix eſt vlli excogitabilis, quæ dum fauet vni parti propriæ ſententiæ, non ſimul aduerſetur alteri parti. Fuſiſſimè de hac materiâ ob rationes datas diſputant auctores, Vaſquez diſp. 109. & ſeptem ſequentibus, Salas diſput. 6. Thomas Sanchez lib. 9. diſp. 46. & 47. Tannerus q. 8. dub. 7. Alphonſus Curiel 1. 2. q. 74. art. 8. dub. vltimo: quo articulo D. Thomas eam quæſtionem tractauit, & ibidem eius alij Commentatores. Plures alios auctores videre licet apud citatos. Ego rem hanc breuiter expediam proponendo ſtatum quæſtionis & varias ſententias, quidque in qualibet diſplicere videatur; inde fortè elicere aliquam poterimus, quæ commodiſſimè omnia conciliet.

SECTIO PRIMA.

Quædam præmittuntur; & variæ ſententiæ proponuntur.

Multa volumus efficaciter ſine delectatione in eis.

PRIMVM eſt, voluntatem circa bonum aliquod propoſitum poſſe ſe gerere volendo illud efficaciter ſine delectatione in eo; ſic ſæpè volumus multa efficaciter facere, in quibus non delectamur, imò ſummam habemus repugnantiam; propter alias tamen rationes boni honeſti aut vtilis, aut ob neceſſitatem res illas amplectimur: ſic qui proprijs pedibus & inter ſatellites ad patibulum pergit, haud dubiè efficaciter imperat eum motum & aſcenſum per gradus ad ipſum patibulum: quis autem eum delectari tunc dicat in tali motu & aſcenſu? idem in innumeris alijs caſibus contingit: ergo volitio efficax quà talis non includit delectationem. De hac in præſenti non agimus, quia ex dictis ſuprà conſtat, eam, ſi verſetur circa obiectum eo tempore malum, pro quo intenditur faciendum, ſiue id ex naturâ rei ſiue poſitiuo iure malum ſit, eſſe peccatum; ſi verò obiectum non ſit malum, ipſam etiam malam non eſſe.

Voluntas verſari poteſt circa obiectum per ſolam delectationem complacendo ſibi in illo. Si delectatio ſit libera, dicetur moroſa.

Secundo ergo modo poteſt voluntas verſari circa obiectum non quidem volendo illud, ſed tamen complacendo ſibi in illo per delectationem. Hæc delectatio poteſt aliquando neceſſario ſine libertate oriri, quia inaduertenter oritur in nobis; & tunc non eſſe peccatum, conſtat ex datis principijs generalibus de libertate requiſitâ ad peccandum. Poteſt item ea delectatio eſſe voluntaria & libera; & hæc a Theologis vocatur moroſa; non quia neceſſaria ſit longa mora inhæſionis (vt malè aliqui videntur ſupponere) ſed quia eo ipſo quod à voluntate ex profeſſo admittitur, videtur homo quaſi hærere in illâ.

Delectatio poteſt eſſe de obiecto vel de cognitione illius.

Secundò ſupponendum eſt, delectationem poſſe aliquando eſſe de obiecto ipſo, aliquando verò reflexè de ſolâ illius cognitione: ſicut Deus delectatur non de exiſtentiâ peccatorum, aut de ipſis peccatis; hæc enim potiùs Deo ſummoperè diſplicent; delectatur tamen de ſuâ cognitione, quam habet de illis: gaudet enim ſe eſſe cognoſcitiuum peccatorum, caſu quo illa exiſtant, etiamſi doleat, quòd exiſtant: ſicut poteſt licitè Superior aliquis gaudere, non quod ſubditus peccauerit, ſed quòd ipſe deprehenderit peccatum, vt ſic illud puniat, &c.

Tertiò aduertendum eſt, hanc difficultatem 2
eſſe communem omni omnino obiecto malo, de quo inquirimus, an delectari de illo ſit peccatum, ſiue illud obiectum ſit iure naturæ prohibitum, vt fornicatio; ſiue ſolùm iure poſitiuo, vt eſus carnium die Veneris, &c.

Quartò ſupponendum, etiamſi titulus quæſtionis videatur ſolùm amplecti obiectum malum, nihilominùs tamen quæſtionem te ipſâ ſe extendere ad alia etiam obiecta bona & indifferentia: etenim id quod hîc & nunc mihi non eſt licitum, poterit eſſe cras, aut heri fuit; ſic die Sabbati non licet mihi comedere carnes,

quas

quas die Dominico ſequenti licet: item Religioſo iam non licet ducere vxorem; quod licuit ante profeſſionem: viduis non eſt licita copula, quæ fuit olim in matrimonio. De his ergo omnibus obiectis quærimus in præſenti, an licitum ſit delectari moroſè.

Tales delectationes de obiecto malo, ſi habent annexum periculum conſenſus, ſunt peccatum pro magnitudine periculi. Eccli. 3. *Status quæſtionis præſentis.*

Quintò ſupponendum, non eſſe ſermonem, vtrùm eiuſmodi delectationes licitæ ſint, quando habent annexum periculum conſenſus in opus ipſum malum; tunc enim certum eſt, eas futuras peccatum iuxta magnitudinem periculi, & iuxta qualitatem materiæ, in quam timetur conſenſus: ex illo enim principio vniuerſali, *Qui amat periculum, in illo peribit*, veritas hæc clarè colligitur. Eſt ergo quæſtio præſens intelligenda per ſe loquendo, vtrùm, licet nullum ſit tale accidentale periculum, nihilominùs ex ſeipſis eiuſmodi delectationes prohibitæ ſint; vel certè, an ſit dicendum, illas omnes ex genere ſuo habere annexum eiuſmodi periculum, ideóque omnes etiam ex genere ſuo eſſe peccatum in illis omnibus perſonis, in quibus conſenſus in eas eſſet peccatum; nec impediri eam malitiam ex eo, quòd hic & nunc ex particulari diſpoſitione ſubiecti, quo delectatur, nullum ſit periculum: vt patet in alijs materijs iure naturali prohibitis; licet enim in vno aut altero ceſſet per accidens motiuum prohibitionis, non tamen propterea etiam in illo ceſſat prohibitio. Vno verbo, quæſtio eſt, vtrùm ratione ſui independenter ab accidentali circumſtantiâ eiuſmodi delectationes ſint peccatum, omnéſne, an aliquæ, quæ, & quando: item, an ſolùm ſint peccatum veniale, eſto obiectum ſit grauiter malum; an verò malitiam grauem vel leuem accipiant iuxta grauitatem & leuitatem obiecti, erga quod delectamur.

In quo ſita ſit præſens difficultas.

Tota verò ratio dubitandi deſumitur inde, quòd delectatio illa, ſecluſo periculo volitionis efficacis, non videtur prohiberi præcepto, quo prohibetur opus ipſum externum; v. g. quo prohibetur fornicatio; aliunde verò non eſt cur debeat eſſe mala; in contrarium autem, cùm ſit quædam quaſi approbatio obiecti mali, videtur ab illo totam malitiam deſumptura. Quòd ſi ob priorem rationem doceat quis, nullam ex his delectationibus eſſe vllo modo peccatum, aut certè non eſſe mortale, videbitur defendere laxiſſimam ſententiam; & contra aliqua Scripturæ loca, ac multa ſanctorum Patrum teſtimonia, è contrario omnes damnare, duriſſimum eſt: quis enim dicat, hominem, qui delectatur die Veneris de eſu carnis cogitato ſine vllo propoſito comedendi, peccare mortaliter? idem de eo, qui libenter audit & videt feminas rixantes & ſe verbis factiſque illicitè excipientes; aut qui de duellis cogitatis recreatur. Quòd ſi propterea dicamus, aliquas delectationes eſſe peccatum, aliquas non, difficillimum erit determinare, quæ illæ, quæ hæ; difficilius autem vnam rationem reddere, quæ ſolas, & omnes, quæ peccatum dicuntur, comprehendat; quid ergo dicendum?

3 *Prima ſententia negat delectationes moroſas eſſe peccatum, ſi abſtrahatur à ratione mali moralis.*

Prima ſententia, quæ tribuitur Martino de Magiſtris, licet eum Vaſquez diſp. 109. cap. 2. ab illâ vendicet, vniuerſaliter negat, vllam delectationem, quantumuis de obiecto malo, eſſe malam; ſi per eam delectationem abſtrahatur ratio peccati, ſeu non delectetur quis in eâ re quatenus eſt mala, ſed quatenus eſt bona phyſicè. Fauet huic ſententiæ Antonius Corduba lib. 1. q. 23. dub. 11. vbi, licet eam minùs probabilem cenſeat, dicit tamen eſſe probabilem.

Altera ſententia planè oppoſitum cenſet.

Secunda ſententia extremè oppoſita docet, omnem delectationem de opere malo, ſiue à iure poſitiuo ſiue à naturali malitiâ illi proueniat, eſſe peccatum. pro quâ citatur Nauarrus in Summâ cap. 16. & Ioannes de Medina Codice de Reſtitutione quæſt. 21.

Tertia docet, delectationem de opere iure naturæ prohibito eſſe peccatum; ſecus ſi tantùm iure poſitiuo.

Tertia ſententia media docet, delectationem omnem de opere iure naturali prohibito eſſe peccatum, eò quòd ab illo opere non poſſit præſcindi malitia, cùm ſit illi eſſentialis; delectationem verò de opere ſolo iure poſitiuo prohibito non eſſe malam; vt ſi quis delectetur de eſu carnis cogitato die Veneris. Ita Gabriel in 4. diſt. 15. q. 13. art. 3. dub. 3. Ledeſma 1. par. q. 21. art. 7. & S. Antoninus 2. p. tit. 5. cap. 1. §. 5. Silueſter verbo *Delectatio*. q. 1. Bonauentura in 2. diſt. 74. p. 2. dub. 4. Caietanus in Summâ verbo *Delectatio*. Armilla ibidem, Nauarrus in Summâ cap. 11. & alij multi.

Quidam limitant eam ſententiam.

Quorum tamen aliqui conuicti poſteà diuerſis inſtantijs eximunt ab eâ regulâ generali aliquos caſus: Caietanus enim dicit, Si delectatio non ſit de re ipſâ malâ, ſed de modo aliquo ſpeciali, quòd ſcilicet hac vel illâ dexteritate fiat, tunc non eſſe peccatum delectari; eſto ſubſtantia rei ſit iure naturali prohibita: ponit exemplum in viſu belli iniuſti, in quo multa ita lepida contingunt, vt vix homo aſpiciens continere riſum poſſit. Alij etiam excipiunt ipſam ſubſtantiam duelli: alij dicunt, poſſe delectari de effectu ſecuto inde, non autem de ſubſtantiâ ipſâ cauſſæ; quos tamen Vaſquez diſp. 111. num. 8. reijcit, putans idem eſſe, delectari de opere vt habente eam vtilitatem, ac delectari de effectu ſecuto.

Quarta ſententia docet, non omnes delectationes in materiâ iure naturæ prohibitâ eſſe peccatum.

Quarta ſententia eſt eiuſdem Vaſquez ibi cap. 4. qui ait Primò, non omnem delectationem, etiam in materiâ iure naturali prohibitâ, eſſe peccatum: Secundò ait, aliquas tamen eſſe peccatum; per quod inquit ſe non hanc potiùs quàm illam determinare: in particulari verò docet, in materiâ ſuperbiæ poſſe eſſe peccatum, ſi quis delectetur de æqualitate cum Deo, quando talis delectatio habet ex ſe notabilem oppoſitionem cum virtute humilitatis. ita num. 15. & 16. Secundò ponit exemplum 4
in delectatione de peccato, quatenus eſt contra Deum: Tertiò in materiâ obedientiæ, ſi delectetur quis de non adimpletione præcepti in contemptum Superioris: Quartò, ſi in malo proximi quà tali: Quintò, ſi ex affectu inuidiæ: Sextò, ſi ex crudelitate: Septimò ponit delectationes venereas, quia eas dicit eſſe contra virtutem caſtitatis, quæ moderatur delectationem non minùs quàm ipſum opus: addit denique, ſe non comprehendiſſe omnes, quæ poſſunt eſſe peccata.

Quinta ſententia ait eſſe peccatum, delectari in materiâ carnis etiam de opere aliàs licito, ſi hic & nunc non eſt.

Quinta ſententia docet, etiam delectari in materiâ carnis de opere alioqui licito, ſi tamen hîc & nunc licitum non eſt, eſſe peccatum; ideóque non licere viduis delectari de copulâ præteritâ, nec ſponſis de futuro de futurâ. Ita Nauarrus cap. 16. num. 19. & Vaſquez diſp. 114. cap. 2.

Sexta ſententia, quam Paludanus tenet in 4. diſp.

Sexta contrarium tenet.

diſp 9.q.3.art.5. affirmat, in materiâ etiam venereâ licitum eſſe delectari de actu licito. Eamdem multi alij defendunt apud Vaſquez cap.1. & nouiſſimè Alphonſus Curiel ſuprà.

Septima docet, delectari de opere malo ſine libertate facto eſſe peccatum.

Septima ſententia docet, peccatum eſſe delectari de opere ex ſe malo, aut ſine libertate facto: vt ſi quis inuincibiliter ignorans diem Veneris carnes comedit, & delectatur poſteà de eo eſu.

Octaua negat.

Octaua ſententia idipſum negat cum Adriano in 4. q. 4. de Eucharistiâ: quem Vaſquez diſp.115. cap.2. & multi alij ſequuntur.

Quid nona docent.

Nona & vltima docet, Etiamſi delectatio feratur in obiectum ſub conditione hac, *Si res eſſet licita*, eſſe tamen peccaminoſam. Quibus aduerſantur illi, qui in ſextâ ſententiâ docent, delectari de opere licito non eſſe peccatum: dum enim dico, *Delector, ſi ſit licitum*, iam videor habere pro obiecto rem licitam. In coniugatis tamen ferè omnes concedunt eas delectationes licere, ſecluſo periculo pollutionis. Ecce breuiter omnes ſententias: quarum fundamenta non poſui, quia dum in concluſione noſtrâ quid tenendum ſit explicatur, ſimul quid pro eis ſententijs nobis oppoſitis, & quid contrà afferri ſoleat, expendetur.

SECTIO SECVNDA.

Prima concluſio contra primam ſententiam.

Etsi negari non poſſit, quin ſtando ratione, ſecluſo (vt diximus) periculo ſpeciali conſenſus, probabilis ſit ſententia, quæ Martino de Magiſtris tribuitur, & Corduba probabilem iudicat, ſcilicet, nullam delectationem, etiam in materiâ venereâ, eſſe mortalem, dummodò quis non delectetur de actu illo vt malo moraliter; quia nulla ratio efficax afferri poteſt, quæ oſtendat, tales delectationes eſſe peccaminoſas, vt ex dicendis conſtabit; accedit, multos auctores in diuerſis materijs illicitis dicere licitas eſſe delectationes; vix autem afferri ratio poteſt, quæ in venereis magis vrgeat quàm in alijs: nihilominùs tamen abſolutè non eſt probabilis ea ſententia, prout vniuerſaliter dicit, nullam delectationem eſſe peccatum. Probatur concluſio noſtra ex communi omnium aliorum Theologorum conſenſu; qui in materiâ maximè morali æquiualet rationi alioqui valdè efficaci. Congeruntur item à Patre Salas multa

Sententia de Magiſtris allata n. 3. non eſt probabilis vniuerſaliter.

5 loca ſanctorum Patrum pro eadem opinione; quorum quatuor aut quinque P. Vaſquez attulerat: recentiores etiam aliqui alia noua inuenerunt. Ego (vt verum fatear) omnibus diligenter perpenſis, vix inuenio vnum aut alterum qui faueat nobis: etenim, licet ſancti Patres ſæpiùs dicant, peccatum etiam in cogitatione reperiri, non loquuntur tamen in ſenſu, in quo iam nos ſumus; ſed volunt oſtendere, eſto non reducatur voluntas ad opus ob impedimentum, ſi tamen ſit animus id faciendi, peccatum eſſe. Id præcisè docet Chryſoſtomus hom.17. in Matth. à Vaſquez citatus; concludit enim ibi, *Peccatum eſſe, videre ad concupiſcendum:* quis autem non videat concupiſcere voluntatem faciendi denotare? Hieronymus verò in Epiſtolâ ad Demet. citatus à recentioribus ſolum loquitur de eadem volitione efficaci; concludit enim in hæc verba, *Quæ ſuggeſtioni conſenſum dedit*; ſuggeſtio autem eſt in ordine ad volendum facere; clariùs, dum addit, *& quæ in factum geſtit irrumpere.* id quod Hieronymus confirmat ex illo Chriſti Matthæi 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam*, &c. iam autem dixi concupiſcere denotare propoſitum faciendi: hoc ipſum Gregorius 12. & 14. Moralium, vbi ex contrapoſitione, quam ponit de reprobis, colligitur quid intenderit, dum ait, electorum mentes non admittere in ſe carnales voluptates: ait enim, *Cum reproborum moribus occaſio perpetrandi peccati deeſt, deſideriorum cogitationes eorum cordibus nullatenus deſunt.* Vides deſiderium faciendi: hoc ergo eſt, quod è contrario voluit Gregorius abeſſe à iuſtorum cordibus. Ita explicari poſſunt facilè alia teſtimonia. Vel dici certè poteſt, Patres voluiſſe ſignificare, eſſe has delectationes valdè periculoſas: & ſicut ſæpè ob idem periculum inuehuntur in peccata venialia valdè grauiter, perinde ac ſi eſſent mortalia, ita in eiuſmodi delectationes, eſto non reputent eſſe mortalia peccata.

Quo ſenſu Patres dicant cogitationes eſſe peccata.

Denique id clariùs vrgeo: Nam in pleriſque his teſtimonijs Patres loquuntur vniuerſaliter de omni cogitatione erga rem malam, ſine diſtinctione vllâ inter venereas aliáſve; atqui conſtat ex meliori parte Doctorum, in omnibus ferè alijs materijs à venereâ licitas eſſe, aut ſaltem non eſſe peccata mortalia eiuſmodi delectationes: ergo neceſſariò debemus aliquam aliam explicationem quærere pro eis teſtimonijs Patrum; vel dicere, ea eſſe nimis vniuerſalia, nec ad propoſitum de venereis.

Vnde miror quoſdam recentiores, qui dum alia ſingularia loca pro eo intento, præter illa quæ Vaſquez & Salas afferunt, collegiſſe ſe putarunt, inter alia citant verba Macharij hom. 25. quæ expreſsè de ſolâ delectatione in materiâ ciborum agunt; *quorum delectatione* ait *animam grauari*: & tamen ijdem recentiores cum omnibus ferè alijs docent, & meritò, eiuſmodi delectationes etiam in cibis prohibitis non eſſe peccata. Vides ergo non eſſe ad rem ea teſtimonia? Solus Auguſtinus 12. de Trinitate cap. 12. videtur expreſsè huic ſententiæ fauere: locum attulimus ſuprà agentes de ratione inferiori & ſuperiori; ibi enim ait, Eſto ſolâ cogitatione mens oblectetur illicitis, etiam non decernendo ea admittere, eſſe tamen peccatum. Hunc locum etiam attulerat contra ſe Corduba: & 6

S. Auguſtinus explicatus; qui maximè videtur eſſe contra de Magiſtris.

quia in eo Auguſtinus vocat talia peccata minora; ait enim *veniam pro illis petendam, & pectus percutiendum*; dicit Corduba, Auguſtinum ſolùm docuiſſe ea eſſe venialia. Reijcit Vaſquez hanc ſolutionem, quia expreſsè ſequentibus verbis docet Auguſtinus totum hominem per eiuſmodi peccata damnari; damnatur autem ſolùm quis per mortalia; ergo ea ſola intellexit Auguſtinus.

Hic locus, vt dixi, maximè videtur fauere noſtræ ſententiæ; nihilominùs tamen cenſeo, parum poſſe nos eo niti; Primò, ob ſolutionem tertiam paulò antè datam pro omnibus: quod ſcilicet ibi Auguſtinus nullatenus agat in ſpecie

de

Digitized by Google

de materiâ carnis, ſed vniuerſaliter de rebus illicitis; certum autem eſt (vt ſæpè inculcaui) de re illicitâ, v. g. de eſu carnis, licere die Veneris cogitatione delectari, item in alijs materijs, exceptâ venereâ; dummodò homo non accipiat ex eis obiectis delectationem quà malæ ſunt aut Deo aut proximo. Quam doctrinam ipſe Vaſquez concedit; quomodo ergo Auguſtinum eâ vniuerſalitate loquentem trahemus, niſi violenter ad vnam ſolam ſpeciem delectationum venerearum? aut cur alius non dicet, Auguſtinum locutum de delectatione in ſolâ materiâ ciborum? tam enim ibi non deſignauit veneream quàm guloſam.

Secundò arbitror, ibi ſolùm inſinuare, eas delectationes eſſe veniales; quod verò in replicâ Vaſquez obijcit contra reſponſionem Cordubæ de damnatione totius hominis nullo modo vrget: pro quo in memoriam reuoca quæ dixi ſuprà circa hunc locum. Auguſtinus enim rationem inferiorem non comparat Heuæ, ſed ſerpenti; Heuæ verò ſolùm comparat conſenſum in delectationem; eò quòd ſicut peccatum Heuæ minùs nobis nocuiſſet quàm Adami, ita etiam conſenſus in delectationem minùs eſt longè peccatum quàm conſenſus in opus: & eâ occaſione addit illa verba; quibus ſatis clarè oſtendit, eum conſenſum in ſolam delectationem non eſſe niſi veniale peccatum. Ne verò ex eâ comparatione conſenſus huius cum Heuâ putaret aliquis, ſicut Heua ſola non nocuiſſet toti generi humano, ita quoque per hunc conſenſum non defœdari totum hominem, addit ea verba, quæ contra explicationem Cordubæ obijcit Vaſquez, ſcilicet etiam per conſenſum in delectationem totum hominem damnari; ſicut è contrario dixit, per conſenſum in opus hominem totum damnari. Vbi non voluit in eo rigore *τὸ damnari* vſurpare pro damnatione æternâ, vt contendit Vaſquez; quia nec vniuerſaliter loquendo per peccata partis ſuperioris damnatur homo eo rigore; nam voluntas mentiendi & faciendi multas res moraliter malas non damnant hominem in eo rigore. Auguſtinus autem tradidit doctrinam planè generalem ad omne peccatum tam veniale quàm mortale; quia in omni materiâ poteſt quis incipere per delectationem ante conſenſum in opus: ergo Auguſtinus intellexit ibi *τὸ damnari* pro eo ac ſi diceremus, *Per illud peccatum totus homo reus redditur, totus delinquit, totus eſt dignus pœnâ*; ſicut ſolemus dicere, *Non damno Petrum in hoc negotio*, id eſt, Iudico illum non habuiſſe culpam, ſiue ea venialis ſit ſiue mortalis: cùmque aliunde verba, quæ addidit ad diminuenda peccata excludentia conſenſum in opus, valdè denotent ſe ea reputare ſolùm venialia, mihi ferè certum eſt, eum intellexiſſe præcisè venialia. Et hæc eſt genuina D. Auguſtini explicatio.

7 *Sententia tenenda ob ſolam auctoritatem.*

Ex his omnibus infero, non deſumi vllum efficax fundamentum ex Patrum teſtimonijs, ſed eam communem ſententiam tenendam omnino certò eſſe, ob auctoritatem omnium, vt dixi, Scholaſticorum: ſicut enim in alijs materijs tenemus aliqua eſſe peccatum ob eumdem conſenſum, eſtò rationem naturalem efficacem non inueniamus; ita in hac materiâ dicendum eſt, vt benè notarunt illi ijdem recentiores, qui malè ex Patribus eam ſuaſêre. Non dixi hucuſque, quæ delectationes in particulari ſint peccata, quæ non, ſed aliquas eſſe; quia licet in hoc puncto ſic in confuſo omnes auctores conueniant, variant tamen, vt diximus, Theologi in determinandis in particulari materijs: de quo iam erit nobis agendum ſequentibus ſectionibus: & in hac determinatione eſt maxima difficultas totius huius quæſtionis, vt notaui.

SECTIO TERTIA.

Probabilius eſt, in ſolâ materiâ venereâ eas delectationes eſſe mortale.

In ſolâ materiâ carnis ea delectationes ſunt peccatum mortale in cælibe.

SECVNDA CONCLVSIO: In materiâ venereâ eiuſmodi delectationes in non coniugatis ſunt ex ſe mortalia peccata, non verò in alijs materijs. Duas partes continet hæc concluſio. Prima eſt affirmatiua in materiâ carnis: ſecunda in alijs negatiua: & quia hæc facilior, ea priùs expedienda erit.

SVBSECTIO PRIMA.

Suadetur ea pars negatiua.

IN hac diſſenſio ab auctoribus tam ſecundæ 8
ſententiæ, quatenus omnem omnino delectationem de opere malo, ſiue iure naturali ſiue poſitiuo prohibito, dicunt eſſe peccatum, quàm etiam tertiæ ſententiæ, quatenus ſaltem in materiâ iure naturali malâ omnem delectationem malam eſſe contendunt. Doctrina tamen noſtra defenditur à Patre Vaſquez; nam licet ponat ſæpè in eis diſputationibus exempla ad alias materias ſpectantia; ita tamen loquitur, vt dicat illas delectationes tunc eſſe peccata, quando feruntur in res quatenus Deo & proximo malas; in quo puncto non eſt difficultas vlla; abſolutè autem, etiam excludendo omnem malitiam ex parte obiecti, ſolum id admittit in venereis. Eamdem tenet Tannerus ſuprà num. 134. & quidem quoad res ſolo poſitiuo iure prohibitas idem docent omnes, quos pro tertiâ ſententiâ citauimus. Quoad alia in particulari, vt de duello, de bello iniuſto, &c. multi alij etiam ea excipiunt: denique in ſolis carnalibus conueniunt auctores, in reliquis verò omnes diſſident. Inde ſic argumentor: In alijs ceſſat omnino ea auctoritas, quæ ſola erat vnicum argumentum pro eâ ſententiâ; aliunde autem (vt benè Vaſquez ſuprà, Tannerus & alij) eſſet planè intolerabile, hominem eo modo grauare, ſi omnem delectationem de re malâ diceremus eſſe peccata. Certè ſine vllo ſcrupulo peccati grauis viri etiam ſancti ſæpè delectantur, & rident videndo & audiendo alios ſe grauiter excipientes, maximè ſi feminæ ſint; vbi contentio magis ſolet eſſe ridicula. Idem eſt de eſu carnis cogitato, idem in duello & bello (vt rectè ſuprà Caietanus notauit, &c.) non ergo debemus eas delectationes dicere mortale.

Obiectio Prima.

Obijcies Primò: Qui delectatur in opere prauo, neceſſariò habet affectum propenſum ad opus ipſum; ergo peccat. Secundò, opus & *Secunda.* delecta-

delectatio, quæ ex illo naſcitur, moraliter non ſunt duo, ſed vnum; vnde eodem præcepto prohibentur, ergo, &c. *Tertia.* Tertiò, licet homo velit per cogitationem ſeparare eam malitiam, re tamen ipſâ hîc & nunc coniuncta eſt cum eo obiecto; ergo cùm de illo delectatur, etiam delectatur de malitiâ, ſi tunc temporis obiectum illud non ſit licitum homini, qui ſic delectatur. Quod confirmatur; nam volitio efficax contrahit malitiam, eſto intellectus velit illam præſcindere; ergo eodem modo eam contrahet delectatio. *Quarta.* Quartò addi poteſt, non eſſe in poteſtate hominis efficere, vt ea, quæ ſibi hîc & nunc ſunt illicita, reddantur licita; ergo non poteſt delectari cogitando ea non eſſe prohibita. Quæ ratio maxime videtur habere locum in rebus naturaliter malis; à quibus non poteſt malitia abſtrahi vllo modo.

Hæc ſunt argumenta quæ objjciuntur communiter contra noſtram ſententiam; & videntur eſſe vniuerſalia ad omnem delectationem: vnde miror, cùm maiori ex parte qui illa formant ſentiant, ſaltem in rebus iure poſitiuo prohibitis non eſſe peccaminoſas eas delectationes; ſi quis autem vel modicè ea argumenta perpendat, inueniet, vt dixi, omnia eodem omnino modo habere vim etiam in eis, quæ ſolo iure poſitiuo malæ ſunt: miror, inquam, eos non aduertiſſe, vel contra ſe formaſſe argumenta illa, vel nihil omnino conuincere. quod vltimum verum iudicò. *Retorquentur argumenta in alijs materijs.* Porrò ea argumenta in omni materiâ habere vim inde patet. De primo; nam ſi ille, qui delectatur habet iam affectum faciendi illam rem; ergo cùm affectus faciendi iam ſit peccaminoſus, eo ipſo quòd de facto res ſit illicita, ex quocumque iure proueniat ea prohibitio, ſemper delectatio erit mala. Secundum item; nam ſi delectatio & opus idem ſunt moraliter, ideóque eodem præcepto prohibentur; ergo eſto illud ſit malum ex iure poſitiuo, eſto ex naturali, delectationes illæ erunt tunc prohibitæ, quando ipſum obiectum eſt prohibitum. Hoc ipſum in tertio patet; nam eſto per rationem ego ſeparem à re iure poſitiuo malâ rationem mali, adhuc illa totam ſuam malitiam retinet in ſe, ergo. Confirmatio ex voluntate efficaci etiam in his vrget. Quartum, quod non ſit in poteſtate hominis ſeparare malitiam ab obiecto, vrget etiam in his: etenim etiam ea, quæ ex poſitiuo iure mala ſunt, non poſſunt à ſubdito immutari.

9 Quod denique additur, ex rebus iure naturæ malis non poſſe ſeparari malitiam, non habet ſpecialem difficultatem ibi, quia à ſubſtantiâ illius obiecti, mutatâ vnâ circumſtantiâ, ſæpè ea malitia mutatur. Sic enim copula cum Mariâ, ſi non ſit vxor, eſt iure naturali mala: eadem autem numero copula apprehendi & verò reddi poteſt licita, ſi Maria accipiatur in vxorem; idem eſt de bello iniuſto. Et ſolum odium Dei, & mendacium, & vnum aut alterum obiectum nequeunt per vllam circumſtantiam reddi bona. Non habent ergo eæ rationes ſpecialem vim contra nos. quod valdè attendendum eſt pro totâ hac reſolutione.

Soluuntur obiectiones ſuprà poſitæ. Delectatio non ſuppo-nis affectum faciendi. Eis vno verbo reſpondeo negando, delectationem per ſe ſupponere affectum faciendi; cùm potiùs ex naturâ rei incipere ſoleat voluntas ab eâ delectatione, & deinde inferatur volitio efficax. Hinc dico, non prohiberi delectationem, eo ipſo quòd prohibeatur opus; quia cùm delectatio per ſe non ſit cauſſa operis, ex prohibitione operis non cenſetur illa prohibita, niſi aliunde per ſe habeat ſpecialem deformitatem, quæ adhuc ab his auctoribus non oſtenditur. *Differentia inter delectationem & voluntatem efficacem.* Hinc deſumitur diſparitas inter delectationem & volitionem efficacem, quòd hæc, cùm ponat opus à parte rei, neceſſariò vult virtualiter omnes circumſtantias illius & malitiam, quam hîc & nunc habet obiectum: at delectatio, de quâ agimus, cum ſolùm ſumatur de obiecto vt applicato per cognitionem intellectus, intellectus autem poſſit præſcindere ab eo rationem malitiæ, inde fit, vt delectatio non feratur neque explicitè neque implicitè in eam malitiam, ideóque illam non contrahat, volitio verò efficax inde ſit mala.

Delectationes malæ non ab obiecto, ſed à ſe ipſis ſunt tales. In quo puncto placet mihi doctrina, quam P. Vaſquez ſæpè his diſputationibus tradit, delectationes eas, quæ malæ ſunt, non accipere ex obiecto ſuam malitiam, ſed interiùs conſummari, eò quòd per ſeipſas malæ ſint: quod vltimum, quâ ratione intelligendum ſit, declarabitur infrà. Aduerto tamen, hanc doctrinam P. Vaſquez ſolùm intelligendam de his delectationibus, quæ non cadunt ſupra obiectum quà malum; id eſt non delectantur de comeſtione carnis quà prohibitâ: nam eiuſmodi delectationes in omni materiâ malæ ſunt, & haud dubiè ſuam malitiam ab obiectis accipiunt: eſt ergo intelligenda de eis quæ ſeparant per intellectum prohibitionem ab obiecto, de quo delectantur.

Hîc poterat obijci, in materiâ vindictæ videri etiam eiuſmodi delectationes eſſe peccata. Verùm huic obiectioni commodiùs ſatisfiet infrà, dum reddetur ratio, cur in materiâ venereâ ſit peccaminoſa delectatio.

Obiectio ſoluta. Gaudere de æqualitate cum Deo præcisè non eſt mortale peccatum. Meliùs ergo obijcitur, ex dictis ſequi, delectari de æqualitate cum Deo apprehenſâ non eſſe mortale peccatum. Concedo ſequelam. Non enim video, cur peccet mortaliter ille, qui delectaretur in hac cogitatione, *O quam ego felix eſſem, ſi eſſem tam ſanctus, tam impeccabilis, tam bonus, &c. quàm Deus.* Vbi miror Patrem Vaſquez dixiſſe, delectationes has de æqualitate cum Deo tunc eſſe graue peccatum, quando continent indecentiam grauem contra naturam rationalem: miror, inquam, non quia doctrina ſit falſa, ſed quia nimis eſt vera, & planè nihil omnino declarans; quæque non ſolùm in hac, ſed in omni omnino materiâ, ſiue delectatio ſit, ſiue non, locum habet: certum enim eſt, omnem omnino actum liberum, qui continet grauem deformitatem contra naturam rationalem, eſſe peccatum graue; at quàm vera eſt ea doctrina tam parum rem præſentem tangit, quia nullatenus oſtenditur, vtrùm tales delectationes de æqualitate cum Deo habeant aliquid de eâ indecentiâ aut deformitate graui; & verò per ſe loquendo, niſi ex inuidiâ aut odio Dei naſcantur (quod ad punctum præſens non pertinet, quia ſæpè dixi iam nos non loqui in tali caſu) non video, quî poſſint deformitatem continere. 10

Obiectioni alteri fit ſatis. Secundò obijcies: Ergo nulla delectatio moroſa extra materiam carnis erit nec quidem veniale peccatum; quia ſi præſcindunt ex parte obiecti

obiecti omnem malitiam, nullam nec venialem habebunt. Reſpondeo Primò negando ſequelam: licet enim non accipiant eam grauem malitiam ab obiecto (vt dixi paulò antè) aliquam fortè habebunt; vel quia ſunt actus otioſi, vel quia ipſummet delectari de re malâ, etiam præſcindendo à malitiâ, habet (vt ex terminis conſtat) aliquam indecentiam: aliqualiter enim videtur quis per eam delectationem amplecti malitiam: oritur etiam inde, licet leue & remotum, aliquod tamen periculum conſenſus. Secundò poteſt reſponderi, aliquando nec venialiter peccaminoſas eſſe eas delectationes, iuxta qualitatem materiæ, in quâ ſunt, & modum quo illæ ſumuntur. Et certè in exemplo, quod paulò antè poſui de æqualitate cum Deo eo modo cogitatâ ob affectum ad infinitam ſanctitatem, non video, cur veniale peccatum reperiatur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Expenduntur variæ rationes circa delectationes moroſas venereas: & quæ ſit probabilior.

Probatio primæ partis noſtræ concluſionis.

IAM nunc ad probationem primæ partis noſtræ concluſionis, quam ſuprà poſuimus, veniamus. Ea autem videtur eſſe omnino certa, ſaltem ex conſenſu omnium Theologorum; & in eis habet locum quidquid ſectione primâ dictum eſt; reſtat ergo nunc rationem illius reddere; quod haud parum difficile eſt; priùs tamen varia aliorum fundamenta lubet examinare.

Aliorum fundamenta.

Ratio illorum Prima, ex eo quòd obiectum carnale naturâ ſuâ malum ſit.

Primò quidam illud tradunt, quod obiectum carnale eſt naturâ ſuâ malum; ergo non poteſt ex parte obiecti ſeparari ab eo ratio malitiæ; ergo ſemper erit delectatio illa mala. Probant conſequentiam, quia delectari de malitiâ morali procul dubio eſt peccatum. Hæc ratio nulla prorſus eſt. Primò, quia falſum ſupponit; poteſt

11 *Ratio nulla eſt; & falſum ſupponit.*

enim à copulâ apprehensâ cum feminâ abſtrahi ratio malitiæ, ſi concipiatur illa vt coniux; vnde potiùs ſequitur ex eâ ratione, poſſe licitè hominem delectari de copulâ poſteà in matrimonio habendâ aut de habitâ in præcedenti matrimonio; aut, ſi vniuerſaliùs id velis, poterit quilibet delectari de copulâ aliorum vxoratorum apud ſe cogitatâ; quia in talibus nulla eſt malitia. Secundò, quia ratio hæc eſt vniuerſalis ad alias materias; in quibus tamen delectatio non eſt mala, vt ſubſectione primâ probatum eſt: vbi etiam rationem hanc vniuerſaliter ſolui, oſtendens quo pacto, licet malitia ſit eſſentialis phyſicè obiecto, poſſit tamen per cogitationem in ordine ad delectationem ſeparari.

Ratio hæc quia vniuerſalis reijcitur.

Aliorum ratio Secunda.

Secunda aliorum ratio eſt: Delectatio talis eſt, quale eſt ipſum obiectum; ſed obiectum hîc & nunc eſt illicitum; & delectatio verſatur circa illud tamquam circa præſens, ergo erit mala. Hæc ratio minùs adhuc placet. Primò, quia eſt vniuerſalis ad materias alias; v. g. ad eum, qui die Veneris delectatur de eſu carnis cogitato; vbi tamen hi auctores non agnoſcunt peccatum, ergo. Secundò, quia facilè reſpondetur, eam delectationem verſari circa illud obiectum vt præſens ſolùm per cogitationem; vt ſic autem non eſſe malum, quia cogitatio ſeparauit rationem mali ab eo obiecto, vt dixi fine ſubſectionis primæ.

Minùs hæc placet, quia etiam vniuerſalis eſt.

Tertia ratio; quia delectatio eſt cauſſatiua conſenſus.

Tertia aliorum eſt: Delectatio illa per ſe eſt cauſſatiua conſenſus, ergo per ſe eſt illicita. Hæc etiam ratio non videtur efficax. Primò, quia vniuerſalis ad alias materias; vbi tamen non eſt peccatum, delectari. Secundò; nam inde ſequeretur manifeſtè, quando delectatio eſt de copulâ in ſe licitâ, non eſſe peccatum; nam tunc conſenſus in eam copulam non eſt peccatum: velle enim etiam efficaciter accedere ad feminam, poſtquam fuerit propria vxor, non eſt peccatum.

Non eſt efficax hæc.

Replica.

Fortè poſſet quis replicare, eam delectationem eſſe per ſe cauſſatiuam conſenſus in copulam cum quacumque feminâ, etiam cum illâ, de quâ tunc homo non cogitat. Sed contrà, quia ſi hoc verum ſit, ergo etiam in coniugatis non eſt licita talis delectatio de copulâ cogitatâ cum propriâ vxore, quia tunc etiam exponet ſe periculo conſentiendi in copulam cum alienâ feminâ non ſuâ: quâ ratione in viduis vel nondum coniugatis, ſed ſponſis de futuro, non eſt licita ea delectatio, iuxta hos auctores: ergo non poteſt recurri ad eam vim cauſſandi conſenſum vagum & indeterminatum.

Refutatur.

Ratio Quarta; quòd delectationes habeant deformitatem cum regulâ rationis.

Quartò alij dicunt, delectationes has habere notabilem deformitatem cum regulâ rationis, ſiue oppoſitionem cum caſtitate. ita P. Vaſquez diſp. 111, cap. 5. vbi in vniuerſum eam rationem applicat delectationibus multis moroſis in alijs materijs: hoc tamen modo nihil planè Vaſquez declarat; cùm enim ipſe ſupponat, delectationes 12
moroſas ex genere ſuo poſſe eſſe ſæpè licitas, etiam circa materiam iure naturali prohibitam, non declarat quæ, & cur habeant deformitatem magnam cum naturâ rationali. Quòd enim illæ peccatum graue ſint, quæ talem deformitatem habent, eſt procul dubio nimis certum: omnis enim deformitas grauis eſt graue peccatum: quis de hoc dubitauit vmquam? difficultas ſolùm eſt, vnde noſcere poſſimus eam grauitatem, ſeu eam deformitatem.

Idem probat Vaſquez à poſteriori.

Ideò aliter ipſe diſp. 109. cap. 3. idem conatur probare à poſteriori; quia ſi virgo aliqua, dum vi opprimitur, delectetur, etiam ſine voluntate efficaci, peccat. Secundò, quia ſi quis delectetur de fornicatione præcedenti, etiam ſine propoſito de nouo committendi, peccat: ergo delectatio ſimplex eſt peccatum.

Hæ duæ rationes non ſatisfaciunt.

Sed neque duæ hæ rationes ſatisfaciunt, tum quia hæ non ſunt propriè rationes, ſed exempla in materiâ ipſâ caſtitatis, de quâ eſt tota difficultas; tum quia adhuc, ſi in eis caſibus peccatum eſſe fateamur, eò quòd actus illi in ſe ſint inhoneſti & illiciti, ideoque de illis non liceat delectari, concluſio tamen noſtra eſt vniuerſalior; extenditur enim ad illas delectationes quæ ſunt de obiecto licito, vt ſuprà dixi: neque video myſterium vllum in eo, quòd quæ patitur vim ſit virgo, aut vidua, aut coniugata, ad hoc propoſitum.

Tertiò reijcio eam rationem: nam expreſſè in materiâ abſtinentiæ docet meritò idem auctor, non eſſe peccatum, ſi quis delectetur die Veneris cogitando ſe comedere carnes: idem eſt, ſi in cogitatione imò aſpectu belli iniuſti, non quâ

quà iniuſti, delectetur; & tamen in hac materiâ, ſi, qui peccando comedit carnes, poſteà delectetur de eâ comeſtione, peccat: item, ſi, dum vi intruduntur ei carnes die Veneris, delectetur de eâ comeſtione, peccat: ergo ex eo, quòd fœmina vi olim oppreſſa non poſſit tunc licitè delectari de præteritâ fornicatione, non infertur vllo modo, eamdem in communi non poſſe apprehendere aliquam copulam cum ſponſo futuro v. g. & abſtrahendo à malitiâ de illâ licitè delectari; quandoquidem in materiâ abſtinentiæ non licet delectari in duobus caſibus his ſimilibus; & tamen abſolutè in communi licet, vt omnes ferè concedunt: ergo per has duas rationes quaſi à poſteriori nihil penitus perſuadetur.

Probabilior aliorum ratio Quinta, delectationes moroſas naturâ ſuâ excitare motus carnis, &c. Non tamen ſatisfacit.

Probabiliùs alij Quintò dicunt, delectationem moroſam in materiâ carnis naturâ ſuâ & per ſe excitare motus carnis & commotionem membrorum, imò & pollutionem; ergo naturâ ſuâ eſt mala. Adhuc tamen non omnino ſatiſfacit hæc ratio, quia ex illâ ſequeretur, etiam coniugatos non poſſe licitè delectari de apprehensâ copulâ cum ſuâ, niſi quando actu ſunt cum illâ; nam ſi abſens ſit alter coniux, iam erit periculum pollutionis: cui tam non poteſt ſe ex-
13 ponere coniugatus quàm non coniugatus: atqui omnino licent tales delectationes in coniugato etiam abſente coniuge, vt omnes ferè ſupponunt: ergo ex eo capite etiâ licitæ erunt in ſolutis.

Secundò è contrario ex eâ ratione ſequitur, poſſe coniugatos delectari non ſolùm de copulâ cogitatâ cum altero coniuge, ſed etiam cum quacumque aliâ perſonâ. Id quod manifeſtè falſum eſt, quia in ordine ad alienam coniugem nihil habent ſpeciale coniuges præ alijs. Sequela verò probatur, quia quidquid tales delectationes cauſſant, iuxta hanc ſolutionem, licitum eſt in coniugibus: ergo & delectationes illæ licitæ erunt.

Ratio quorumdam recentiorum nobis magis arridet.

Ex dictis apparet, quàm ſit difficile efficaciter perſuadere communem ſententiam. Inter omnes illa mihi ratio magis placet, quæ inſinuatur à quibuſdam recentioribus, & poteſt adiuncto aliquo alio principio reputari efficax, vel certè valdè probabilis. Tria ergo in delectationibus venereis inuenio, quæ ſimul ſumpta ſufficienter videntur probare eas eſſe illicitas: Primum eſt, quòd per ſe & ex naturâ ſuâ habeant annexos motus carnis graues: Alterum, quòd periculum conſenſus videantur afferre: Tertium, quòd per illas derogetur ſtatui matrimo-
14 nij: ab eis excitari motus turpes videtur per ſe notum. Vnde hæc ſola ratio ſufficeret, ſi defenderemus ſententiam illorum qui dicunt, nos teneri ſub mortali ad tollendas cauſſas omnes talium motuum; quia verò vniuerſaliter eam ſententiam reijcimus, non poſſumus eam ſolam rationem dicere eſſe ſufficientem. Accedit ſecunda de periculo conſenſus in actum: etenim ſi quis afficitur erga illud obiectum, cùm alioquin valdè natura in illud propendeat, & per motus carnis ex delectatione excitatos vehementiùs proponatur, facillimè ex conſenſu in delectationem tranſitur ad conſenſum in opus: quod non ita contingit in alijs materijs, quæ non ſunt adeò lubricæ, & erga quas nullus phyſicus motus excitatur in corpore, vnde grauior in ea obiecta reſultet inclinatio.

Tria ſunt in his delectationibus, quæ ſimul ſumpta illas illicitas eſſe probant.

Obiectio.

Dices: Sæpè ipſe conſenſus in opus non eſt peccatum; vt cùm quis cogitat de copulâ cum eâ, quam vult habere vxorem, & ſolutus ſolùm eam apprehendit ſub conditione, ſi eſſet propria vxor; quo caſu ſine dubio nullum eſt peccatum dicere, *Ego vellem ad eam accedere, ſi eſſet mea vxor:* ergo cùm hic conſenſus non ſit peccatum, non poſſunt delectationes illæ reddi malæ præciſè ex vi inducendi conſenſum; quia nulla cauſſa eſt mala, eò quòd cauſſet bonum effectum. Reſpondeo, vehementiam illius delectationis non ſolùm inducere eiuſmodi conſenſum conditionatum, *Facerem, ſi liceret*, ſed maximè inclinare in conſenſum præſentis copulæ: qui conſenſus non eſt licitus niſi in coniugatis; & quidem altero coniuge præſente: non ergo poteſt negari, quin ex hoc capite periculum aliquod immineat, quod ſimul cum primo & tertio iam explicando ſufficiat ad probandum, eas delectationes eſſe per ſe peccaminoſas mortaliter. Eſt autem tertia ratio ſuprà tacta, quòd derogent ex parte ſtatui matrimonij: omnis enim illa delectatio, quæ ordinatur ad copulam, eo ipſo videtur à naturâ ordinata ad eum ſtatum, in quo ſolo copula eſt licita: ergo, cùm ſæpè eiuſmodi delectatio vehemens ſit, poteſt per ſe inducere illam volitionem, *Habeo magnam voluptatem ſine moleſtiâ matrimonij; quid ergo illud curo.* Hæ tres rationes, quæ ſeorſim ſumptæ non vrgerent, habent tamen ſimul ſumptæ vim aliquam; nam licet dicamus, non obligari nos ad tollendas omnes cauſſas motuum carnalium, meritò tamen dicere poſſumus, ſaltem teneri vitare illas, in quibus periculum conſenſus & aliquale præiudicium matrimonij ſequitur: nec per ſe habent alium honeſtum aut naturæ conuenientem finem quo poſſint excuſari; ac denique, quæ videntur per ſe ordinari ad ſolam eorum motuum excitationem. Hinc enim vitantur omnia inconuenientia, quæ ſequuntur ex ſententiâ eorum, qui affirmant, debere nos omnes cauſſas eorum motuum vitare; inferebatur enim, teneri aliquem ſæpè cibum, negotia magni momenti, itinera, ſtudia, etiam actiones ſacras omittere, vt confeſſiones audire, &c. quod eſſet duriſſimum. Hoc inconueniens omnino ceſſat apud nos; concedimus enim, non teneri vitare eas omnes cauſſas, ſed ſolùm illas, quæ nec habent eam vtilitatem naturalem, & quæ ſimul ex duobus alijs capitibus videntur habere maiorem indecentiam, & magis à virtute caſtitatis prohiberi, ſcilicet & ex periculo conſenſus, & ex præiudicio ſtatus matrimonij. Hæc mihi in re difficili videtur probabiliſſima ratio; ſi cui melior occurrerit, libenter eam amplectar.

Reſponſio.

Hæ tres rationes etſi ſimul ſumptæ vrgeãt, non tamen ſeorſim.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ ſolutæ.

Prima obiectio.

Prima ſit: Non eſt vllo modo malum, imò opus virtutis, nolle matrimonium ſubire, ſed velle cælibem vitam agere; ergo, eò quòd illæ delectationes remoueant hominem à matrimonio, nihil habent malitiæ. Reſpondeo, Licet ob alia motiua reſpuere matrimonium non ſit malum, ob hoc tamen, de quo egimus in tertio

Reſponſio Prima.

tertio capite, graue eſſe peccatum, rationem facilè reddo Primò: nam hîc deſumitur illa occaſio ex delectatione, quam natura inſtituit, vt homines libenter onera matrimonij ſubeant: ſi enim nulla eſſet in eo actu matrimonij voluptas, nemo vellet matrimonij grauiſſimas moleſtias ſubire; ergo ſeparare ſaltem ea parte delectationem ab onere, & dicere, eò quòd habeo magnam partem delectationis illius extra illud, nolo illius onera ſubire, ſine dubio eſt præuertere naturæ diſpoſitionem.

Ratio reſponſionis Prima.

15

Reſponſio Secunda.

Secundò reſpondeo, contemnere ſub hoc prætextu matrimonium, per ſe inducere conſenſum in opus malum, vel, quod peius eſt, in pollutionem: & hîc habet vim ſecunda ex tribus rationibus ſuprà allatis; nam tales delectationes liberè habitæ extra ſtatum matrimonij frequenter cauſſabunt motus vehementes, & per hos pollutionem; ac denique, quia homo per tales delectationes vehementer in obiecta illa propendet, facilè etiam in conſenſum labetur, ſiue cogitet de copulâ cum præcedenti vxore, ſiue cum eâ quam olim ducere intendit: ergo per liberum exercitium harum delectationum ſe à matrimonio ſubtrahere, grauem inordinationem & periculum continet. Tertiò reſpondeo, ſummùm probari, vnam ex illis rationibus ſolitariè ſumptam non ſufficere.

Secunda obiectio.

Secundò objicies: Hæ delectationes potiùs inducunt affectum contrahendi matrimonij quàm remoueant: ſi enim ex ſe videntur cauſſare conſenſum copulæ, etiam cauſſabunt deſiderium contrahendi matrimonij, in quo libera & licita eſt ea copula; ergo non obſunt, ſed potiùs fauent matrimonio.

Reſponſio Prima.

Reſpondeo, Eſto ex eo capite videantur fauere, ſimpliciter tamen multò magis obeſſe; quia ſi illa voluptas delectationis in ſe licita eſſet, diceret quis, *Hanc habeo licitè extra matrimonium, nolo onera illius ſubire:* ergo ex hoc capite etiam remouent.

Secunda.

Reſpondeo Secundò, quâ parte inducunt conſenſum in pollutionem reijcere planè matrimonium: etenim tota matrimonij delectatio in eâ pollutione conſiſtit.

Hæ delectationes non habent motiuum honeſtum.

Denique, vt dixi, hæ delectationes non habent motiuum honeſtum, ſed ſolam copulam; hanc autem eſſe illicitam extra matrimonium, & in eo licitam, omnino eſt per accidens reſpectu delectationum; ideò malè ſupponitur in argumento, eas inclinare ad matrimonium, eò quòd in eo poſſit haberi licitè copula: quid enim illa delectatio curat, quòd licita ſit futura copula? ſi diceretur, Inclinat ad eum ſtatum, in quo ſolo etiam quidem phyſicè poteſt haberi copula, libenter annuerem: quia omnis volitio aut complacentia in aliquo obiecto, eò quòd ordinetur ad exiſtentiam illius, tollit ea impedimenta, quæ phyſicè illi obſiſtunt; at de impedimentis, quæ ſolùm ea turpitudine aut malitiâ morali deſumuntur, planè nihil curant eiuſmodi volitiones phyſicæ, niſi habeant pro motiuo honeſtatem, cui prædicta impedimenta reſiſtunt: hanc autem honeſtatem certo certiùs non reſpiciunt eiuſmodi delectationes; ergo non poteſt vllo modo dici, eas fauere matrimonio magis quàm copulæ extra illud; ergo adhuc ratio à nobis poſita retinet totam ſuam vim.

Tertia obiectio.

Objicies Tertiò: Si illæ rationes non niſi ſimul ſumptæ oſtendunt eſſe peccaminoſas delectationes moroſas; ergo vbi vna ex illis ceſſauerit, non erit peccatum habere eas delectationes: ergo qui iam eſt in ſtatu matrimonij, & conſequenter in quo ceſſat iam tertia ratio de præiudicio eius ſtatus, poterit ſine peccato delectari de copulâ cogitatâ, etiam cum alienâ vxore. hoc autem vt abſurdum obiecimus ſuprà contra quintam rationem, ergo. Sequela probatur, quia (vt diximus ſuprà) harum delectationum malitia aut indifferentia non deſumitur ex eo, quòd obiectum in ſe ſit licitum vel illicitum, ſed quia præiudicant ſtatui matrimonij; hoc autem ceſſat in eo qui iam eſt in ſtatu illo.

Sublatâ vna ex rationibus dicta non eſſe peccaminoſas delectationes moroſas.

Reſponſio Prima. 16

Reſpondeo Primò, valdè probabiliter dici poſſe, ſecluſo alio extrinſeco periculo, licitas eſſe in vxorato eas delectationes; & reuerà contrarium non poteſt facilè oſtendi.

Secunda Matrimonij ſtatus non conſiſtit in indiuiſibili.

Secundò reſpondeo, & meliùs, ſtatum matrimonij non conſiſtere in indiuiſibili: etenim qui Mariam habet vxorem, reſpectu Antoniæ perinde omnino eſt ac ſi non eſſet vxoratus; ergo reſpectu earum delectationum, quæ de copulâ cum Antoniâ deſumuntur, & quæ naturâ ſuâ à matrimonio cum illâ poſſunt retrahere, aut inducere in conſenſum copulæ cum illâ, per accidens omnino ſe habet matrimonium cum Mariâ; certum autem omnino eſt, non tolli obligationem legis naturalis, eò quòd per accidens in hoc aut illo caſu ceſſet eius legis finis.

Ceſſante fine legis in aliquo caſu eius obligatio non ceſſabit.

Hinc apparet diuerſitas inter delectationes de copulâ cum propriâ, & delectationes cum alienâ; nam in ordine ad illas matrimonium habet ſe omnino per ſe, at in ordine ad ſecundas omnino per accidens: quid ergo mirum, ſi illæ liceant, hæ verò non?

Replica.

Replicabis, Ergo ſaltem licitæ erunt eiuſmodi delectationes viduis reſpectu copularum in matrimonio precedentium; imò etiam ſponſis de futuro: nam cùm hæ reſpiciant proprios coniuges, non ſe habebit per accidens ibi matrimonium, ſed per ſe: quomodo enim præiudicabitur matrimoniu per delectationes ex ipſo matrimonio deſumptas? Atqui ſuprà diximus, etiam tales delectationes eſſe illicitas; ergo ratio ſuprà facta non eſt vniuerſalis.

Reſponſio.

Reſpondeo ferè eodem modo quoad obiectionem præcipuam: Sicut matrimonium cum vnâ non eſt matrimonium cum omnibus; ideoque ad delectationem de copulâ cum Antoniâ per accidens ſe habet matrimonium cum Mariâ; ita in præſenti matrimonium ſemel initum non eſſe perpetuum, ſed ſolùm viuente altero coniuge; eo autem mortuo, tam illum iam eſſe extra matrimonij ſtatum ac ſi numquam fuiſſet in eo ſtatu, ideoque omnino ei eſſe interdictas delectationes carnis, quæ ex matrimonio deſumuntur.

Non licet viduæ ſe delectare in copulâ matrimonialis præcedenti.

Hinc in formâ ad argumentum dico, Eſto deſumantur eæ delectationes ex eâ quæ olim fuit vxor, id tamen pro præſenti ſtatu eſſe omnino per accidens; ergo pro incommodis ſeu periculis, quæ ſecum ferunt de præſenti illæ delectationes, & ratione quorum de præſenti ſunt peccatum, per accidens omnino ſe habet matrimonium præcedens aut cogitatum de futuro.

Quomodo delectatio ex matrimonio præcedenti de præſenti

Ad eam interrogationem, quomodo ſimpliciter delectatio deſumpta ex matrimonio ipſo præiudicare poſſit matrimonio, reſpondeo, non præiudicare matrimonio pro eo tempore ſeu matrimo-

praiudicet in viduu, duobus modis explicatur.

matrimonio præcedenti, at de præſenti præiudicare: quod explico duobus modis, vel quia, eſto præcedens vxor reſurgeret, etiam impediret matrimonium cum illâ; & tamen iam non
17 eſſet vera vxor; ergo haberet etiam de præſenti reſpectu illius eadem incommoda, quæ in reliquis, qui nec fuêre, nec cogitant eſſe coniugati. Oſtendo Secundò idem, non recurrendo ad ea miracula, quia cùm hic ſit de facto ſolutus, eſt etiam matrimonij capax de facto & per ſe; ergo ſi delectationes ratione coniugis præcedentis eum impediunt ab omni matrimonio, certè quod cum præcedenti non impediant eſt per accidens; nam ſi illa iam eſt mortua, eſto non fuiſſet vxor ipſius, iam de facto eſſet impeditus cum eâ contrahere, vt ex ſe conſtat: ergo ad punctum præſens omnino eſt per accidens, quod de copulâ cum præcedenti deſumantur.

Confirmatur à posteriori.

Confirmo id à poſteriori, quia ſi, eò quòd ex parte obiecti apponatur ſtatus vxoris aut mariti, ſunt licitæ tales delectationes, erunt licitæ in omnibus hominibus, ſi delectetur quis hoc modo, *ſi eſſet mea vxor*; quia etiam tunc matrimonium tenet ſe ex parte obiecti: atqui hoc eſt falſum; etenim per hoc, quòd ea conditio apponatur, nullum ex tribus incommodis ſuprà allatis ceſſat: non excitatio motuum, non periculum conſenſus abſoluti & de præſenti in eam delectationem: cùm enim obiectum vehementer proponatur, & vt valdè delectabile, longumque ſit expectare, donec illa conditio ponatur, certè ad ſtatim eam quærendam voluntas inducitur. Tertium denique de præiudicio matrimonij, quia diceret quis, apponendo per cogitationem eam conditionem, Etiamſi numquam Mariam accipiam in vxorem, habeo voluptates aliquas matrimonij; nolo ergo illud contrahere. Ecce inconuenientia eadem, ſiue conditio matrimonij apponatur, ſiue non. quod totum eodem modo locum habet in delectationibus de copulâ cum præcedente vxore.

Diuerſa eſt ratio in ordine ad delectationes cum eâ quam cogitat conditionatè accipere in vxorem, & quam cogitat abſolutè.

Multi docent in futuris ſponſis licere.

Probabilius etiam in illis non licere.

Cum eâ tamen, quam cogitat abſolutè accipere; non videtur eſſe eadem ratio; quia ibi non poteſt dicere, *Eam re ipsâ non accipiam, quia iam habeo delectationes aliquas:* cùm enim ſupponatur volitio efficax accipiendi, non poteſt altera cohærere; ideò eas in eis licitas eſſe quis doceret: & certè multi auctores, qui eas in alijs perſonis damnant, in ſponſis de futuro licere iudicant. Quorum ſententia non poteſt meliùs defendi, quàm diſparitate à nobis aſſignatâ. Nihilominùs tamen probabilius iudico, neque in illis licere; quia & duæ priores rationes habent in illis vim, & tertia, de quâ agimus, etiam ſuo modo; nam ſi ſemel ſuſcepto eo propoſito contrahendi licerent, eſſet occaſio aliqua differendi matrimonium: & cùm per menſes & annos eiuſmodi delectationes eo prætextu habuiſſet, deſiſteret tandem à matrimonio; quia
18 vi præcedentium delectationum non tenetur ſub peccato matrimonium re ipsâ contrahere. Conſtet ergo, in ſolis coniugatis, & quidem reſpectu alterius coniugis, licitas eſſe eiuſmodi moroſas delectationes.

Vbi denique aduerte, quia ratio tertia de præiudicio, contra quam maximè factæ ſunt huc uſque replicæ, non eſt tanta, cùm voluptas ſolius delectationis reſpectiuè ad actum ipſum ſit exigua, licet in ſe fortè magna, ideoque non vehementer retardet à matrimonio, propterea à me dici eam ſolam rationem non ſufficere, ſed ſimul cum alijs duabus: quod enim ex vno capite incommodum eſt leue, ex alijs duobus etiam in ſe leuibus ſit graue & materia grauis peccati; ſicut damnum medij floreni ſolum non efficit mortale; ſi autem tria talia ſumantur ſufficiunt ad mortale. Denique, cùm in non coniugatis hi motus turpes non ſint liciti, & eiuſmodi delectationes videantur eſſe cauſſæ naturâ ſuâ ad illos excitandos maximè ordinatæ; profectò vel ex eo capite, vt quinta ratio dicebat, videntur illicitæ, adiunctis præcipuè duabus alijs à nobis traditis.

Quarta obiectio.

Obijcies Quartò & vltimò, Etiam in materiâ iræ delectationes de obiecto alioquin malo cauſſant motus aliquos & commotionem ſpirituum; & tamen non ideò, ſi quis delectetur de morte inimici cogitatâ, peccat mortaliter, dummodò abſit periculum conſenſus abſoluti de inferendis ei violentis manibus; ergo neque in materiâ venereâ erunt mortalia peccata eiuſmodi delectationes. Reſpondeo Primò, ſatis probabiliter quoſdam recentiores docere, eum, qui cum ſpirituum magnâ commotione vehementer delectatur de morte aut vindictâ ex inimico deſumptâ cogitatâ, peccare mortaliter; quia tenerà ille homo videtur expoſitus periculo magno conſenſus in eam iniuſtam necem: eſt enim iræ paſſio valdè potens, & fortè potentior quàm libidinis; & ſanè extra controuerſiam eſt, faciliùs longè hominem agi per eam paſſionem extra ſe, & iudicium rationis amittere, quàm vmquam per libidinem: ex quo capite non dubitarem, efficaciorem etiam dicere eiuſmodi delectationem ad eliciendum conſenſum quàm delectationes carnis; & ex hoc capite faciliùs poſſe eſſe peccatum graue, ſi in venereis ſolùm hoc caput ſufficeret, vt eſſent mortalia.

Reſponſio Prima.

Secunda.

Secundò tamen reſpondeo, poſſe abſolutè negari conſequentiam ex illis ad has. Diſparitas eſt valdè probabilis; nam licet venereæ non ſint per ſe loquendo tam potentes ad inducendum conſenſum, iuxta paulò antè dicta (quod vniuerſaliter fortè in omnibus non habet locum, quia non tam frequens eſſe ſolet paſſio iræ quàm libidinis;) tamen quia ira in corpore non excitat motus peccaminoſos prout libido, maximè ratione pollutionis; deinde illæ delectationes non officiunt vlli ſtatui, prout diximus in tertiâ ratione de præiudicio matrimonij; longè omnibus conſideratis periculoſiores & magis naturę repugnantes videntur eſſe carnales quàm iracundæ.

Tertia.

Denique Tertiò dico, in eis hominibus, qui 19
valdè ſunt cholerici, & commoueri ſe ad grauem iram ex leuibus occaſionibus ſæpè experti ſunt, videri omnino certum in praxi, vix poſſe à peccato graui (ſi etiam materia fuerit grauis) eiuſmodi intenſas delectationes excuſari. Illud aduerte, quando dico, iracundas non eſſe per ſe mortale, debere id ita intelligi, vt non deſumantur ex malo alterius quà malum illius eſt: hæ enim (vt dicemus ſubſectione ſequenti) neceſſariò malæ ſunt, & grauiter, ſi materia fuerit grauis; debent ergo deſumi ex alio motiuo non malo, v. g. ex complacentiâ in reſtitutione mei honoris, in iuſtâ vindictâ, &c.

SVB-

SVBSECTIO QVARTA.

Limitatio quædam præcedentis concluſionis.

Delectari de modo aut circumſtantiâ particulari extrinſecâ non eſſe mortale oſtenditur.

TERTIA CONCLVSIO: Etiam in prædictâ carnis materiâ delectari non de ſubſtantiâ ipſâ copulæ, ſed de modo aliquo particulari extrinſeco aut circumſtantiâ quâ obtineretur, non eſt mortale: v. g. ſi occurreret alicui ingenioſus aut aſtutus aliquis modus fallendi virginem, & de hac aſtutiâ per ſe delectaretur, non cogitando de actu carnali, non eſſet peccatum; ſicut ſi delectaretur poſteà non de ipſâ copulâ, ſed de aliquo filio inſigni aut vtilitate inde ſecutâ; ita tamen, vt delectatio nullo modo copulam tangeret, ſed præciſè effectum ſecutum ex illâ.

Delectari de vtilitate v. g. ex homicidio ortâ & de ipſo homicidio aliqui docent idem eſſe:

Vbi aduerte, nonnullos iudicare, idem omnino eſſe delectari de vtilitate ex homicidio v. g. ortâ, & delectari de ipſo homicidio ſub eâ ratione non vt malum proximi eſt, ſed vt mihi bonum. Quæ doctrina eodem modo transferri poteſt ad alias materias: v. g. delectari de filio nato ex fornicatione, idem erit ac delectari de fornicatione ſub eo titulo. ex quo capite Pater Vaſquez vbi ſuprà reijcit eos, qui dicunt poſſe aliquem delectari de vtilitate ortâ ex morte, non tamen de morte ipſâ vt vtili.

ſunt tamen diuerſa. Aliud eſt, gaudere de effectu ſecuto, aliud de cauſâ ſecundùm ſe. Poteſt quis gaudere de effectu, non de cauſâ, etiamſi hæc non ſit poſita.

Iudico tamen ea duo longè eſſe diuerſa. Pro quo aduerte, aliud eſſe, gaudere de effectu ſecuto, aliud, gaudere de ipſâ cauſſâ ſecundùm ſe: v. g. amat quis creaturam, & de eius exiſtentiâ gaudet, non continuò gaudet immediatè de ipſo Deo, qui eſt creaturæ cauſſa, aut eo ipſo illum amat; ſicut è contrario odit quis aliquem effectum, non propterea odit cauſſam illius. In hoc ſenſu non dubito poſſe quem delectari de effectu ſecuto ex peccato, non tangendo ipſum peccatum in ſe per illud gaudium. Sic Propheta Dauid amabat filium ortum ex adulterio, & optabat illum viuere, etiam quando maximè dolebat ſe illud adulterium commiſiſſe; ſic ſi ex homicidio etiam iniuſto ſequeretur pax Reipublicæ, optimè de illâ pace gaudere poſſem, non attingendo per gaudium illud homicidium. Nec puto, à nemine negandum, quin id poſſit licitè

20 fieri; quod etſi tunc videtur maximè locum habere, quando iam eſt cauſſa data, habet tamen locum etiam antequam cauſſa detur: vt ſi quis ſciret, ſi fieret hoc homicidium, ſequeretur pax Reipublicæ, poteſt gaudere de pace non attingendo homicidium: & idem eſt in materiâ caſtitatis; poteſt enim delectari cogitando ſe habere vnum inſignem filium, etiamſi non gaudeat de fornicatione; ſine quâ tamen de facto illum habere non poteſt.

Ratio huius.

Ratio eſt; nam cùm ea duo obiecta ſint realiter diſtincta, & habeant diſtinctas bonitates, licet vna cauſſetur de facto efficienter ab aliâ, poteſt facillimè quis de vnâ delectari non tangendo aliam. Et in hoc ſenſu etiam in materiâ venereâ iudico nullo modo eſſe peccatum, per ſe loquendo, non ſolùm mortale, ſed nec veniale, gaudere de re aliquâ bonâ in ſe, licet ortâ ex copulâ illicitâ.

Aliter poteſt quis delectari de ipſâ copulâ propter prolem; ita vt verè delectatio tangat copulam tamquam obiectum formale quod, licet motiuum ſit filius inde ſecutus: ſicut amare poſſum Deum, eò quòd mihi fecerit beneficium aliquod: quo caſu amor non ſolùm fertur in beneficium, ſed in Deum ratione beneficij, quia ob beneficium illum mihi iudico bonum; in eo autem hic amor differt à paulò antè explicato, quod prior ille non tangit Deum, ſed beneficium à Deo acceptum, iſte verò beneficium & Deum, qui beneficium contulit. Sicut qui ob delectabilitatem amat hauſtum, non ſolùm fertur in voluptatem hauſtus, ſed verè ob illam appetit hauſtum. In hoc ſenſu concedo libenter coincidere in idem, amare homicidium quà vtile, & amare vtilitatem ex eo ſecutam, vt docebat Pater Vaſquez; at nego id eſſe vniuerſaliter verum, quia poteſt contingere eo modo, quo oſtendi paulò antè: tunc enim attingitur formaliter vtilitas ſecuta, ſeu (vt dixerim meliùs) bonum ſecutum ex eâ re vtili, non tamen amatur ipſa res; ſicut quando amo diuitias, non tamen ideò amo Deum qui illas dedit.

Si delectatio primo modo feratur ſolùm in effectum ex peccato ſecutum, non eſt peccatum:

Hac doctrinâ ſuppoſitâ dico, Si delectatio feratur primo modo in effectum bonum ex peccato ſecutum, non tamen in ipſum peccatum, non eſſe dubium, quin nullum ſit peccatum; etiamſi effectus ille prouenerit ex peccato in materiâ carnis, prout ex Dauide oſtendi; quem nemo dicet peccaſſe in amore illo erga filium ex adulterio natum.

ſi ſecundo modo etiam in obiectum feratur, non tamen eſt mortale; in alijs materijs conſtat ex dictis: iam oſtenditur etiam in materiâ venereâ.

Si verò ſecundo modo feratur etiam in ipſum obiectum, dico adhuc non eſſe peccatum ſaltem mortale; in alijs quidem materijs conſtat ex dictis hucuſque, quia delectationem de illis obiectis, præſcindendo à ratione mali moralis, iam dixi non eſſe mortale: in materiâ verò venerea idem oſtendo, quia quando non ſumitur ea delectatio ob voluptatem ipſius copulæ, ſed ob alia motiua diuerſa, v. g. ob filium inde natum, promotum ad magnas dignitates, &c. tunc talis delectatio non habet maiorem indecentiam quàm in alijs materijs: totum enim periculum delectationum venerearum conſiſtit in volupta- 21
te illâ carnali, quæ proponitur & mouet ad delectationem, & quæ valdè potens eſt ad hominem in grauiora inducendum. At tota hæc ratio ceſſat, quando nihil de eâ voluptate proponitur, ſed aliud motiuum apparet, quod ex ſe non eſt magis attractiuum quàm motiua aliarum materiarum. Pone v. g. aliquem, qui nihil ſcit de voluptate carnali, nec vllum motum ſentit, cogitat tamen filios habere per copulam; quod verò in eâ ſit delectatio nec apprehendit quidem, ſi hic homo delectaretur de copulâ cogitatâ, non ob delectationem, quam (vt dixi) nullam apprehendit, ſed ob recreationem filiorum, certè in hoc nec periculum motuum nec pollutionis vllum eſſet, nec illud præiudicium matrimonij, de quo ſuprà, nec propenſio in conſenſum maior, quàm in eo qui delectatur die Veneris de eſu carnis cogitato: non ergo eſt cur eas delectationes dicamus eſſe mortaliter malas.

Noſtra concluſio non eſt contra communem.

Neque hæc concluſio eſt contra communem, quia hæ delectationes propriè non ſunt venereæ, ſed ſolùm materialiter; quandoquidem non feruntur in vllam voluptatem, quæ delectationem facit eſſe veneream.

QVARTA & VLTIMA CONCLVSIO:

Si delectatio ſumatur de obiecto malo ex malitiâ ipſâ morali aut damno proximi quâ tali, peccatum eſt.

Si delectatio de obiecto malo ſumatur ex malitiâ ipſâ morali illius aut damno proximi quâ tali, proculdubio erit peccatum graue iuxta materiæ grauitatem: ſi quis v. g. delectetur de furto non ob vtilitatem inde ſibi reſultantem, ſed quia eſt contra Deum & naturam rationalem, peccabit mortaliter. Ratio eſt, quia iam tunc formaliſſimè complacet ſibi in malitiâ illius obiecti, & habet ibi quaſi virtute vnam voluntatem efficacem, quâ vult Deum offendere, licet fortè ob alias rationes extrinſecas id non faciat; è contrariò ille, qui delectatur præſcindendo à malitiâ, ſolùm habet hanc voluntatem ibi virtute incluſam, *Si tale obiectum non eſſet malum, ego illud ponerem in executione:* quæ volitio mala non eſt. Vides ergo non parum conducere ad hoc, præſcindere à ratione malitiæ ex parte obiecti. Similiter ſi quis delectaretur de morte parentis, non propter vtilitatem aliquam propriam, ob hereditatem, &c. ſed quia malum eſſet parentis, etiamſi non diceret, *Quia eſt contra Deum*, adhuc peccaret; quia eſſe malum parentis eſt eſſe malum naturæ rationalis: mala enim aliorum, niſi ob alium finem bonum corrigantur, ſunt eo ipſo contra naturam rationalem: ergo delectari de malo vt malo alterius eſt formaliſſimè malum.

22

Obiectio.

Dices, à me malè ſupponi, poſſe quem delectari de malo alterius quà tali; etenim vt ſic non poteſt eſſe obiectum amoris, ſed potiùs odij, quia malum vt malum non terminat amorem: quòd ſi iam apponatur aliud motiuum, v. g. quòd illud malum ſit meum bonum; delector enim de morte inimici quà tali, quia per eam ego liberor à metu, vel recupero bona aut honorem amiſſum; iam in hoc ſenſu motiuum eius delectationis erit honeſtum, aut ſaltem non erit formaliter malum morale: idem eſt à fortiori de delectatione in furto v. g. quà malo moraliter; talis enim delectatio omnino repugnat, quia vt malum moraliter potiùs eſt obiectum odij: ergo nulla poterit eſſe delectatio, quæ ex eo capite ſit mala moraliter.

Reſponſio. Non requiritur, vt ratio mali moralis aut mali alterius ſit vltimum omnino motiuum alterius; ſed vt delectatio feratur in eam malitiam quà talem, eſto non vltimò.

Reſpondeo, me non docere, eam rationem mali moralis aut mali alterius debere eſſe vltimum omnino motiuum delectationis, vt hæc ſit mala moraliter, quia omnino repugnat, malitiam quà talem eſſe obiectum formale quo, ſeu rationem ſub quâ amoris, vt obiectio benè probat; ſolùm ergo dico, requiri vt illa ipſa ratio malitiæ ſit obiectum formale quod, id eſt, vt prædicta delectatio expreſsè feratur in eam malitiam quà talem, non tamen vltimò ibi ſiſtendo, ſed rurſus in eâ apprehendendo aliquam rationem boni: v. g. qui odio habet Deum dicit, *Gaudeo furtum eſſe malum morale, quia per hoc poſſum efficere aliquid furando, quo Deo diſplicentiam cauſſem, & me de eo aliquo modo vindicem.* Si verò quis dicat, *Opto mortem parentis, quæ præcisè mihi bona eſt ob hereditatem, quam adibo; & vellem, ſi poſſet fieri, vt ſaluâ vitâ eius ego hereditatem acquirerem*, nullo modo non ſolùm vt in vltimum motiuum ſub quo ferretur in malum parentis, ſed nec vt in obiectum proximum formale, quin per intellectum & affectum ſepararet (vt dixi ſuprà) eam malitiam à ratione boni proprij. Aliter poſſet quis de eadem morte gaudere non præſcindendo per intellectum rationem mali reſpectu parentis, ſed potiùs includendo illam; v. g. *Gauderem, ſi meus parens hoc malum graue incurreret, vt ſic me de illo quodammodo vindicarem, & ſatisfacerem meo odio in illum.* Hæc eſt delectatio, quam etiam ſine poſitiuo propoſito inferendi parenti illud malum dixi in hac vltimâ concluſione eſſe peccatum mortale, ſi ſit de malo graui, quia non præſcindit à malitiâ, ſed erga eam afficitur eo modo quo affici poteſt; illam enim eſſe vltimum obiectum formale ſub quo amoris repugnat in omni planè caſu; ideoque ſi hoc requireretur ad peccatum, nullus vnquam peccare poſſet per eiuſmodi delectationes aut volitiones efficaces.

SECTIO QVARTA.

Ad quam ſpeciem peccati moroſæ delectationes pertineant.

Duplex hîc quæſtio.

DVPLEX hîc poteſt eſſe quæſtio. Vna, vtrùm delectationes moroſæ malæ circa obiectum caſtitatis ſint intra ſpeciem luxuriæ; quæ circa cibum, ſint in ſpecie gulæ; quæ circa furtum, in materiâ iniuſtitiæ; & ſic de ceteris. In hac quæſtione nulla videtur eſſe difficultas; quia ſine dubio non eſt aliud vitium, ad quod poſſint pertinere, præter illud, in quo ſunt obiecta vnde deſumuntur.

In Primâ nulla difficultas.

Secunda difficilior, an circumſtantiæ tenentes ſe ex parte obiecti refundantur in ipſam delectationem.

Alia ergo & difficilior eſt quæſtio, vtrùm omnes circumſtantiæ, quæ ſe tenent ex parte eius obiecti, de quo quis delectatur, refundantur etiam in ipſam delectationem: v. g. delectatur quis de copulâ cogitatâ cum Mariâ, quæ religioſa eſt, quærimus, an illa delectatio ſit etiam in ſpecie ſacrilegij, ſicut eſſet volitio efficax accedendi ad illam. idem eſt in alijs materijs: ſi delectatur quis de cogitatâ vindictâ de Ioanne, qui Sacerdos eſt, vtrùm habeat ea delectatio malitiam ſacrilegij, quam haberet volitio efficax Ioannem occidendi. Ex hac quæſtione pendet deciſio alterius, vtrùm in confeſſione teneatur quis eam circumſtantiam declarare: ſi enim non communicat ſuam grauitatem peccato, transferendo illud ad ſuam ſpeciem, non tenebitur; ſecùs, ſi communicet. 23

Si delectatio moroſa ſumatur de illâ circumſtantiâ vt tali, ab eâ redditur peccaminoſa.

In primis autem ſupponendum eſt, ſi delectatio moroſa ſumatur de illâ circumſtantiâ quà tali, omnino ab eâ reddendam peccaminoſam: v. g. delectatur quis expreſsè de cogitatâ nece illatâ à ſe alteri Sacerdoti quà tali, quia iniuria illata Sacerdoti quà tali ipſi placet ex contemptu quodam vel odio in ſacerdotium, ſine quo vix poteſt concipi ea ſpecialis delectatio in nece Sacerdotis quà talis; ſi, inquam, hoc modo delectetur, tunc certum eſt, eam delectationem habituram malitiam ſacrilegij; vt probaui ſuprà de eo qui delectatur de furto cogitato, quà malum eſt & contra Deum: ſermo ergo in præſenti ſolùm inſtituitur de ijs delectationibus, quæ feruntur materialiter omnino in eas circumſtantias.

Quæſtio eſt de delectationibus, quæ feruntur in eas circumſtantias materialiter.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia Patris Vaſquez.

Delectationem & propoſitum efficax eſſe eiuſdem ſpeciei cum opere docet Nauarrus.

HANC rem ita diſtinctè pauci, vix vllus ex antiquioribus tractat; niſi quod vnus aut alter ſine diſtinctione docent, delectationem & propoſitum efficax eſſe eiuſdem ſpeciei cum opere. ita Nauarrus in Manuali cap.16.num.9. vbi tamen, cùm declarat in particulari circumſtantias aggrauantes, ſolùm loquitur de volitione faciendi, non autem expreſsè de delectatione. Quidquid verò ſit de eius mente, Pater Vaſquez diſput. 112. per totam diſtinctè quæſtionem hanc tractauit, & valdè probabiliter diſcurrit. Primò ergo ait, duplices poſſe eſſe circumſtantias obiecti turpis, v. g. quaſdam intra eamdem materiam diuerſificantes; vt v. g. pollutionem ſimplicem, fornicationem, ſodomiam, beſtialitatem: in his admittit, diuerſam eſſe delectationum malitiam, ſi ſumatur ex beſtialitate cogitatâ, quàm ſi ſumatur ex fornicatione; alias verò eſſe circumſtantias, quæ ad aliam ſpeciem peccatum carnis transferunt: v. g. quòd ſit in loco ſacro, cum virgine, cum vxoratâ, &c. per quas transfertur copula ad rationem iniuſtitiæ, ſacrilegij, &c. ab his autem fusè probat non deriuari ſpecialem malitiam, ideoque in genere motis omnes eſſe eiuſdem ſpeciei. Fundamentum illius pro hac vltimâ parte eſt valdè bonum; quia ſcilicet delectatio de obiectis malis contra alias virtutes, exceptâ caſtitate, non habet malitiam mortalem; ergo delectatio, quâ parte tangit obiectum vt ab aliâ virtute prohibitum, non eſt peccaminoſa mortaliter: da v. g. illum eſſe coniugatum, & cogitare de copulâ ſuâ in

Duplices aſſignat Vaſquez circumſtantias obiecti turpis: in his diuerſam delectationũ malitiam admittit; alias verò, quæ ad aliam ſpeciem carnis transferunt: ab his ait non deriuari malitiam. Fundamentum illius pro hac vltimâ.

24 Eccleſiâ, tunc ex eâ circumſtantiâ non haberet vllam malitiam ille actus, dummodò non delectaretur ſub eâ ratione, quòd ſit contra religionem, iuxta paulò ante dicta: ergo quòd ea copula eſſet prohibita, ſi talis femina non eſſet propria vxor, efficeret quidem eam delectationem contra caſtitatem, contra religionem tamen tam non efficeret, quàm in coniugato non fuiſſet, ergo. ita etiam docet Tannerus ſuprà n.149. Leſſius lib.4. de Virtutibus num. 123.

Duo ibi addit Vaſquez.

Addit tamen duo ibi Pater Vaſquez. Primò, Si quis vouit caſtitatem, tunc per eiuſmodi delectationes etiam peccare contra votum; quia cùm illæ ſint illicitæ in materiâ caſtitatis, eo ipſo, quòd per votum à ſe abdicauit omnes delectationes carnales, etiam licitas, à fortiori intelligitur abdicaſſe illicitas: quod tamen intelligendum est, niſi quis ſolo opere exteriori caſtitatem ſeruare vouiſſet; tunc enim per delectationes illas non peccaret contra votum.

Secundò addit (licet cum aliquâ formidine) Si coniugatus delectetur de copulâ cum muliere non ſuâ etiam peccare contra iuſtitiam; quia per matrimonium obligauit ſe ſuamque mentem ac deſiderium, vt non collocaret ea in aliam feminam: non tamen propterea ſolutus, qui delectatur de copulâ cum coniugatâ, peccat contra iuſtitiam; quia matrimonium alterius non obligauit ſolutum ad non habendas eiuſmodi delectationes, ſeu ad non cogitandum de vxore alterius: ſicut ius, quod alter habet in bona, non obligat me, ne ego delectet cogitando, quòd illa poſſideam; ergo formaliter contra iuſtitiam non pecco per eam delectationem, quia, attento puncto præciſo iuſtitiæ, eadem omnino videtur eſſe de vxore quæ de bonis ratio: nam ſpecialis malitia, quæ contra caſtitatem eſt, reddet quidem illas delectationes malas in eo genere caſtitatis, non tamen in genere iuſtitiæ. Hæc ibi Vaſquez fuſiùs.

Vnde pendeat huius quæſtionis reſolutio.

Huius quæſtionis reſolutio meo iudicio maiori ex parte pendet ex fundamento, quo permouemur ad dicendum, has delectationes in materiâ carnis eſſe mortale. Ratio enim illa oſtendet nobis, quid ſit de circumſtantijs dicendum; vt declaro breuiter: inde enim quilibet intelliget, quomodo conſequenter ad ſua principia debeat diſcurrere.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid dicendum iuxta aliorum principia.

PRIMÒ ergo DICO: Si tota ratio, ob quam eiuſmodi cogitationes ſunt malæ, conſiſtit in periculo grauium motuum & pollutionis, vt multi dicunt, tunc non ſolùm cenſeo cum Patre Vaſquez eas circumſtantias, quæ conſtituunt obiectum contra aliam virtutem, ſed & illas priores contra ipſam caſtitatem, non variare vllo modo ſpeciem peccati in delectationibus; v. g. quod ſit contra naturam, quod ſit ſodomia, beſtialitas, &c. Ratio eſt manifeſta, quia cùm (vt ſuprà diximus) delectationum malitia non deſumatur ex malitiâ obiecti; probauimus enim de obiecto bono poſſe eſſe malas; ſed præciſè ex eo, 25
quòd cauſſent pollutionem & motus, vt in hac concluſione ſupponimus; hi autem motus & pollutio eadem ſint, ſiue ex ſodomiâ cogitatâ ſiue ex fornicatione proueniant, non video, cur debeat inde deſumi vlla diuerſitas ſpecifica peccati; ſicut in ſententiâ illorum qui dicunt, peccare contra caſtitatem eum qui dat cauſſas pollutionis in cibis vel equitatione: certè ſi eodem modo ſequatur pollutio ex cibis quo ex equitatione, idem omnino erit peccatum equitare, quod comedere. In hac ergo ſententiâ ſolùm eſt attendendum, quæ cogitatio ſit magis prona ad excitandos motus; vbi quia ex ſe longè minor videtur eſſe delectatio cum beſtiâ quàm cum homine, imò illud videatur natura quodammodò horrere, potiùs crediderim, minus periculum motuum & pollutionis eſſe, ceteris paribus, in beſtialitate cogitatâ quàm in ſimplici copulâ.

Si delectationum malitia proueniat ex malitiâ ipſius obiecti, tam primæ quàm ſecundæ refunduntur in delectationem.

SECVNDÒ DICO, Si earum delectationum malitia proueniat ex malitiâ ipſius obiecti (vt alij, licet minùs probabiliter, dicunt) tunc crediderim, omnes eas circumſtantias primas & ſecundas refundi in delectationem, quia omnes ſunt de facto in obiecto: neque obſtat, quod dicatur delectatio præſcindere ab eis; nam etiam præſcindit à ratione malitiæ in materiâ caſtitatis; & tamen quia obiectum re ipſâ malum eſt, contrahit eam malitiam in ſententiâ, quam nunc ſuppono; ergo eodem modo contrahet eam, quæ ex circumſtantijs obiecti hîc & nunc prouenit.

Huic reſolutioni non obeſt doctrina Vaſquez.

Neque huic reſolutioni obſunt quæ Pater Vaſquez docet; nam ipſe diſcurrit ibi conſequenter ad alteram ſuppoſitionem, quòd ſcilicet non de-

ſumatur malitia earum delectationum ex malitiâ obiecti, ſed ex ſpeciali deformitate, quam ipſæ ex ſe habent cum naturâ rationali. In hac autem ſecundâ concluſione ſupponimus accipi eam malitiam à malitiâ obiecti. Vnde Pater Tannerus, qui alioquin harum delectationum malitiam deſumit ex ipſorum obiectorum malitiâ, non videtur conſequenter negare, eas etiam contrahere malitiam, quam habent obiecta ex illis circumſtantijs.

Inconſequenter negat Tannerus.

Replica. Fortè adhuc dices, Etiam in illâ ſententiâ non ſunt malæ delectationes de obiectis malis in aliâ materiâ diſtinctâ à caſtitate, ergo nec erunt malæ ab eis circumſtantijs, quæ ſunt in alia materiâ, non autem in materiâ caſtitatis, ſed v. g. iniuſtitiæ aut ſacrilegij. *Reſpondetur.* Reſpondeo, hanc replicam probare, hos auctores in hoc ipſo non loqui conſequenter; quia, ſi ex eo, quòd delectationes ſint de obiecto malo, dicuntur malæ quæ ad caſtitatem pertinent, eadem ratione ceteræ dici debent, vt fuſiùs oſtendimus ſuprà contra eoſdem. Quod argumentum etiam habet nunc locum, quia eadem de eis circumſtantijs ratio eſt, quæ de ipſâ ſubſtantiâ obiecti; vt rem vel leuiter ponderanti ſtatim apparebit. Ex quo capite etiam ſuprà oſtendi, idem dicendum eſſe, eſto obiecta ſint mala ſolo iure poſitiuo.

Si delectationes carnis ſint ideò malæ, quia naturâ ſuâ inferant conſenſum efficacem, cum diſtinctione reſpondendum eſt.

Tertiò dicendum: Si delectationes in materiâ carnis ideò ſint malæ, quia naturâ ſuâ inferunt conſenſum efficacem ex ſe, vt alij docuerunt, adhuc neceſſaria eſt diſtinctio: vel enim dicimus, inferre ex ſe conſenſum determinatum circa obiectum illius cogitationis; vel dicimus inferre ex ſe tantùm conſenſum aliquem indeterminatè in aliquam copulam de præſenti, ſiue cum hac, ſiue cum illâ: ſi dicimus primum, conſequenter aſſerendum eſt, eas delectationes eſſe diuerſas, iuxta diuerſitatem obiectorum & circumſtantiarum obiectiuarum cuiuſcumque virtutis; eodem omnino
26 modo, quo diuerſum peccatum eſt, velle habere copulam cum feminâ, à voluntate peccandi cum beſtiâ; inter feminas item diuerſum cum virgine Deo ſacrâ, diuerſum cum vxoratâ, &c. ergo ſi (vt diximus pro hac concluſione) malitia earum delectationum deſumitur ex eo, quòd per ſe cauſſent eiuſmodi conſenſus, diuerſam habebit malitiam delectatio, iuxta diuerſam aut maiorem malitiam conſenſuum, quos per ſe inferunt.

Quòd ſi dicamus ſecundum, ſcilicet, conſenſum, quem inferunt illæ delectationes, non tam eſſe determinatè cum eâ perſonâ, de quâ cogitatur, quàm in aliquam copulam in communi; quod fortè probabilius eſt; nam ſæpè delectationes illæ malæ ſunt, vbi tamen conſenſus in illud obiectum non eſt malus: vt patet in viduis cogitantibus de illâ licitâ copulâ, quam in matrimonio habuerunt; & etiam in ſolutis, ſi cogitent de copulâ ſub eâ conditione, ſi eſſet mea vxor: in quibus caſibus oſtendimus ex communi eſſe peccatum delectari; & tamen conſenſus abſolutus & determinatus non eſt malus: ergo malitia delectationis non deſumitur ex eo, quòd determinatè inferat conſenſum cum eâ de quâ cogitatur, ſed cum hac aut cum illâ: in hac, inquam, ſententiâ valdè probabiliter dici poteſt Primò, Si delectatio ſit de pollutione ſeorſim conſideratâ, non inde accipere maiorem grauitatem, quàm ſi eſſet de copulâ; quia cùm tota pollutionis delectatio ſit in copulâ, & fortè in hac ſit maior, non poſſumus dicere, illam delectationem eſſe magis illatiuam pollutionis ſolius quàm copulæ; ſi verò ſit de copulâ ſodomiticâ aut beſtiali, tunc omnino habere diuerſam inde malitiam. Ratio eſt manifeſta, quia tunc deſumitur ea delectatio non ex ſolâ delectatione effuſionis ſeminis, ſed ex circumſtantiâ aliquâ, quam ille ſtultè apprehendit; ea autem talis delectatio nec eſt in pollutione, neque in copulâ naturali: ergo tunc vi 27
illius delectationis licet fortè non inferatur determinatus & in indiuiduo conſenſus cum eâ numero beſtiâ, inferetur cum aliquâ ſiue hac ſiue illâ eiuſdem ſpeciei: & idem dico de ſodomiâ: ergo erit tunc periculum diuerſi conſenſus. Si verò circumſtantia eius obiecti ſolùm ſit, quòd perſona, de quâ cogitat, & quæ per accidens delectationi illi dedit occaſionem, eſt religioſa aut conſanguinea, ab eis tamen circumſtantijs delectatio præſcindit tunc, quia conſenſus eſt indeterminatus in hanc vel illam feminam; quam delectationem non variat ratio vel conſanguineæ vel religioſæ, quia ex hoc capite nihil additur aut aufertur delectationi; putarem, eam delectationem nullam inde malitiam diuerſam accipere.

Quid de delectatione de pollutione ſeorſim conſideratâ.

Quid de circumſtantiâ perſonæ.

Obiectio. Dices, hominem ſe exponere tunc periculo conſenſus indifferenter, ſiue cum virgine Deo ſacrâ, ſiue cum alienâ vxore, ſiue cum ſolutâ, licet determinatè nullam eligat: id autem grauius eſt, quàm ſi ſolùm cogitet de ſolutâ: ergo vel ex hoc ſolo capite grauior erit ea delectatio, quæ deſumitur ex virgine Deo ſacrâ, quàm quæ ex ſolutâ. *Reſponſio.* Reſpondeo, vnum idemque periculum ex vtraque illa cogitatione imminere: ſicut enim quando delectatur de copulâ cum virgine Deo ſacrâ non ſe exponit conſenſui determinato cum virginibus, ſed cum hac vel illâ feminâ, quæ occurreret; vbi omnes vagæ comprehenduntur; ita etiam eidem omnino periculo ſe exponit, dum de copulâ cum ſolutâ cogitat: ergo eamdem ſemper malitiam illæ delectationes participabunt.

Svbsectio tertia.

Quid in noſtris principijs: vbi de circumſtantiâ virginitatis.

Quartò & vltimò dico in noſtrâ ſententiâ, quæ ex tribus capitibus deſumit integram malitiæ mortalis rationem in his cogitationibus repertam, nempe ex vi cauſſatiuâ motuum turpium & pollutionis de præſenti, item conſenſus abſoluti in copulam de præſenti, denique ex eo, quòd ſtatui matrimonij derogare videantur; videtur conſequenter dicendum, non eſſe abſolutè diuerſas in genere peccati mortalis, ſiue de copulâ ſodomiticâ, ſiue de pollutione ſolâ, ſiue cum virgine, ſiue alio quocumque modo deſumantur. Ratio eſt, quia (vt in primâ concluſione oſtendi) ex parte motuum omnes hæ delectationes ſunt æquales; ergo licet in alijs duobus capitibus differrent; quia tamen ea duo ſola capita non cauſſant malitiam mortalem

Delectationes non ſunt diuerſæ in genere mortalis, à quocumque modo deſumatur.

Ratio huius.

talem in eis delectationibus, non erunt in malitiâ mortali diuerſæ: adde, in tertio capite derogandi ſcilicet ſtatui matrimoniali etiam non differre: quod enim ſint de hoc vel illo obiecto, non propterea magis derogant, niſi fortè quatenus ſunt magis intenſæ, & vehementiores; hoc autem non pendet ab eo, quod ſint contra naturam, &c. imò (vt obſeruaui ſuprà) per ſe loquendo, minùs potentes videntur eſſe hæ, quia
28 ſunt de obiecto, quod minùs natura appetit, imò à quo per ſe abhorret. In ſolâ ratione ſecundâ de conſenſu differunt illæ, quæ ſunt de copulâ ſpecie diuersâ, vt dixi in tertiâ concluſione; illæ autem, quæ ſolùm deſumuntur ex diuersâ circumſtantiâ perſonæ vxoratæ aut Deo ſacræ non differunt, vt ibidem etiam oſtendi: ergo hæ inter ſe nullo modo habent diuerſam grauitatem ab vllo ex his tribus capitibus, quæ nos poſuimus: aliæ verò eſto habeant diuerſitatem ex ſecundo, quia tamen, iuxta paulò antè dicta, niſi illa tria ſumantur ſimul, non dant grauitatem ſufficientem ad mortale; ideò nec grauitas maior ex vno ſolo capite proueniens ſufficit ad tribuendum delectationi grauitatem ſpecie diuerſam in genere mortalis, quæque neceſſariò in confeſſione debeat explicari. Dico, *neceſſariò debeat explicari*; nam malitia intra grauitatem venialis tantùm diuerſa non eſt materia neceſſaria confeſſionis, ſicut nec reliqua venialia; poteſt tamen eſſe materia ſufficiens. Hæc mihi tam iuxta propria principia de malitiâ earum delectationum quàm iuxta aliena videntur conſequenter eſſe dicenda.

Grauitas maior ex vno ſolo capite proueniens non ſufficit ad tribuendam delectationi grauitatem ſpecie diuerſam in confeſſione explicandam.

Probabilis eſt doctrina Vaſquez circa eum qui vouit caſtitatem.

Quod Pater Vaſquez docet, eum qui vouit caſtitatem, abſolutè non reſtringendo ad actus externos, peccare contra votum per eiuſmodi delectationes, omnino videtur verum, & ſufficienter probatum; id autem quod addit ſub dubio, ſcilicet coniugatum peccare contra iuſtitiam per has delectationes, habet aliquam difficultatem: etenim, ſicut docet P. Vaſquez, matrimonij fidem exigere ne habeat coniux delectationes erga aliam perſonam à ſe, ita eodem modo dicendum videtur, matrimonium excludere, ne alius habeat delectationes de propriâ vxore: vt enim coniux totum ſe tradit coniugi, ita, ſic dicam, totum ſe ſubtrahit ceteris: ergo ſicut ille peccat contra iuſtitiam debitam alteri coniugi, ſi de aliâ feminâ cogitet, ita reliqui peccabunt contra eandem iuſtitiam, ſi cogitent de ipſo vel ipſius feminâ: tam enim nullum ius habent ceteri in ipſum quàm ipſe in ceteros: eodem planè modo quo in ipsâ actione exteriori, ſicut ille peccando cum ſolutâ facit contra ius vxoris, ita ipſa ſoluta peccans facit contra idem ius. Quòd ſi ſemel dicamus, iuſtitiam ibi impedire etiam ipſam internam delectationem cum alienâ coniuge, ſeu cum non ſuâ, non video, cur non eadem iuſtitia impediat in alienis eandem delectationem internam de coniuge alienâ. Atqui meritò Pater Vaſquez docet non habere nouam malitiam eam delectationem ex eo, quòd reſpiciat alienā coniugem; ergo neque in coniugatis habebit ex eo, quòd de alijs à propriâ delectentur. Ratio à priori deſumitur ex dictis, quia delectationes moroſæ, quatenus verſantur circa materias aliorum vitiorum, non habent per ſe grauitatem mortalem; ergo circumſtantia, quòd ſit vxoratus, & conſequenter ex iuſtitiâ ſit totus alterius in ordine ad vſum, qui non eſt corporis, ſed mentis, non auget malitiam; quia ea delectatio ex cogitatione deſumpta proculdubio non eſt vſus corporis.

An circumſtantia virginis mutet ſpeciem in volitione efficaci: ſi violenter opprimatur mutat: ſi verò conſentiat, non auget.

Illud poſſet hîc quæri, vtrùm circumſtantia virginis mutet ſpeciem in volitione efficaci; nam in delectatione non mutare ſatis ex dictis conſtat. Reſpondeo, Si violenter opprimatur, mutare; quia virginitas res eſt valdè æſtimabilis, ad quam eſt ſpeciale ius in ipsâ feminâ; ergo ſi ea violenter auferatur, creſcet inde ſine dubio malitia; ſi verò ipſa femina conſentiat, tunc longè probabilius eſt, non augere malitiam, quia ſcienti & volenti non fit iniuria. Et ita docet Pater Vaſquez ſuprà cap. 1. ſecutus Sotum in 4. diſt. 18. q. 2. art. 4. eſto multi alij videantur eſſe in contrariâ ſententiâ.

29 *Obijcitur.*

Obijcio tamen difficulter pro eâ & contra rationem à nobis immediatè antè datam: nam coniux non poteſt cedere iuri ſuo in alterum coniugem; ideò eſto dicat, Sum contentus quòd vxor fornicetur cum altero, non ideò illa fornicans excuſabitur ab iniuſtitiâ: ergo nec virgo poterit cedere iuri ſuo, eſto dicat ſe eſſe contentam. Poteſtque ea ratio ſatis efficax à priori reddi; nam eo ipſo quòd virgo non habet ius vllum in prædictam copulam, quandoquidem eſt abſolutè mala contra caſtitatem, non videtur etiam habere poteſtatem, vt validè queat cedere ſuo iuri, eſto dicat ſe eſſe contentam: neque enim maior ratio videtur eſſe ad negandam eam ceſſionem validam in vxoratis quàm in virginibus; ergo eodem modo diſcurrendum eſt de vtriſque. Ratio hæc haud dubiè reddit probabilem valdè contrariam ſententiam; quæ alioquin attentâ auctoritate probabiliſſima eſt; nihilominùs non cogit deſerere noſtram reſolutionem.

Reſpondetur.

Ei igitur reſpondeo Primò, fortaſſe non defuturum, qui dicat, eo caſu, quo maritus ita cederet iuri, non peccaturam vxorem contra iuſtitiam, ſed ſolùm contra caſtitatem, ſi ad aliam perſonam accedat: quòd ſi fortè hoc alicui durum videtur, dicat, diſparitatem eſſe in eo, quòd per matrimonium ita transfertur dominium vnius in alterum, vt non poſſit niſi à ſolo Deo ius illud remitti: vnde ſicut non poſſunt validè ſibi inuicem dicere, Ego tibi relaxo ius totum, quod in te habeo, alioquin poſſent diſſoluere matrimonium; ita nec poſſunt validè cedere iuri quod habent, ne coniux ad alium aliámve accedat. At in virginitatis bono nihil ſimile reperitur: non enim eſt fundamentum vllum ad dicendum, non poſſe illi validè renuntiari. Quod confirmo declarando rationem, ob quam virginitas eſt aliquo modo æſtimabilis intra materiam iuſtitiæ: ea autem eſt, quia virgines faciliùs acquirunt maritum; è contrariò illæ quæ defloratæ ſunt, difficulter; & licet aliquando culpa ignoretur, quia tamen timetur dignoſcenda à marito, redditur illis ſine dubio longè difficilius matrimonium. At hanc difficultatem maiorem poteſt femina in ſe ſuſcipere, vel nolendo dein nubere, vel diſponendo ſe ad accipiendum maritum inferioris notæ, aut cum minoribus bonis. Altera ratio, ob quam virginitas eſt æſtimabilis, eſt prærogatiua quædam, quæ in eâ reperi-

Virgo virginitatis iuri poteſt renuntiare. Virginitas eſt aliquo modo æſtimabilis intra materiam iuſtitiæ.

30 *Altera ratio, ob quā virginitas eſt æſtimabilis.*

peritur, quæque reddit hominem, ceteris paribus, æſtimabiliorem: at huic prærogatiuæ poteſt illa validè cedere, ſicut poteſt quis cedere validè ſuæ famæ: ergo non peccabit contra iuſtitiam, qui ad virginem volentem accedit; quidquid ſit, an coniux poſſit cedere validè iuri ſuo in alterum coniugem: vbi tum propter honorem matrimonij, qui incredibiliter læditur per adulteria, ita vt multi vix apprehendant poſſibilem maiorem infamiam quàm propriam vxorem violari, tum propter aliorum filiorum legitimorum detrimentum meritò ex natura rei cenſeatur ius illud ita forte, vt non poſſit illi validè cedi. Et ſatis de hac materiâ tam difficili non quidem ſpeculatiuè, ſed tamen moraliter, & in ordine ad praxim.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAOCTAVA.

De diuiſione peccati in mortale & veniale.

1 EGIMVS præcedentibus diſputationibus de quibuſdam peccati diuiſionibus, maximè autem de peccatis carnis; iam ad aliam celebrem diuiſionem peccati; quæ quidem ad omnes materias ſe extendit; nam in omnibus habet locum malitia grauis & leuis, vndecumque ea proueniat; eſt autem ſumma difficultas in explicandâ differentiâ propriâ venialis & mortalis, de quâ re multa auctores dicunt; vix tamen aliquid dicitur; vel in quo non petatur principium, vel quod ſatisfacere queat. breuiter aliorum placita tangam, vt quid ſit probabilius colligere poſſimus.

SECTIO PRIMA.

Dantur peccata venialia, & verò independenter à ſtatu perſonæ; quæque non ideò talia, quia non ſunt ex ſcientiâ, & contra fidem.

MVLTA ſub hoc titulo complexus ſum, quia omnia inter Scholaſticos certa & ex ſe facilia, etiamſi nouatores aliqui, qui omnia humana & diuina ſuſque deque inuertere non reformidant, hæc etiam negare non reformidarent. Circa primum ergo concluſio ſit, dari de facto aliqua peccata mortalia, aliqua verò ſolùm venialia. Hæc vt ſic propoſita neque ab ipſis hæreticis negatur. Et quidem eſſe aliqua mortalia ex illo 1. Ioann. 3. *Qui non diligit, manet in morte*, clarè conſtat: item ex illo Ezech. 18. *Anima, quæ peccauerit, ipſa morietur*. idem conſtat ex omnibus Scripturæ locis, in quibus aliqui peccatores excluduntur à cælo, de quâ re vel obiter legenti Scripturas dubium nullum eſſe poteſt. Quòd verò ſint aliqua etiam venialia, vndecumque id proueniat, etiam ab hæreticis admittitur: nam expreſsè in Scripturâ talia peccata, quæ cum iuſtitiâ cohærent, paſſim admittuntur. Prouerb. 24. *Septies in die cadet iuſtus*. & Iacobi 3. *In multis offendimus omnes*. Et Chriſtus, dum ad Petrum dixit, *Qui lotus eſt, non indiget niſi vt pedes lauet*, denotat, illos caruiſſe mortalibus, excepto Iudâ; quem S. Ioannes excipit: venialia autem leuiora illos habuiſſe denotauit Chriſtus, dum pedes indiguiſſe lotione dixit. Eſt item veritas hæc inter omnes Catholicos omnino certa ac definita in Tridentino ſeſſ. 8. cap. 11. & 13. Vide Patrem Suarez de peccatis diſp. 2. ſect 4. à num. 3. vbi oſtendit etiam ex locis Scripturæ eſſe aliqua peccata, quæ non puniuntur pœnâ æternâ: & conſequenter in hoc ſenſu dicuntur venialia, vt contraponuntur mortalibus, quæ talem pœnam merentur.

Dantur peccata mortalia & venialia.

Ioan. 13.

Hæc veritas inter Catholicos certa.

Circa ſecundam tituli partem concluſio ſit: Peccata hæc venialia non ſunt talia propter extrinſecam perſonæ peccantis conditionem. Hæc eſt de fide contra multos hæreticos, qui ſola ea peccata dicunt venialia, quæ ſunt facta à prædeſtinatis, mortalia verò quæ à reprobis. Contra quos Tridentinum ſeſſ. 14. c. 5. Quod probatur Primò; nam Dauid, Paulus, Petrus & alij prædeſtinati peccarunt mortaliter: ergo ratio mortalis non deſumitur ex eo, quòd perſona ſit reproba; aliàs illi non potuiſſent niſi venialia habere. Item, è contrario reprobi etiam peccant venialiter; nam verbum iocoſum vel leue mendacium etiam in reprobis non eſt mortale. Et ratio à poſteriori eſt manifeſta, quia certò ſcimus quæ ſint mortalia: v. g. leuiter mentiri eſt certò veniale; fornicari eſt certò mortale; eſto non ſciamus, quis ſit prædeſtinatus, quis reprobus: ergo hinc non deſumitur ratio peccati venialis vel mortalis.

Peccata venialia non eſſe talia propter extrinſecam perſonæ conditionem, de fide eſt. Probatur Primò.

2

Secunda ratio à priori eſt, quia, hominem eſſe prædeſtinatum, non minuit, ſed potiùs quodammodò aggrauat peccatum: nam qui maiora à Deo accepit beneficia, ceteris paribus, grauiùs delinquit contra Deum quàm qui minora: ergo, eò quòd quis prædeſtinatus ſit à Deo, & conſequenter maius ab eo acceperit beneficium, non propterea leuiùs peccat, ſed quodammodò grauiùs; ergo non ideò eius peccata fiunt leuiora, vel venialia, præ peccatis hominum reproborum; ſed potiùs contrarium eſſet dicendum, ſi à perſonæ dignitate id deſumeretur.

Probatur Secundò ratione à priori.

Tertia ratio, quia grauitas vel leuitas offenſæ debet eſſe cognita & voluntaria: ergo cùm homo non poſſit de ſuâ prædeſtinatione quidquam ſcire, imò ſæpè aliquis reprobus magis certò credit ſe prædeſtinatum, quàm alius qui verè prædeſtinatus eſt, repugnat omnino, vt ex eo caſuali euentu reſpectu illorum vnus ſit magis reprehenſibilis quàm alter; ergo inde non poteſt deſumi differentia mortalis & venialis, quæ maximè ſpectat ad reprehenſibilitatem maio-

Probatur Tertiò.

maiorem vel minorem. Vnde concludo, malè aliquos hæreticos dixiſſe, ab ipſo euentu præciſè denominari peccata venialia, id eſt illa, quę de facto veniam obtinent, qualiacumque in ſe ſint; mortalia verò è contrario, quæ non obtinent de facto veniam: etenim omnes rationes allatæ contrarium manifeſtè id ſuadent. Et certè peccatum Adami, Heuæ, Dauidis, Manaſſe, Petri & aliorum, qui tamen de facto veniam obtinuêre, grauiſſimum & mortale extra controuerſiam fuit: Gentilium verò iocoſa mendacia, leuis exceſſus in hauſtu, furta vnius cruciferi, & ſimilia, eſto re ipſâ veniam non conſequantur, non poſſunt vllâ probabilitate dici mortalia.

Duo hæreticorum noſtri temporis circa venialia errores.

3 Alij verò hæretici noſtri temporis, cùm negare non potuerint dari etiam in prædeſtinatis & reprobis aliqua de facto peccata venialia, aliqua grauia, & altè aliunde inſediſſet eorum animis, receptas à Catholicâ Eccleſiâ veritates quàm poſſent plures rejicere, duos hîc nouos errores confinxerunt. Primus eſt, non eſſe vllum veniale, niſi quod ex ignorantiâ aut paſſione fit: alter, & longè pernicioſior, omnia eſſe venialia in quacumque materiâ ſiue luxuriæ, ſiue iræ, ſiue irreligionis, ſiue odij Dei, exceptâ fide. Cuius ſecundi erroris non aliud poteſt eſſe motiuum, quàm vt liberè in omnia ſcelera & voluptates carnales ſe effundant, per ſolam fidem ſtultè credentes ſe tandem ſalutem obtenturos.

Dantur peccata venialia non ſolùm ex imperfectâ deliberatione, ſed etiam ex perfectâ.

Contra hos errores Primò dicendum eſt: Non ſola peccata, quæ cum imperfectâ deliberatione fiunt, ſunt venialia, ſed multa in multis materijs cum perfectiſſimâ deliberatione ſunt venialia: ita omnes Catholici tenent, & res eſt certa; nam mendacium iocoſum aut officioſum etiam deliberatum non eſt mortale: item furtum duorum cruciferorum veniale eſt, eſto omnino liberum: idem de voluntariâ & exiguâ diſtractione in oratione, de omiſſione vnius Aue Maria, ſi voto ſe ad orandum roſarium adſtrinxiſſet.

Dantur peccata grauia ex ignorantiâ craſſâ.

Secundò dicendum, ſæpè etiam repetiri grauia peccata cum ignorantiâ aliquâ, dummodò illa ſit craſſa: ita Paulus ſæpè teſtatur ſe grauiſſimum peccatorem fuiſſe; & tamen ignorantiam aliquam in ſe agnouit. Et Chriſtus in cruce, dum de crucifigentibus ſe dixit, *Pater, dimitte illis; non enim ſciunt quid faciunt*, apertè id docuit: & clariùs poſteà Paulus: *Si enim cognouiſſent, nunquam Dominum gloriæ crucifixiſſent.* Idem conſtat in illo, qui dubitans, an quod apparet ſit homo nec ne, ſagittam emittit, & occidit hominem: hic enim ſine dubio grauiter peccat; & tamen cum ignorantiâ aliquâ operatus eſt, ergo. Quid verò requiratur, vt ignorantia ſit craſſa & affectata, ſatis ſuprà ſuo loco diximus.

Lucæ 23.

1. Cor. 2.

Multa peccata ex paſſione mortalia ſunt. Concluſio hæc catholica probatur

4 Tertiò dicendum, Multa peccata, quæ fiunt ex paſſione, ſunt mortalia; ideoque non rectè definiri, veniale eſſe illud, quod fit cum paſſione. Concluſio hæc eſt omninò certa inter Catholicos & ferè ipſos hæreticos: etenim ira & luxuria peccata ſunt ex genere ſuo mortalia: nam occidere proximum propriâ auctoritate ob vindictam, mortale eſt; etiamſi ad id impulerit paſſio iræ. Et Dauid adulterium committens cum Bethſabee mortaliter peccauit; licet concupiſcentiæ paſſio ipſum impulerit. Et qui ex aliquâ fame ieiunium violat, peccat mortaliter, etiamſi tunc quædam paſſio ad id ipſum impellat: & ſanè ſi paſſio excuſaret à mortali, cùm maiori ex parte homo ſemper à concupiſcentiâ aut iraſcibili, quæ ſunt duæ paſſiones, inducatur ad peccandum, vix vmquam, etiam in grauiſſimis ſceleribus, mortaliter peccaret. id quod ex terminis eſt abſurdiſſimum. Verum quidem eſt, aliquando paſſionem ita fortem eſſe, vt iudicium rationis requiſitum ad peccandum mortaliter omnino tollat, ſæpè etiam veniale impediat. de quo egimus ſuprà. At vniuerſaliter dicere, quandocumque paſſio inclinat, nunquam eſſe mortale, hæreſis eſt manifeſta.

Non ſunt omnia venialia, quæ non ſunt contra fidem.

Quartò dicendum contra ſecundum errorem: Non omnia ſunt peccata venialia, quæ non ſunt contra fidem; ſed in omnibus alijs materijs, etiamſi fidei non aduerſentur, dantur peccata mortalia. Ita definitum eſt in Tridentino ſeſſ. 6. cap. 15. & can. 27. *Si quis dixerit, nullum eſſe mortale peccatum niſi infidelitatis; aut nullo alio quantumuis graui & enormi, præterquam infidelitatis peccato, ſemel acceptam gratiam amitti, anathema ſit.* id quod in Scripturâ expreſſum paſſim eſt. Etenim Chriſtus Dominus Matthæi 25. in ignem æternum eos mittendos dicit, qui opera miſericordiæ neglexerunt. Et Paulus inter opera carnis excludentia à regno Dei non ſolùm annumerat idolorum ſeruitutem, quâ videtur incredulitas denotari, ſed luxuriam, homicidia, ebrietates, iras, &c. Vide Bellarminum lib. 1. de Amiſſione gratiæ cap. 8. vbi eâ quâ ſolet eruditione veritatem hanc contra nouatores propugnat.

Probatur Secundò ex Scripturâ. Conſtat enim multos damnatos ob alia peccata ab infidelitate.

Eadem veritas probari poteſt ex omnibus illis locis ſacræ Scripturæ; in quibus reiectos eſſe à regno cælorum multos conſtat ob alia peccata longè diuerſa ab incredulitate: & Primò, Angelos non cecidiſſe è cælo ob illam, ſed ob ſuperbiam, præterquam quod eſt communis omnium ſenſus, ſatis apertè oſtendit S. Iacobus, dum eos ait credere & contremiſcere. Cain occidendo fratrem iram Dei incurrit; tunc tamen non habuit defectum fidei; licet fortè errauerit deinde dum dixit, *Maior eſt iniquitas mea, quam vt veniam merear.* Sodomitæ certè non ob infidelitatem, ſed ob luxuriam Deo erant inuiſi: & dicti ſunt viri peſſimi. Dauid ob adulterium & homicidium incurreret damnationem, niſi pœnitentiam egiſſet. Iudas vendendo Chriſtum non commiſit incredulitatis peccatum, ſed auaritiæ, & contra charitatem; item Ananias & Saphira; & ſic de alijs. Ergo peccatum veniale non rectè dicitur omne illud quod eſt in aliâ materiâ quàm infidelitatis. 5

Gen. 4.

Probatur Tertiò.

Denique idem conſtat ex eo capite, quòd ſi mortale ex genere ſuo grauius eſt quàm veniale, ſanè etiam extra materiam fidei inuenire poſſumus peccata grauiora. Certè Deum odio habere grauius eſt longè, quàm nolle habere fidem eius dictis; maximè quando incredulitas verſatur ſolùm circa reuelationes, ita vt non dicat hæreticus, *Deus dicit falſum*, ſed, *Deus hoc non reuelauit:* profectò longè minor iniuria Deo infertur per hunc actum, quàm dum ex odio optat illi quis, ne ſit. Deinde ſicut ſpes

Google

maior virtus eſt quàm fides; ita deſperatio etiam ſine incredulitate grauior eſt quàm hæreſis: ergo à fortiori erit peccatum mortale. Sed de hac veritate omnino certâ ſatis.

SECTIO SECVNDA.

Veniale non eſt ex ſolâ non-imputatione Dei, aut ex ſolâ eius ordinatione.

Duæ huius tituli partes, nimirum, Deum non imputare & ordinare, diuerſa ſunt.

Etsi duas huius tituli partes putaret aliquis idem eſſe inter ſe; nam Deum non imputare, & Deum ordinare, videtur idem eſſe; nihilominùs tamen magna eſt inter vtramque differentia, ſaltem vt de facto accipitur ab auctoribus: etenim, qui dicunt peccatum ideò eſſe veniale, quia à Deo non imputatur; quâ phraſi
6 vtuntur hæretici, ſupponunt de facto, re ipsâ nos peccare ſemper mortaliter, & Deum nolle illa peccata in nobis punire tamquam mortalia. id quod hæreticum eſt.

Aliqui putarunt omnes noſtras actiones eſſe mortalis peccati capaces.

Alij verò dicunt, actiones quidem omnes malas ex ſe eſſe capaces malitiæ mortalis, ſi Deus, antequam eas committeremus, non dixiſſet, *Nolo vt talis & talis actio mortale peccatum ſit*: quâ ſuppoſitâ Dei ordinatione, nos deinde eam actionem perpetrantes re ipsâ non peccamus mortaliter; neque damus Deo graue fundamentum ad odium: vnde, non quia non imputet, dicimur non peccaſſe mortaliter; ſed quia antecedenter materiam ex ſe grauem fecit leuem ſuâ voluntate, poſteà etiam nos leuiter peccamus re ipsâ: neque ea actio, licet Deus iam vellet, poſſet imputari nobis tamquam graue peccatum. Hanc differentiam non conſiderarunt multi graues auctores, ideò duas diuerſas ſententias Catholicorum & hæreticorum confuderunt, ac ſi vna eademque eſſet ſolâ voce diſtincta. quo poſito,

Venialia non ſunt talia, eò quòd Deus nolit ea imputare Colligitur ex Tridentino.

Prima conclvsio: Venialia non ſunt talia, eò quòd Deus nolit ea imputare, eſto in ſe grauia ſint. In hac conueniunt omnes Catholici contra hæreticos. Et videtur colligi ex Tridentino; quod definit peccata verè tolli & remitti; & excludit eam non-imputationem hæreticorum. Si autem peccata mortalia à nobis commiſſa per ſolam non-imputationem Dei non nos damnarent, tam verè eſſent in nobis peccata, quæ quoad punctum non afferendi mortem dici poſſent tecta, non imputata, &c.

Suadetur Secundò.

Secundò idem ſuadetur, quia eſſet ea non-imputatio contra iuſtitiam, & contra bonitatem Dei: contra iuſtitiam quidem, dum eos, qui æqualiter peccauerunt, inæqualiter tamen puniret; vnum, perinde ac ſi ſolùm venialiter peccaſſet, alterum, ac ſi mortaliter; cùm tamen conſtet, eum ſine acceptione perſonarum punire & præmiare iuxta qualitatem & quantitatem meriti & demeriti. Eſſet etiam contra bonitatem ipſius, qui cùm odio habeat impium & impietatem eius, non tamen haberet diſplicentiam grauem in eâ malitiâ iuxta qualitatem illius: ergo ſi ſemel ſupponamus, hominem reuerà peccaſſe mortaliter, non poſſumus dicere poſteà, per eam non-imputationem illud peccatum denominari veniale, ſed vel debet omnino tolli per condonationem; vel retinebit ſuam grauitatem mortalem.

7 Fortaſſe quis obijceret, Poteſt Deus per condonationem extrinſecam tollere totum peccatum, ergo poterit mortale remittere, vſquedum illud relinquat in ratione venialis: ergò mortale per non-imputationem poteſt fieri veniale. Reſpondeo negatâ conſequentiâ, quia condonatio non eſt non-imputatio, ſed vera ablatio peccati. de quo alibi. Secundò reſpondeo, repugnare eam condonationem, vt in obiectione ponitur: nam cùm in peccato mortali non ſit duplex malitia, vna mortalis, alia venialis; aut vna pars, quæ ex ſuperadditione alterius conſtituatur mortalis, ſed vna planè indiuiſibilis, quæ eſt mortalis, fit, vt Deus vel debeat illam totam per condonationem reſtinguere, vel totam integram relinquere; ſicut non valet diminuere hominis eſſentiam, vſquedum fiat brutum aut lapis; ſed vel debet omninò eam deſtruere, vel relinquere integram.

Venialia vnde ſint talia.

Secvnda conclvsio: Venialia ſunt talia ex naturâ ſuâ, non verò ex ordinatione diuinâ. Hæc eſt contra aliquos Catholicos, quos referunt Suarez num. 1. Vaſquez diſp. 142. cap. 2. ac Tannerus q. 5. dub. 2. hi autem ſunt Gerſon 3. p. Operum Tractatu de Vitâ ſpirituali lect. 1. alphabeto 61. Almainus Tractatu 3. Moralium cap. 20. Roffenſis art. 32. contra Lutherum, & nouiſſimè Michaël Baius, vt ex Bullis Pij V. & Gregorij XIII. contra ipſum conſtat. Scio quoſdam laborare, vt oſtendant, hanc ſententiam Catholicorum non coincidere cum errore hæreticorum; de quo paulò antè; alios è contrario, vt probent vix differre inter ſe, eò quòd Catholici dicant, ex Dei benignitate factum, vt cùm omnia peccata naturâ ſuâ ſint mortalia, aliqua tamen cenſeantur eſſe venialia; hæretici verò dicant id prouenire ex non-imputatione Dei, nihil autem aliud ſignificet *ex benignitate Dei*, quàm *ex non-imputatione Dei*. Sed de eâ differentia dixi paulò antè; eamque clarè propoſui, oſtendens in quo Catholici & hæretici differant.

Noſtra concluſio vt certa probatur.

Noſtra autem concluſio eſt omnino certa, & defenditur ab omnibus alijs Catholicis; ſuaderturque Primò, quia (vt benè notauit Suarez) Theologi omnes & Patres ſupponunt aliqua eſſe venialia: item diſtinguunt quæ illa ſint, quæ verò mortalia. Si autem ea diuerſitas ſolùm oriretur ex Dei benignitate, deberemus priùs habere reuelationem illius in communi, & alteram in particulari, per quam diceretur, *Deus non acceptauit hæc pro mortalibus, ſed ſolùm pro venialibus; illa verò è contrario pro mortalibus:* euidens autem eſt, ſine vllâ tali reuelatione nos ea diſtinguere. Et certè, ſi illi iidem Catholici fuiſſent interrogati, vnde ſcirent, mendacium eſſe veniale, furtum verò mortale, non poſſent ad reuelationes de benignitate Dei recurrere, ſed ad ipſum lumen naturale; quod dictat, exiguum valdè & ferè nullum eſſe damnum naturæ rationalis in iocoſo mendacio, ideoque illud eſſe veniale.

Probatur Secundò ex Bullis Pij V. & Gregorij XIII.

Secundò ſuadetur communis doctrina ex eis Bullis Pij V. & Gregorij XIII. in quibus damnatur hic articulus Baij, *Nullum eſt peccatum ex naturâ ſuâ veniale; ſed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Omitto aliqua teſtimonia Patrum, quæ afferri ſolent; nam illi ſolùm videntur docere, de facto aliqua eſſe venialia;

id quod nec ipſi hæretici negant; vtrùm autem id proueniat ex naturâ ipſorum peccatorum, an verò ex actuali Dei benignitate, non dicunt ſancti Patres.

Duæ rationes Vaſquez pro hac inſufficientes. Prima.

8 Omitto item duas alias rationes P. Vaſquez, quibus idem intentum probat; non enim eas iudico ſufficientes: quarum prima deſumitur ex eo, quòd cùm Deus ex parte ſuâ æqualiter omnia amet & odio habeat, non poteſt concipi, quo pacto de facto magis in vno quàm in altero offendatur: maior enim aut minor amor aut diſplicentia non dantur ex parte Dei, ſed denominatiuè à maiori aut minori bonitate vel malitiâ obiecti. Hanc, inquam, rationem omitto, quia primo Tomo oſtendi clarè, quo pacto reſpectiuè ad diuerſa obiecta poſſit eſſe maior & minor amor Dei in ſeipſo, maius aut minus odium, non quidem intenſiuè, ſed appretiatiuè; ergo ex hoc capite non debet quidquam in præſenti decidi. Secundò, ea ratio deficit, quia eſto dicamus, naturâ ſuâ mendacium etiam eſſe mortale; nihilominùs tamen datur differentia grandis inter illud & odium Dei; nam etiam inter ipſa mortalia poteſt differentia reperiri; ex hac ergo poſſet Gerſon & alij dicere oriri, quòd Deus magis in odio ſui ſibi diſpliceat quàm in mendacio, eſto vtrumque eſſet, vt dixi, mortale.

Secunda.

Alterum argumentum Vaſquez eſt, quia ſi omnia peccata ſunt mortalia ex naturâ ſuâ ob offenſam infiniti Dei; ergo erunt omnia infinita, ergo omnia æqualia. quod eſt hæreticum. Hoc tamen argumentum etiam omitto; quia ſicut furtum & homicidium à nobis dicuntur meritò ex ſe mortalia, & nihilominùs ſunt inæqualia; neque infinita malitia eis à Vaſquez tribuitur; ita poſſet Gerſon dicere, mendacium eſſe minus quàm homicidium, eſto vtrumque eſſet mortale. Quod verò de infinitate dicitur etiam non vrget, quia non omnia infinita ſunt æqualia inter ſe; nam duas lineas infinitas poſſe eſſe inter ſe inæquales, oſtendi ſuo loco manifeſtè. Adde, eò quòd omnia ſint mortalia, non ſuaderi ea eſſe infinita. His ergo argumentis relictis, meliùs inde ratione à priori ſuadetur communis ſententia: nam ſicut inter amicos ex naturâ rei poſſunt eſſe leues aliquæ offenſiunculæ, quæ non mereantur ſtatim diſſolutionem amicitiæ, licet aliquam diſplicentiam afferant; eodem modo de amicitiâ inter Deum & nos iudicandum videtur; & verò ex ipſis terminis videtur certum, vnum mendacium iocoſum non mereri ex ſe odium inimicitiæ Dei & pœnam æternam ſenſus: item ſine vllâ probabilitate dicitur, furtum vnius oboli habere in ſe eam ſummam grauitatem. Quæ doctrina in venialibus ex imperfectâ deliberatione maximè locum habet. Quo enim pacto Deus tam grauiter offenderetur ob actionem, quæ non fuit niſi ſemilibera ex imperfectâ cognitione proueniens, quàm in alterâ cum perfectâ deliberatione commiſſâ?

SECTIO TERTIA.

Obiectiones in contrarium ſolutæ.

Obiectio Prima.

Obiici poſſunt in contrarium Primò aliqua Scripturæ loca; in quibus de peccato in communi dicitur, quod cauſſat mortem. Ezechielis 18. *Anima, quæ peccauerit, ipſa morietur.* item Matthæi 5. *Qui ſoluerit vnum de mandatis iſtis minimis, minimus vocabitur in regno cælorum.* Reſpondetur tamen Primò, hæc loca, ſi quid probant, nimiùm eſſe, ſcilicet de facto nulla eſſe venialia; quia de facto ipſo locuti ſunt ibi & Propheta & Chriſtus; at hoc ab ijs non admittitur: agimus enim iam cum Catholicis, qui de facto ea venialia concedunt. Reſpondeo Secundò, peccata abſolutè vſurpari pro famoſiori, id eſt pro mortali. Ad locum Chriſti variè reſpondetur: & quidem video, à multis ſupponi tranſgreſſionem illam, de quâ Chriſtus loquitur, eſſe mortalem, & per minimum intelligi damnatum: ſed probabilius 9
longè eſt, minimum in regno cælorum non intelligi damnatum, ſed prædeſtinatum; vt ſenſus ſit: qui non curat etiam minima, eſto ad regnum cælorum veniat, erit tamen exiguus. Et hæc, quę videtur eſſe genuina explicatio, nihil penitus fauet opinioni, contra quam nunc agimus.

Secunda.

Secundò obijci poſſunt aliqui Patres, qui venialia valdè exaggerant, eorumque damna grauiſſima dicunt; ergo ſentiunt eſſe mortalia. Reſpondeo, eo ipſo quòd Patres illa dicunt venialia, iam ea condiſtinguere à mortalibus: ergo Patres potiùs ſunt pro nobis quàm contra nos. Meritò autem, etſi venialia ſint, valdè ea cauenda cenſent, quia periculoſa; quia item, vt ſuprà diximus, ſunt abſolutè maius malum quàm omnia mala phyſica, etiam quàm ipſæ tartari æternæ pœnæ.

Tertia.

Tertiò obijcies: Veniale offendit infinitam Dei maieſtatem, ergo eſt mortale. Diſtinguo antecedens: offendit grauiter, nego; leuiter, concedo. Sicut etiam Regia & Imperatoria dignitas etſi inter homines ſuprema ſit, poteſt tamen leuiter offendi; ita vt offendens non ideò incurrat illius inimicitiam.

Quarta.

Quartò obijcitur: Peccatum veniale poteſt à Deo in perpetuum puniri, ſi non remittatur; ergo meretur pœnam æternam, ergo eſt mortale. Reſpondeo Primò antecedens eſſe falſum. de quo infrà. Secundò, eo admiſſo, nego primam conſequentiam; quia per accidens tunc eam pœnam meretur ratione mortalis cui adiungitur, aut certè ex defectu condonationis, non autem ex condignitate, quam habeat cum eâ pœnâ. Tertiò, admiſſâ etiam primâ conſequentiâ, nego ſecundam; quia licet mereretur pœnam æternam, non tamen ideò mereretur odium inimicitiæ ex parte Dei: in fundamento autem ad eiuſmodi odium ſita eſt primariò eſſentia mortalis, de quo infrà, non in merito eius torturæ.

Quinta.

Obijcitur Quintò: Ponamus materiam ſufficientem ad peccandum mortaliter in furto v. g. eſſe integrum florenum, ſic argumentor:

Furtum

Furtum hoc non magis differt à furto floreni abſque crucifero, quàm hoc à furto abſque duobus cruciferis: vtrobique enim eſt exceſſus cruciferi vnius tantùm. Atqui ſecundus exceſſus non addit malitiam notabilem ſuprà furtum illud minus, ergo nec primus exceſſus addet notabilem; ergo vel non poteſt furtum integri floreni eſſe mortale; quod eſt contra ſuppoſitionem; & ſic nullum furtum, etiam grauiſſimum, erit mortale; quia in illo faciam eamdem calculationem: vel ſi eſt, etiam alterum erit; quia non differunt inter ſe niſi in crucifero. Quæ differentia non cauſſat malitiam mortalem; vt patet in hoc furto reſpectu tertij; ergo omnia furta deſcendendo vſque ad minimam materiam erunt mortalia; vel, vt dixi, nullum etiam aſcendendo ad ſummam erit mortale: hoc autem manifeſtè eſt falſum; ergo primum debebit dici. Reſpondeo Primò, Hoc argumentum nō ſolùm videtur probare, omnia eſſe ex naturâ ſuâ mortalia, ſed etiam de facto; quia Deus non magis offenditur de facto in Petro quàm in Ioanne, niſi quatenus Petrus grauiùs quàm Ioannes peccat de facto: de facto autem non grauiùs peccat Petrus auferendo florenum reſpectiuè ad Ioannem auferentem 59. cruciferos, quàm peccauerit hic grauiùs reſpectiuè ad Antonium, qui accepit 58. cruciferos: ergo difficultas omnibus eſt communis. Reſpondeo Secundò, Eſto in hac materiâ ob ſingularem illam difficultatem id concederetur non tamen continuò debere vbique concedi; maximè vbi venialis diuerſitas à mortali eſt ex genere ſuo phyſico, non ex materiæ multiplicitate. Reſpondeo Tertiò abſolutè, illud furtum integri floreni non eſſe peccatum mortale præ altero, ideò præcisè, quia illud ſuperat in vno crucifero, ſed quia habet materiam grauem; vnde fit, vt alia inferiora non ſint mortalia, eſto phyſicè ſe excedant in vno crucifero: quia id quod excedit non complet per hoc materiam grauem. Sanè in phyſicis (vt benè oſtendit Pater Tannerus ſuprà) videmus aliquod ſimile; v. g. vt expellatur forma ignis, non ſufficere ſex gradus contrarios frigoris, ſufficere tamen ſeptem; vt idem de homine ſupponere poſſumus in ordine ad mortem. Ecce vltimus ille gradus non plus nocumenti ex ſe affert ſupra ſextum, quàm ſextus ſupra quintum; & tamen ſeptimus ille affert mortem hominis, aut extinctionem ignis: quo ſenſu meritò vocare poſſumus illam intenſionem vt octo mortalem infirmitatem, alteram verò vt ſex venialem. Si ergo in rebus phyſicis oriuntur tales effectus ſpecie diuerſi ex eâ ſolâ additione materiæ, & hoc per ſe ex naturâ rei ſine vllâ benignitate aut liberali determinatione Dei; cur non idem dicemus in moralibus in ordine ad mortem animæ, & ad expulſionem gratiæ, &c? Certè faciliùs in ordine ad æſtimationem moralem ſine mutatione vllâ phyſicâ intrinſecâ variatur etiam genere aliquod totum ex circumſtantiâ aliquâ quàm in phyſicis. Multum enim argenti moraliter maioris valoris eſt quàm parum auri, eſto phyſicè ea multitudo non eleuauerit argentum ad aliam ſpeciem altiorem auro. Quod ergo in omnibus omnino corporibus corruptibilibus dicimus de augmento contrariæ diſpoſitionis, vt ſcilicet vnicum fortè indiuiſibile additum alijs afferat perniciem formalem ſubſtantialem, cur non in vnâ aut alterâ ſpecie peccati dicetur? Ergo ob hoc argumentum non eſt à communi & certâ ſententiâ recedendum. Iam dixi, illud augmentum non ideò facere mortale, quia eſt augmentum, ſed quia eſt completiuum materiæ grauis; hoc autem non habent cetera augmenta inferiora, ideoque ex hoc ad illa conſequentiam eſſe nullam manifeſtè conſtat.

10 *Nimis multum probat hoc argumentum.*

Oſtenditur à ſimili.

Obiectio Sexta. Sexto obijcitur: Peccatum veniale poteſt à Deo numquam remitti: imò & de facto in inferno non remitti venialia quoad culpam, eſt ſententia certa inter Theologos: ergo omnia ſunt ex ſe mortalia. Reſpondent aliqui, veniale per accidens non remitti ob coniunctionem cum mortali. Ego aliter meliùs reſponderi poſſe iudico, ſi dicamus, Eſto veniale non remitteretur vmquam, & quidem quodammodò ex ſuâ exigentiâ, non tamen ideò eſſe mortale; nam veniale, licet vox ipſa denotare videatur remiſſionem ſeu veniam, non tamen ideò dicitur tale, quia facilè veniam obtinere poſſit: hæc enim potiùs eſt deſcriptio quàm definitio venialis; quod propriè tale dicitur, quia nec pœnam æternam meretur, nec cauſſat inimicitiam cum Deo. Vnde etiam ille homo, cui veniale numquam remitteretur per æternitatem, poſſet eſſe verus Dei amicus in perpetuum; id quod nullo modo habet mortale; ergo eſto ſemper maneat veniale, ſemper tamen cauſſat effectus longè diuerſos, & quidem primarios; quibus maximè diſtinguitur à mortali: odium autem inimicitiæ diuinæ in damnatos non à veniali, ſed à mortali venit. Reſpondeo Secundò; Eſto de facto non remitteretur, ſemper tamen eſſe ex ſe faciliùs remiſſibile; quia & homo cum diuino auxilio poteſt dare æqualem pro eo ſatisfactionem; & quia Deus, cùm leuiſſimè eo offendatur, parum, vt ſic dicam, efficit illud remittendo; & ad eius remiſſionem valdè propendet: quæ omnia contingunt aliter in mortali; pro quo nec purus homo poteſt æqualem ſatisfactionem exhibere; & Deus, qui ex illo maximum ius acquiſiuit, haud dubiè ei longè difficiliùs cedit; & per illud homo redditur longè indignior veniâ. 11

Septima. Vltimò obijcies: Deus pro veniali poteſt punire in æternum, ergo illud eſt mortale. Reſpondeo, conſiderato dominio Dei, quo etiam innocentem torquere poteſt; admitto nunc poſſe venialiter peccantem æternùm torquere; de quo tamen infrà; at in pœnam propriè, nego antecedens. Reſpondeo ſecundò, Eſto eâ torturâ phyſicâ poſſet perpetuò punire, non ideò peccatum fore dignum odio Dei, vt ad mortale requiritur.

Non quæritur, an peccata naturâ ſuâ leuia poſſint à Deo grauiter prohiberi, & reddi mortalia. Aduerte circa totam quæſtionem præſentem, in eâ nos non agere, vtrùm peccata, quæ ſunt naturâ ſuâ venialia, poſſint à Deo adeò grauiter prohiberi, vt reddantur mortalia; (fortaſſe enim hoc non repugnat:) tunc enim tranſgreſſio illius grauis præcepti in ſe etiam grauis eſſet, & quidem naturâ ſuâ, ideoque mortalis ex ſe, & non ex acceptione Dei. Aliud enim eſt, quòd obligatio faciendi hoc vel illud oriatur ex Dei præcipientis voluntate; aliud, quòd ſtante eadem obligatione tranſgreſſio illius dicatur grauis

uis vel leuis ex ſolâ Dei acceptatione: hoc vltimum negauimus; illud conceſſimus: quia vt legiſlator poteſt efficere materiam mortalis etiam id quod ex ſe licitum erat. Adde, fortè ea peccata, quæ fiunt ex defectu conſiderationis & libertatis, non poſſe à Deo prohiberi ſub mortali; nam odium ipſius Dei ſatis grauiter nunc prohibetur: quod ſi ſit peccatum veniale ex indeliberatione, obligatio noua Dei non addit propterea nouam libertatem: ergo ſaltem illa peccata erunt ex ſuâ naturâ & eſſentialiter venialia, & non ex non-imputatione Dei.

SECTIO QVARTA.

Variæ ſententiæ de conſtitutiuo peccati venialis.

His poſitis, reſtat nobis præcipua quæſtio de eſſentiâ peccati venialis, vnde deſumatur, & in quo à mortali differat. Ob difficultatem huius differentiæ inter vtrumque peccatum variæ ſunt Doctorum ſententiæ, quas breuiter tangemus.

Prima ſententia ait, venialia eſſe contra conſilia, non contra præcepta. Reijcitur hæc.

Prima ſententia docet, venialia ſolùm eſſe contra conſilia, non contra præcepta. Ita Scotus in 2. diſt. 21. q. 1. & Gabriel in 4. diſt 16. q. 1. art. 1. Hæc differentia ſuſtineri nequaquam poteſt: nam operari contra conſilia, non eſt veniale: etenim quòd quis non ingrediatur Religionem, ſed velit accipere vxorem, non peccat venialiter: item è contrario qui furatur materiam leuem, verè facit contra præ-
12 ceptum non furandi; quod non ſolùm prohibet magnum, ſed omne omnino furtum: item qui mentitur facit verè contra præceptum non mentiendi; quia præceptum non mentiendi intra ſuos limites non prohibet niſi venialia.

Replica reſpondetur.

Fortè dices, Poteſt eſſe aliquando peccatum contra conſilium; vt ſi expreſsè non vellet ſeruare conſilium. Reſpondeo, illum qui dicit, Volo ducere vxorem, in quo non peccat venialiter, poſſe etiam ſine vllo veniali dicere expreſsè, & verò tunc id de facto dicit, *Nolo intrare Religionem*; hoc eſt, Nolo ſeruare conſilium illud euangelicum, *Vende*, &c. per hoc tamen ea voluntas nullo modo, nec quidem venialiter, eſt peccaminoſa: quòd ſi tunc admiſceatur aliqua circumſtantia, ratione cuius ea voluntas vitietur, iam ratione illius circumſtantiæ erit contra aliquod præceptum, ex cuius tranſgreſſione malitiam contrahet, non quà eſt nolitio ſeruandi conſilia, ſed aliunde. quo ſenſu etiam voluntas faciendi rem alioquin bonam, vel ſeruandi etiam ipſa conſilia, poteſt reddi mala ex prauo fine aut circumſtantiâ aliquâ malâ. Hoc autem ad præſentem quæſtionem impertinens eſt.

Secunda ait, veniale non eſſe contra legem, ſed propter legem. Reijcitur hæc ſententia.

Parum ab hac ſententiâ Caietanus & Conradus diſtant ad art. primum q. 78. huius primæ ſecundæ, dum docent, veniale non eſſe contra legem, ſed præter legem: id quod docuerant olim Alexander 2. p. q. 106. memb. 1. & Bonauentura in 2. diſt. 42. art. 2. q. 1. Hæc tamen explicatio facillimè reijcitur, quia tam quis tranſgreditur præceptum non mentiendi mentiendo, quàm præceptum non fornicandi fornicando: tam enim mendacium opponitur non mendacio, quàm fornicatio non fornicationi, vt ex terminis patet: & alioquin tam eſt verum præceptum non mentiendi, quàm præceptum non fornicandi. Secundò, vt paulò antè dixi, præceptum non furandi verè prohibet etiam furtum paruum; alioquin non peccaret quis vllo modo per ſimilia furta. Tertiò è contrario, quoties quis facit opus indifferens, facit præter præceptum, & tamen non ideò peccat, ergo.

Tertia ferè coincidit cum prioribus; ait enim venialia non eſſe verè & propriè offenſam Dei. Reijcitur.

Tertiò alij, qui ferè coincidunt cum præcedentibus, docent, venialia non eſſe verè & propriè offenſam Dei: ſed hi etiam reijciuntur facilè, quia verè & realiter Deo diſplicent ea peccata, licet non grauiter neque in ordine ad diſſoluendam eius amicitiam; vnde verè & realiter remittuntur ab ipſo Deo, & puniuntur ab illo, &c. Secundò, ea doctrina ideò diſplicet, quia non oſtendit quid ſit id, ratione cuius veniale non eſt offenſa Dei; aut quomodo, ſi offenſa non eſt, eſt tamen verè peccatum.

Quarta ait, mortale eſſe contra finem, veniale contra media.

Quartò Caietanus & Conradus ſuprà aliam tentarunt viam; dicunt ergo, mortale peccatum eſſe contra finem ipſum, qui eſt Deus; venialia verò eſſe tantùm contra media. Quòd ſi dicas, etiam circa Deum poſſe defectu plenæ aduertentiæ eſſe veniale, vt in odio Dei ſemideliberato; reſpondebunt, hîc non agi niſi de peccatis venialibus ex genere ſuo, non autem ex accidenti. Nihilominùs tamen neque ſic fulta ſubſiſtit hæc declaratio.

Reijcitur Primò.

Primò, quia cùm in conceptu venialis conueniant inter ſe tam quæ ex paruitate materiæ, quàm quæ ex ſpecie ſuâ ſunt talia, debet profectò dari definitio genera- 13
lis, quæ ad omnia ſe extendat; alioquin de nouo laborandum erit, vt definitio aliqua eorum, quæ ex paruitate materiæ proueniunt, tradatur: in quibus erit tota quanta difficultas præſentis materiæ.

Secundò.

Secundò, licet circa Deum ex genere ſuo omnia peccata ſint mortalia, tamen circa creaturas ſeu circa media poſſunt eſſe venialia & mortalia per ſe: nam mendacium eſt ex genere ſuo veniale circa creaturas, homicidium è contrario mortale; ergo non omnia ſunt venialia, quæ circa media: vbi ergo eſt differentia? Deinde, non explicant hi, quid ſit eſſe contra media, & quid contra finem, cùm homo, quando maximè peccat mortaliter, peccat propriè circa media ad æternam ſalutem neceſſaria.

Variæ aliquorum differentiæ inter mortale & veniale. Prima.

Ideò aliqui Quintò, inter quos eſt Pater Tannerus dub. 2. varias aſſignant differentias. Prima eſt; quòd mortale tollat ordinem & coniunctionem ad vltimum finem, veniale verò ſolùm circa media. Quæ videtur eſſe explicatio D. Thomæ q. 88. art. 1. vbi expreſsè vtitur eis terminis vltimi finis & mediorum; & tandem concludit, diſtingui tamquam reparabile & irreparabile ſecundùm virtutem ipſius hominis; nam ſecundùm diuinam vtrumque reparari poteſt. Idem alijs verbis Durandus docuit in 2. diſt. 43. q. 6. dum dixit, mortale tollere charitatem; quæ eſt vita animæ; veniale verò ſolum feruorem illius. Hæc explicatio ferè relabitur in quartam Caietani immediatè antè reiectam: relabitur, inquam, dum dicit, veniale ſolùm eſſe circa media: id quod ratione immediatè antè factâ ſufficienter impugnatur: alij verò termini ſpeciales, quos addit, paulò pòſt diſcutientur.

Secun-

Secunda. Secundam vix etiam diuerſam à præcedenti inter mortale & veniale ijdem aſſignant; quòd mortale ſit contra præceptum neceſſarium ad charitatem ſeruandam, veniale verò non. Dixi vix has duas differentias diſtingui inter ſe; quia mortale opponi charitati, & eius carentiam eſſe neceſſariam ad conſeruandam charitatem, procul dubio in idem recidunt.

Tertia. Tertia differentia eſt; quòd mortale conſtituat vltimum finem in creaturâ, veniale verò non. Homo enim per mortale vtitur creaturâ vt vltimo fine ſimpliciter; per veniale verò ſolùm vt vltimo fine ſecundùm quid, aut (vt alij dicunt) vltimo fine operis non operantis: quia non ſe totum dirigit in finem eius venialis.

Quarta. Quarta denique differentia; quòd mortale mereatur pœnam æternam, & veniale temporalem.

Hæ differentiæ non ſatisfaciũt, nec præſens declarant intentum. Omnes hæ explicationes ſunt inſufficientes; non quia veriſſimæ non ſint, vnâ exceptâ (de quâ ſtatim) ſed quia non declarant intentum præſens: hîc enim volumus non tam effectus diuerſos venialis & mortalis declarare quàm ipſammet formalem eſſentiam, quæ eſt radix eorum effectuum (vt & ſuprà contra alios modos dicendi notaui;) quid ſcilicet ſit illud quod habet mortale, ratione cuius & charitatem expellat, & opponatur fini, &c.

Quod dictum eſt de vltimo fine dupliciter poteſt intelligi. Secundò, quod dicitur de vltimo fine dupliciter poteſt intelligi: Primò, ſi de vltimo fine viſionis beatæ loquamur; & in hoc ſenſu licet omne peccatum mortale de factoeam impediat, at id videtur
14 eſſe per accidens ad rationem mortalis, abſolutè loquendo: nam eſto homo non eſſet eleuatus ad eam viſionem, imò eſto repugnaret talis eleuatio, ſine dubio poſſet eſſe etiam idem mortale, quod nunc eſt ex genere ſuo; tunc autem mortale nòn impediret eum vltimum finem: quomodo enim, quod ex ſe impoſſibile eſt, impediri de nouo poteſt? Et ex hoc capite idem omnino dico de alterâ differentiâ, ſcilicet de oppoſitione mortalis cum charitate: hac enim repugnante poſſet etiam eſſe mortale. quod & de ipſo amore naturali Dei ſupra omnia verum eſt. Aliter ergo intelligi poteſt vltimus finis Deus ipſe; vt ſcilicet mortale nos ſeparet à Deo, qui eſt vltimus finis noſter obiectiuus, veniale verò ſolùm à medijs: & in hoc etiam ſenſu licet de facto ita ſit, ex conceptu tamen ſuo non videtur id eſſe neceſſum: quia etiamſi fieri non poſſet, vt Deum nos vllo actu aſſequeremur vt vltimum finem, adhuc poſſemus peccare grauiter. Adde, quod & ſuprà dixi, mortale etiam eſſe contra media ad eam ſalutem neceſſaria. id quod magis nunc explico; dum enim ab eis dicitur, veniale eſſe inordinationem circa media; rogo de quibus medijs id ſit intelligendum; an de medijs neceſſarijs ad illum eumdem finem: in hoc autem ſenſu, eo ipſo quòd habeat inordinationem circa media, etiam habebit circa finem: quia ſicut finis non obtinetur niſi per media; ita eo ipſo erratur circa finem, quòd erretur circa media ad illum neceſſaria. Si verò de medijs ad maiorem gloriam ſermo ſit, non ſolùm per veniale errari poteſt circa illa, ſed etiam per actus indifferentes maiorem gloriam impedientes, imò per bonos id fieri poteſt: nam matrimonium poteſt actu bono amari, licet virginitatem impediat; quæ maiorem gloriam cauſſare poteſt, quia maius eſt in ſe bonum.

Quòd dicitũt, veniale ideò verſari circa media, quia ex ſe cauſſat dilationem gloriæ, reijciuntur. Si denique dicatur, ſolùm ob eam rationem veniale verſari circa media, quia ex ſe cauſſat dilationem gloriæ; non enim niſi ſolutâ ei peccato debitâ pœnâ in Purgatorio datur gloria: facilè id reijcio Primò, quia ea vis differendi gloriam etiam habet vitæ protractio, & tamen non ideò ea eſt veniale, aut propterea dicitur error circa media beatitudinis; ergo ob hanc dilationem malè dicitur veniale verſari circa media. Secundò, eſto concedamus eam dilationem gloriæ propriam eſſe venialis, non ideò rectè dicitur verſari circa media, quia differt conſecutionem finis: eo enim ſenſu potiùs debet dici verſari circa finem, quia hunc impedit. Si dicas, Non impedit abſolutè, ſed ad tempus, ita dicam, 15
illud non verſari circa media abſolutè, ſed ſolùm circa vnum medium; quod obeſt ſecundùm quid ipſi fini.

Quod veniale ſit reparabile, mortale non, reijcitur. Id verò quod dicitur mortale eſſe irreparabile, veniale verò reparabile, magnam habet difficultatem: nam à Deo vtrumque eſt reparabile, à creaturâ verò, loquendo de viribus naturalibus, neutrum eſt reparabile: ſi verò de viribus gratiæ ſermo ſit, multorum ſententia, quæ licet reijciatur ex alio capite, eſt tamen independens à quæſtione præſenti, docet, etiam pro veniali de condigno non poſſe creaturam vllam puram ſatisfacere; & verò è contrario non deſunt qui dicant pro vtroque poſſe.

Doctrina docens per mortale poni vltimum finem in creaturâ reiecta alibi. Denique, quod dicitur per mortale poni vltimum finem in creaturâ ſimpliciter, alibi eſt à me reiectum; oſtendi enim fusè, non poſſe hominem doctum, qui grauiter peccat, vllo modo cogitare tale peccatum futurum ſuam vltimam beatitudinem, & ſe eo ſatiandum, &c. Eſt ergo ille modus loquendi nonnihil allegoricus, per quem non poteſt declarari ſcholaſtica difficultas præſens; imò licet verum eum eſſe admitteremus, non oſtendit, quare mortale ponat ſuum finem ſimpliciter in creaturâ, veniale verò non. Et certè non ſolùm veniale ponit finem operis in creaturâ, ſed etiam actus indifferens id habet, caſu quo detur: ergo non eſt propria eſſentia venialis conſtituere vltimum finem operis in creaturâ.

SECTIO QVINTA.

Sententia Patris Suarez; & quid tandem in hac difficultate probabilius.

Definitio mortalis à Suario ſect. 1. allata. PATER Suarez ſuprà ſect. 1. peccatum mortale ita definit, *Eſt illud, quod virtualiter & moraliter creaturam magis amat quàm Deum.* Hanc probat ex illo Matthæi 10. *Qui amat patrem plus quàm me, non eſt me dignus.* item ex Ioannis 12. *Dilexerunt gloriam hominum magis quàm gloriam Dei.* Citat etiam pro 16
eâ explicatione multa alia loca Scripturæ & Patrum, quibus idem videtur inſinuari; vnde infert è contrario, peccatum veniale eſſe illud, quod licet ſit tranſgreſſio & offenſa Dei, non tamen amet creaturam plus quàm Deum.

Ratione confirmatur. Ratione idem confirmat, quia per peccatum mortale

tale homo auertitur à Deo, vt docet fides; ergo iam non habet Deum pro vltimo fine. Aduertit tamen benè, non ſemper eum qui peccat mortaliter expreſsè contemnere Deum, aut illum habere odio, aut creaturam aliquam illi expreſsè præferre, vel ſe & ſua omnia tamquam in vltimum finem dirigere in aliquam creaturam; experientiâ enim contrarium conſtat manifeſtè; docet ergo, id eſſe intelligendum ſecundùm implicitam & interpretatiuam voluntatem: nam reuerà ita ſe gerit peccator, vt moraliter cenſeatur & conuincatur Deum deſerere, & alterum finem vltimum ſibi proponere; quia voluntariè amplectitur id quod amicitiæ Dei repugnat; item deſerit medium ad verum vltimum finem conſequendum neceſſarium. hoc autem dicit Pater Suarez eſt virtualiter & moraliter Deum contemnere, &c.

Hæc explicatio probabilis eſt. Aliqua quæ difficultatem ingerunt adducuntur.

Hæc eſt valdè probabilis explicatio huius differentiæ: nihilominùs tamen aliqua ingerunt in eâ difficultatem: pone enim hominem ſine libertate, cum cognitione tamen perfectâ (quod aliunde ſuppono fieri poſſe) occidentem alium; ille quantum eſt ex ſe eodem modo contemnit Deum, etiam virtualiter, ac ſi habuiſſet libertatem: & (vt difficultas grauior ſit) pone illum noſcere, illud homicidium eſſe contra legem Dei, & ex ſe priuare gratiâ & gloriâ, &c. certè hic, quantum eſt ex ſe, non minùs videtur deſerere Deum & vltimum finem, quàm ſi libertatem habuiſſet; & tamen verè non deſeruit Deum, &c. Ergo ex parte affectus non magis dat fundamentum vnus quàm alter. Vrgeo: Si ille habeat libertatem imperfectam ſufficientem ad veniale, non deſerit Deum, neque contemnit etiam virtualiter; & tamen habet eumdem actum phyſicum, quem haberet, ſi contemneret: quod ſi ei adderetur libertas maior, iam ille actus eſſet contemptus grauis Dei; vnde infero, Ergo grauitas offenſæ mortalis vt condiſtinctæ à veniali non oritur ex affectu etiam voluntario peccantis.

Vrgetur argumentum.

Replica. Refutatur.

Dices: Iam debemus ſupponere, libertatem perfectam in eâ volitione reperiri. Sed contrà,
17 quia hinc deſumo ego obiectionem: illa enim libertas, quæ poteſt adeſſe & abeſſe, & quæ facit, vt peccatum ſit aut non ſit veniale, non tamen facit quòd per illum actum magis minúſve virtualiter poſtponatur Deus creaturæ, aut conſtituatur magis vltimus finis in creaturâ: nam quoad poſtpoſitionem & conſtitutionem finis idem poteſt fieri per actum neceſſarium quod fit per liberum. Deus enim per actum etiam infinitè neceſſarium ſe reſpicit tamquam vltimum finem; ergo per reſpectum etiam interpretatiuum ad vltimum finem non poteſt benè explicari ratio peccati mortalis vt à veniali condiſtincti.

Ad teſtimonia allata reſpondetur.

Ad teſtimonia allata reſpondeo, eis quidem perſuaderi, eum, qui cum libertate Deum poſtponit creaturis in materiâ graui, peccare mortaliter; quod ſolum ea teſtimonia ſignificant; at per hoc non declaratur eis in locis, quæ ſit propria differentia eſſentialis peccati, ſeu (vt meliùs dicam) non oſtenditur vnde proueniat, quòd mortale habeat eam vim poſtponendi Deum creaturæ. Nam ſi diligenter rem perpendamus, actualiter loquendo, etiam veniale poſtponit Deum creaturæ in actu exercito; quandoquidem reuerà per illum actum plus amat creaturam quàm Deum; imò in hoc ſenſu etiam per actum indifferentem, quo creaturam ſolam amo, amo plus in actu exercito creaturam quàm Deum: habitualiter autem ſeu affectiuè non omnis peccans mortaliter Deum poſtponit creaturis: ſi enim interrogetur, an velit Deum in perpetuum amittere magis quàm creaturam; reſpondebit, ſe nullo modo id velle, imò potiùs cogitare de agendâ poſteà pœnitentiâ, ne Deum perpetuò amittat: ergo non eſt ibi ea poſtpoſitio habitualis: quæ ergo eſt, aut quomodo ea intelligenda, quam Chriſtus citatis locis videtur ſignificare?

Proxima & vera definitio mortalis.

Propter hoc putarem, peccatum mortale poſſe ſic definiri, *Eſt grauis Dei offenſa.* Quòd ſi vlteriùs, quid ſit grauis offenſa roger, dicam, Eſt offenſa fundans odium inimicitiæ in Deo; veniale verò leuis offenſa, ſeu fundans præcisè diſplicentiam leuem Dei. Ita refutatis alijs ſententijs defendit Curiel q. 88. art. 1. dub. 3. §. 3.

Sed quia poteſt obijci, me ſic non declarare, quid ſit id quod habet mortale, ratione cuius fundet odium inimicitiæ, quid verò veniale, vt illud non fundet. Poteſt item obijci, me hîc non tam eſſentiam ipſius peccati quàm vnum illius effectum declarare; prout in ſimili obieci contra aliquot ex præcedentibus explicationibus. Dico, Si magis remotè ſeu quaſi ad ipſam radicem accedendo illud velimus definire, de- 18
bere ſic dici, *Mortale eſt tranſgreſſio omnino libera præcepti diuini grauiter obligantis; veniale verò vel tranſgreſſio præcepti leuis, vel certò non perfectè libera.* Quid autem ſit perfecta ſeu integra libertas, iam aliunde ſupponitur cognitum; quid ſit tranſgreſſio præcepti ex terminis eſt notum. Sola ergo ea particula *præcepti grauis* videtur eſſe difficilis; & ratione illius videmur committere circulum aliquem in eâ explicatione, dum poſteà, quando quæritur, quid ſit præceptum graue, reſponderi ſolet, eſſe præceptum obligans ſub mortali. Nihilominùs illa poteſt optimè aliunde declarari ſine vllo circulo, vt præceptum illud graue ſit, quod vel prohibet rem notabile damnum afferentem; vel mandat rem in ſe alicuius conſiderationis; & ad illam obligat quantum poteſt.

Remota radicalis eius definitio.

Explicatur ea particula præcepti grauis.

Hæc difficultas omnibus communis.

Vbi aduerto, hanc difficultatem eſſe omnibus communem: etenim quomodocumque tradamus explicationem peccati mortalis & leuis, profectò, quid ſit præceptum grauiter obligans, non debet declarari per hoc, quod ſub mortali obliget; eſſet enim hæc inepta declaratio: nam cùm certum omnino ſit, peccatum mortale conſtitui in ratione talis, eò quòd ſit tranſgreſſio præcepti grauiter obligantis, & prior ſit ipſa grauis obligatio præcepti, non poteſt ipſius præcepti grauitas declarari rurſus per hoc quod ſub mortali obligat; diceretur enim, Graue præceptum eſt quod obligat ſub mortali, mortale verò eſt quod tranſgreditur graue præceptum. Vides ergo graue præceptum debere declarari in omni ſententiâ independenter à peccato mortali, ſeu non per ipſum peccatum mortale: ſi autem hoc ſemel ſit verum, tunc mea definitio mortalis per ipſam formalem eſſentiam peccati optima eſt.

Graue præceptum declarari debet independenter à mortali.

19 *Graue præceptum eſt quod obligat ſub pœnâ inimicitiæ incurrendæ.*

Fortè poſſemus ſic graue præceptum declarare, vt ſit illud, quod obligat ſub pœnâ inimicitiæ incurrendæ: in hac verò explicatione nihil dicitur de peccato graui, ſed res reducitur ad terminos per ſe notos: quid enim ſit incurrere inimicitiam iam ſcitur. cetera ex ſe ſunt ſatis clara.

Hæc videtur mihi eſſe maximè diſtincta explicatio ab ipſo formali conceptu peccati deſumpta, non verò per conceptus allegoricos, aut ſolùm implicitè incluſos in peccato; quales ſunt illi de vltimo fine, de contemptu, de expulſione charitatis, &c.

Fateor, ex hac eſſentiâ pullulare omnes illos ſuprà explicatos conceptus, quos, non quia omnes falſos, ſed quia non declarantes ſufficienter peccatum, ibidem reieci.

Ratio mortalis vt differt à veniali deſumitur & ex obiecto & ex ipsâ libertate & cognitione.

Ex hac explicatione colliges, rationem peccati mortalis, vt differt à veniali, non ſolùm deſumi ex obiecto, ſed etiam ex ipsâ libertate & cognitione; vt apud omnes certum eſt; & notauit Pater Suarez ſuprà: in ipſius tamen declaratione mortalis difficulter id poteſt habere locum; nam conſtitui creaturam amatam vltimum finem meum, aut non conſtitui, item Deum creaturis poſtponi, non videtur deſumendum formaliter ex maiori aut minori libertate, ſed ex modo intrinſeco ipſius actus, quo fertur circa obiectum; vnde non poteſt explicari, cur è duobus amantibus idem furtum graue cognitum vt tale, ſi vnus careat libertate, non poſtponat Deum in eo furto, alter verò babens libertatem illum poſtponat, & furtum efficiat ſuum vltimum finem, vt ſuprà obſeruaui. At in ordine ad definitionem à nobis datam clarè intelligitur, quomodo ea libertas ad ipſam definitionem ſpectet, cùm expreſsè in eâ ponatur vt differentia inadæquata à veniali; dixi enim ſic, *Mortale eſt perfectè libera transgreſſio*, &c. quoad offenſionem verò grauem, ſi per hanc velimus definire peccatum, etiam rectè intelligitur, quomodo ingrediatur ea perfecta libertas eius definitionem; ergo commodiùs omnia iuxta noſtram conciliantur quàm iuxta alias. Et hæc ſint ſatis de hac differentiâ. Reſtant tamen nunc aliquæ difficultates minoris momenti breuiter expediendæ. pro quo

SECTIO SEXTA.

Quomodo conueniant & differant inter ſe mortale & veniale in genere peccati: & aliæ difficultates circa veniale ſolutæ.

QVÆRIMVS, vtrùm mortale & veniale conueniant inter ſe vniuocè in genere peccati. Qui docent, veniale non eſſe verè & propriè offenſam Dei, conſequenter dicent, non conuenire vniuocè cum mortali in genere peccati; nam, vt duo conueniant in aliquâ ratione communi, oportet ab vtroque eam ſimpliciter

20 *Veniale & mortale in genere peccati conueniunt inter ſe vniuocè.*

& propriè participari. Nos verò, qui vtrumque & veram rationem offenſæ & ſimul peccati diximus habere, etiam dicimus, ea duo omnino inter ſe conuenire vniuocè in genere peccati: nam ratio tranſgreſſionis liberæ præcepti diuini verè & propriè in vtroque reperitur. & in hoc conceptu omnino inter ſe conueniunt. Nec vt ſic explicata ea duo peccata aliquam diuerſitatem important; eſto poſteà ſecundùm ſuas rationes ſpecificas babeant notabilem differentiam: hæc enim non impedit, quò minùs inter ſe vniuocè conueniant in ratione genericâ: ob quam rationem in Logicâ docui, etiam Deum & creaturas in genere entis vniuocè conuenire, quantumuis ſecundùm proprias differentias infinitè diſtent: in conceptu enim illo generico nihil de eâ diuerſitate dicitur, ſed purè declaratur id in quo omnino conueniunt.

Qui aſſerunt peccatum, quod tollat animæ vitam, analogicè ſolùm conuenire veniale & mortali, non placent:

Vnde non placent hi, qui dicunt, Si peccatum conſideretur, quatenus tollit animæ vitam, ſolùm analogicè conuenire inter ſe mortale & veniale: non, inquam, placent; nam id eſt planè abuti terminis; perinde ac ſi quis diſputans, vtrùm homo & equus conueniant vniuocè in genere animalis, diceret, *Si accipiatur homo vt rationalis eſt, non conuenit vniuocè cum equo:* tranſit[illegible] enim in eâ propoſitione à conuenientiâ in ratione genericâ (de quâ ſolâ eſt quæſtio) ad conuenientiam in ratione differentiali (de quâ non agitur;) quia in eâ ratione nec vniuocè, nec analogicè, nec æquiuocè conueniunt: nam omnes hæ tres conuenientiæ ad minimum requirunt nomen idem in eâ ratione, in quâ dicuntur conuenire: differentia autem vt talis non habet nec quidem nomen commune cum alterâ differentiâ; vnde nec analogicè nec æquiuocè in differen[illegible]â quâ tali conueniunt homo & equus, veniale & mortale: malè ergo, dum agitur de eâ conuenientiâ in ratione peccati, dicitur, *Si peccatum conſideretur vt eſt mors animæ*, &c. nam (vt dixi) eſſe mortem animæ eſt differentia propria ſolius mortalis, non ratio generica peccati, de quâ diſputatur. in quo puncto Pater Vaſquez diſp. 144. num. 5. & Tannerus q. 5. dub. x. minùs benè videntur diſcurriſſe eum modum loquendi vſurpando.

poſſunt dici aliquo ſenſu analogicè conuenire.

Admitto tamen illis, quatenus veniale ad mortale diſponit, & conſequenter ad mortem, quæ mortalis eſt propria, diſponit, poſſe ipſum veniale vocari mortem, & dici analogicè cum eo conuenire etiam in eâ differentiâ; ad eum modum quo cibus diſponens ad ſanitatem analogicè vocatur ſanus, & analogicè dicitur conuenire cum ſanitate: eſt tamen differentia aliqua in hac inſtantiâ, quòd reuerà cibus dicatur communiter inde ſanus; ideò habens commune 21
nomen poteſt propriè intrare numerum analogorum. At veniale etſi poſſet eodem ſenſu, non tamen ſolet vnquam dici mors animæ; ideò neque in eo puncto habet re ipsâ veram analogiam; licet poſſet illam habere: vnde concludo, in eo prædicato, in quo habet nomen ſcilicet peccati & offenſæ, veram babere vniuocationem cum mortali. Et de hac quæſtione, quæ de voce multùm habet, ſatis.

Vtrùm veniale & mortale etiam ſpecie conueniant. Duplex quæſtionis ſenſus; vel in genere phyſico, vel moris.

Secundò ergo poteſt eſſe quaſi extremè contrarium dubium, vtrùm ita conueniant ea duo peccata, vt non differant non ſolùm genere, ſed nec ſpecie vltimâ. Dupliciter poteſt intelligi quæſtio hæc; vel de differentiâ in genere phyſico, vel de differentiâ in genere moris: ſi de phyſicâ agamus; illi, qui iudicant libertatem & mali-

malitiam eſſe eſſentialem actui, diſcurrere debent eodem modo, quo nos de morali differentiâ dicemus paulò pòſt. Nos verò, qui ſæpè diximus eumdem numero actum poſſe ex indifferenti reddi malum, ex veniali mortalem, & verò ſæpè ex bono malum, fateri etiam debemus, phyſicè loquendo, mortale quà tale ſæpè non differre genere aut etiam numero à veniali; cùm idem omnino actus poſſit eſſe ex ſe veniale aut mortale. Dixi *quà mortale*; nam ſæpè etiam genere differunt; vt v. g. mendacium ab odio Dei: at hæc differentia non prouenit ex conceptu venialis aut mortalis, ſed aliunde; vt patet inter duo mortalia; in quibus ſimilis ferè diuerſitas reperitur; vt inter odium Dei, & ebrietatem, vel inter duo venialia, v. g. inter mendacium leue & furtum leue vnius cruciferi: quæ differentia non ex conceptu peccati vt ſic, ſed aliunde venit.

Phyſicè mortale nec genere aut numero à veniali differt.

Iam ergo ad comparationem moralem veniamus: pro eâ verò intelligendâ quoad primum punctum, vtrùm genere differant, aduerte, genus ſumi poſſe varijs modis; pro genere proximo, pro medio, pro remoto. V. g. ſi compares inter ſe leonem & aquilam, & quæras, an conueniant genere inter ſe, debebis omnino diſtinguere: ſi enim de genere ſubalterno animalis loquamur, dices inter ſe conuenire; ſi verò de genere maximè proximo, ſcilicet in genere volatilium (ſine dubio enim volatile eſt genus ſub animali ad aquilas, columbas ceteraſque aues) tunc debebis dicere, non conuenire inter ſe, quia leo non eſt in eo genere. hoc ſuppoſito,

Genus variè accipitur; pro proximo, remoto & medio.

Dicendum in præſenti, ſi in peccatis genus ſumatur pro ſupremo peccati vt ſic, omnino in eo non differre mortale & veniale, quia vtrumque eſt peccatum; ſi verò accipiatur pro genere magis infimo; nam mortale rurſus eſt genus ad luxuriam, odium Dei, furtum; item è contrario veniale eſt genus ad mendacium leue, furtum leue, &c. ſi ergo de hoc genere inferiori, tunc dico, etiam certum eſſe non conuenire inter ſe, cùm oppoſita duo genera conſtituant, ſicut volatile & terreſtre, ſub genere animalis.

Si genus in peccatis pro ſupremo ſumatur, non differunt veniale & mortale.

Et verò fortè adhuc intra genus venialis inueniuntur alia genera inferiora: quid enim prohibet dicere, venialia ex indeliberatione genere differre à venialibus ex ſpecie ſuâ, & à venialibus ex paruitate materiæ? quod idem ſuo modo, ſi non clariori, de mortali dici poteſt. Et hæc de differentiâ genericâ.

Intra genus venialis alia genera inferiora inueniuntur.

22 Iam ad ſpecificam, in quâ ex dictis proximè conſtat, diſtingui moraliter ſpecie ea duo peccata; quia & in ratione auerſionis à Deo, in ratione inimicitiæ, in ratione repugnantiæ cum gratiâ & beatitudine, in ratione æternitatis pœnæ ſine dubio differunt, id autem eſſe maximam differentiam & ſpecificam nemo negabit. Vbi minùs benè loquuntur illi, qui fortè ſolas voces *grauis, leuis* conſiderantes, non videntur aliam agnouiſſe differentiam inter ea duo, quàm inter virum & puerum, inter magnam & paruam intenſionem. Quæ doctrina apertè falſa eſt in genere moris: quidquid enim de vocibus ſit; illa quæ nos paulò antè diximus manifeſtè oſtendunt, differentiam eſſe longè maiorem, imò genericam, ſi de genere ſubalterno ſermo ſit. Putarem fortè eos auctores non locutos niſi de differentiâ in genere phyſico: at etiam in eo genere, loquendo vniuerſaliter, non eſt id verum; quia phyſicè ſæpè conueniunt inter ſe ea duo peccata etiam in magnitudine: idem enim numero actus poteſt eſſe iam peccatum mortale, iam veniale, ideò non debuiſſet in eo genere phyſico tanta concedi differentia, nec è contrario in genere mali tam parua, ſed in hoc ſpecifica, in illo ſæpè nulla.

Ea duo peccata ſpecie differunt moraliter.

Iam ad alias difficultates de veniali, vt ſecundæ tituli parti ſatisfaciamus: inter quas Prima ſit, vtrùm veniale diſponat ad mortale. Satis de hac egimus ſuprà, dum de expulſione habitus virtutis per peccatum veniale; vbi affirmatiuam partem, quæ alioquin eſt ex ſe valdè facilis, defendimus. circa quod nihil ampliùs occurrit dicendum.

Veniale diſponit ad mortale.

Secunda difficultas eſt, vtrùm veniale poſſit fieri mortale. Triplicem ſenſum poteſt habere hæc quæſtio. Primus eſt, an ille actus, qui eſt venialis, poſſit fieri mortalis ex variatione prohibitionis aut libertatis: in quo ſenſu paulò antè diximus poſſe, imò etiam ex actu indifferenti & bono poſſe fieri peccatum mortale, ſi reflexè ille actus prohiberetur. Secundus ſenſus eſt, an venialia multa ſimul ſumpta efficiant vnum mortale. Non deſuêre, qui id affirmauerint apud Suarez: & fundantur in verbis S. Auguſtini Epiſt. 108. ad Seleucianum; vbi, cùm ageret de petitione veniæ pro peccatis quotidianis ſeu leuibus, addit, *Quæ ſi collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt & oppriment, ſicut vnum aliquod grande peccatum*: quibus verbis motus eſt auctor Gloſſæ cap. *Tres ſunt*. de pœnitentiâ. diſt. 1. vt iudicauerit, omnino poſſe ex eâ collectione venialium reſultare mortale. 23

Triplex ſenſus quæſtionis, an veniale poſſit fieri mortale. Primus eſt de actu. Secundus, an multa venialia ſimul efficiant vnum mortale.

Contraria tamen ſententia omnino certa eſt inter Doctores omnes cum ſancto Thomâ q. 88. art. 4. Ratio communis pro eâ ſit: Peccatum mortale eſt in altiori genere; ergo non poteſt æquari per multa venialia. Hæc tamen ratio non eſt abſolutè bona; etenim ſuprà oſtendimus, poſſe res aliquas ſuperioris ordinis æquari per alias inferioris ordinis. Meliùs ergo ſuaderi poteſt communis doctrina ex propè infinito exceſſu, quo à mortali veniale ſuperatur: etenim veniale meretur ſolùm pœnam temporalem, mortale verò æternam: non poteſt autem fieri vt ex multiplicatione venialium debeatur pœna æterna: Secundò, ex oppoſitione peccati mortalis cum gratiâ & viſione beatificâ, ac amicitiâ Dei, quam non habet vllo modo peccatum veniale: ergo licet multiplicetur peccatum veniale, numquam opponetur viſioni beatæ: ſi enim vnum peccatum veniale non opponitur cum vllo gradu viſionis beatæ, nec infinita peccata venialia opponentur. Pro quo reuocanda eſt in 24
memoriam doctrina, quam ſæpè tradidi, ſcilicet, res inferioris ordinis aliquando adeò diſtare ab alijs altioris ordinis, vt etſi multiplicentur in infinitum, pertingere tamen ad eas altiores nequeant, etiamſi aliquando, vt paulò antè inſinuaui, fieri poſſit in alijs diuerſi ordinis ea compenſatio: ſic infinitæ formicæ non æquiualent vni homini aut Angelo; at è contrario infiniti homines ſine dubio æquiualent vni Angelo. Peccato ergo veniali licet præciſè, ex eo quòd

Contraria ſententia cum ſancto Thomâ certa eſt. Ratio pro eâ.

ſit in inferiori ordine (vt paulò antè dictum eſt) non repugnet ex multiplicatione pertingere ad mortale; quia tamen eſt in notabiliter inferiori, ob rationes immediatè datas non poteſt quantumuis infinities multiplicatum æquiualere vnico ſoli mortali.

Ad Auguſtinum ſuprà reſpondetur.

Ad Auguſtinum ſuprà reſpondetur, eum non intendiſſe docere, peccata venialia nos reddere Deo inimicos, ſed aliquando eſſe cauſſam, vt Deus nos permittat cadere in grauiora; vnde quaſi diſpoſitiuè poſſunt dici grauare nos vehementer. Et hæc de ſecundo ſenſu quæſtionis.

Materia venialis ex multiplicatione poteſt fieri mortalis.

Tertius ſit, an materia peccati venialis ex multiplicatione poſſit fieri peccatum mortale. Reſpondeo, aliquando poſſe; vt patet in furto. Non enim differt ex parte materiæ peccatum mortale à peccato veniali niſi ex multiplicatione illius. Occaſione huius occurrit dubium, an ex multis voluntatibus furandi parua fiat vnum peccatum graue. Reſpondeo, Si illæ voluntates ſint inter ſe diſparatæ, & quælibet ſolùm velit exiguum quid furari, numquam fieri ex illis peccatum mortale: quælibet enim eſt tantum peccatum veniale; diximus autem, multa peccata venialia etiam ſimul ſumpta non efficere vnum mortale. id quod magis declaro occaſione ſequentis obiectionis.

An ex multis voluntatibus furandi parua fiat vnum graue. Reſpondetur, ſi ſint diſparata, negatiuè.

Obiectio.

Obijcies ergo, Etiamſi ſimul & ſemel per diſtinctos actus homo vellet furari magnum aliquid, non peccaret mortaliter. Patet conſequentia; nam quilibet ex illis actibus ſolùm habet materiam leuem, ergo ſolùm eſt veniale; ergo omnes ij erunt tantùm peccatum veniale, non ſecùs ac ſi ſucceſſiuè habiti fuiſſent: nam ſicut alia ſucceſſiuè non faciunt vnum peccatum mortale, ita nec hi. Reſpondeo Primò, Fortè in nobis naturaliter non poſſe in eodem inſtanti actus diſtinctos ſimul haberi, ſed voluntatem, eo ipſo quòd velit totam illam materiam furari, id debere velle per vnicum actum: Secundò, etſi ſit per diſtinctos, quia tamen cognoſcit à ſe accipi grauem materiam, eo ipſo, quòd ſe determinat ad totam accipiendam, ſiue vnico ſiue multis actibus id faciat, peccare mortaliter; non quia mortale reſultet aggregatione venialium, ſed quia omnes ij actus ſunt peccatum mortale, eo ipſo quòd habeantur à voluntate aduertente per illos fieri graue damnum. Vnde rurſus fit, vt ſi ſucceſſiuè quis furatus ſit rem leuem, quando poſteà accedit actus, quo vult etiam furari rem aliam leuem, quæ tamen cum præcedentibus conſtituat materiam grauem, illa volitio ſit iam peccatum graue; nam eſt volitio retinendi rem grauem. Dixi, quæ cum præcedenti materiâ conſtituat rem grauem; nam ſi ſit diſparata, non erit mortale. Hinc conſtat, ſi voluntas eodem actu decernat rem grauem furari, ſed per partes leues ſucceſſiuè, etiam peccare mortaliter; quia vult indiuiſibiliter ex parte voluntatis rem grauem: quòd autem eam exequatur deinceps per partes, eſt omnino per accidens ad impediendum peccatum mortale ſeu graue.

Reſponſio Prima.

Secunda.

25

Voluntas rem grauem furandi, etſi per partes leues accipiat, eſt tamen mortale.

Tertia difficultas eſſe poterat, vtrùm veniale aliquando per accidens puniatur in inferno pœnâ æternâ, ob coniunctionem cum mortali. Verùm de hac commodiùs infrà, dum de effectibus ſeu pœnâ peccati agendum erit.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrùm veniale poſſit eſſe ſine mortali in quolibet ſubiecto.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm poſſit eſſe diuinitus aliqua natura capax ſolius venialis, aut è contrario ſolius mortalis.

Qværimvs, vtrùm omnis omnino creatura capax peccati venialis ſit etiam eo ipſo capax mortalis. Dupliciter hæc quæſtio poteſt intelligi; vel per ſe, vel per accidens: per ſe, id eſt attentâ naturali capacitate eius naturæ: per accidens verò ex aliquâ circumſtantiâ contingente. In hoc ſecundo ſenſu res non habet difficultatem vllam; certum enim eſt, poſſe Deum aliquem ſingulariter confirmare in gratiâ, ita vt mortaliter peccare non poſſit, poſſit verò venialiter; quandoquidem veniale non pugnat ex ſe cum gratiâ: & ita de facto in Apoſtolis contigiſſe docet communis ſententia. Primus ergo ſenſus maiorem habet difficultatem, quam non video ab vllo ex propoſito tractatam; ſupponitur enim vt omnino certum, eo ipſo quòd creatura habeat libertatem, eſſe capacem omnis peccati; ac proinde ſi capax ſit peccati venialis, futuram etiam mortalis; quia nihil poteſt illa creatura habere, quod repugnet ſpecialiter mortali, non autem veniali: ſi enim aliquid eiuſmodi excogitari poteſt, illud eſt gratia habitualis; atqui hæc nulli creatæ ſubſtantiæ poteſt eſſe connaturalis, ergo neque ea repugnantia cum mortali.

An qui capax ſit venialis etiam mortalis ſit capax. Duplex huius ſenſus; per ſe, vel per accidens. Poteſt aliquis ſic per accidens confirmari, vt mortalis incapax ſit. 26

Nihilominùs tamen mihi longè probabilius videtur, ex conceptu libertatis naturalis ad veniale non inferri, dari in eâ ſubſtantiâ libertatem ad mortale; tum quia oſtendi alibi, poſſe eſſe aliquam ſubſtantiam liberam ad eligendum inter obiecta indifferentia & honeſta, nullo tamen modo potentem amare id quod videret eſſe turpe: quæ enim in hac poteſt oſtendi repugnantia? vt enim naturâ ſuâ vna potentia determinata eſt ad colores, alia verò ad ſonum, &c. cur non poterit vna eſſe ad bonum honeſtum tantùm, aut, ſi vis, etiam ad indifferens, non tamen ſe extendens ad turpe? ſiue ea ſubſtantia ſit dicenda ex naturâ ſuâ Deo amica, ſiue non: quod vltimum probabilius iudico, quia ea determinatio ad talia bona non arguit eo ipſo ſanctitatem; pari ergo ratione eſſe poterit aliquia alia, quæ, vbi cognouerit grauem offenſam Dei, non valeat amare illud obiectum, licet poſſit, quando ſolùm cernit eſſe leuem offenſam. Secundò idem ſuadetur, quia ſicut dantur bruta nullo modo habentia cognitionem ſufficientem ad vllum peccatum, & dantur è contrario homines ad vtrumque peccatum eam habentes; cur non poterit eſſe aliqua ſubſtantia diuinitus, quæ naturâ ſuâ ſolùm poſſit habere cognitionem mediam quamdam, vt eſt in ſemiebrijs aut ſemidormientibus? illa autem ſine dubio eo ipſo eſſet capax peccati venialis, non verò mortalis. Tertiò probo idem intentum, quia non eſt repugnan-

Poſſibilis eſt creatura libera incapax peccati.

Probatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

pugnantia aliqua in vnâ creaturâ, quæ naturâ ſuâ connexa ſit cum amore naturali Dei ſuper omnia; vt multi de facto dicunt teneri Angelos
27 ad amorem ſui: ea autem creatura ſine dubio non poſſet mortaliter peccare, poſſet autem venialiter, quia amor Dei non excludit venialia
Quartò. ex ſe. Quartò denique, quia valdè dubium eſt, an non diuinitus poſſit eſſe aliqua creatura, cui ſit connaturalis gratia; ea autem non poſſet mortaliter peccare, venialiter verò poſſet; nam gratia non excludit venialia; ergo non eſt neceſſum eas duas libertates ſemper eſſe ſimul.

Ex his reſponſum eſt ad rationem in contrarium: quæ maximè in eo fundabatur, quod non eſſet ratio cur ei creaturæ repugnaret vnum peccatum, non verò alterum: iam enim oſtendimus, poſſe id reperiri, eſto gratia habitualis non eſſet ei ſubſtantiæ debita naturaliter. Adde, licet in gratiâ habituali videatur eſſe aliqua ſpecialis repugnantia, cur non poſſit vlli creatæ ſubſtantiæ eſſe connaturalis; certè non facilè oſtenderetur repugnare aliquam aliam qualitatem naturâ ſua incompoſſibilem cum mortali, eſto ſubiectum non redderet ſanctum; quæque poſſit eſſe alicui ſubſtantiæ diuinitus poſſibili connaturalis, ac proinde reddens illam ſubſtantiam ex ſe incapacem mortalis, non verò venialis.

An creatura ex ſe capax mortalis etiam ſit capax venialis. Reſpondetur affirmatiuè. Secunda difficultas eſt, vtrùm è contrario omnis ſubſtantia, quæ per ſe eſt capax mortalis, ſit etiam capax venialis. Loquor ex ſe; nam quid per accidens, dicetur in tertiâ difficultate. Reſpondeo affirmatiuè, quod videtur ex terminis notum; nam ea naturâ, quæ non terretur graui malitiâ, quò minùs amplectatur obiectum, multò minùs terrebitur minori, id quod lumen naturæ videtur dictare. *Malum morale ex ſe non eſt obiectum directum voluntatis amantis.* Pro quo aduerto, malum morale quâ tale non eſſe directum obiectum voluntatis amantis, ſed potiùs eſſe aliquid retrahens ex ſe ab amore eius obiecti; quod cùm in alio genere bonum ſit, habet tamen eam malitiam moralem; hinc fit, vt incapacitas amandi obiectum venialiter malum, ſi quæ eſſet, deberet prouenire formaliter ex horrore eius malitiæ; at ex terminis conſtat, eum qui non horret maiora, non horrere minora, illa maximè quæ in maioribus includuntur: qui enim non horret furtum 10. florenorum; certè multò minùs horrebit furtum vnius oboli.

Cur poſſit quis admittere veniale & non mortale. Et hinc apparet, cur è contrario poſſit quis veniale admittere, non tamen mortale, vt diximus in præcedenti dubio; quia non habet tantam rationem cur reuocetur ab illo, quantam ab hoc.

Obijcitur Primò. Dices: Non repugnat aliqua potentia determinata ad vnum genus boni, v. g. ad amorem Dei, vel ad odium eiuſdem; ea autem poſſet peccare mortaliter odio habendo Deum; non poſſet autem erga vllam aliam materiam operari, & conſequenter nec poſſet peccare venialiter. *Reſpondetur.* Reſpondeo Primò negando antecedens: vt enim illa creatura Deum odio haberet, debe-
28 ret aliquod aliud bonum amare, cui Deum contrarium quodammodò apprehenderet; in amore autem illius boni poſſet peccare venialiter & mortaliter; nam immediatè ad odium Dei, qui eſt ſummum ac infinitum bonum, non poſſet determinari. Reſpondeo Secundo, data eâ ſuppoſitione, adhuc illam creaturam futuram venialiter capacem, ex aliquâ ſaltem inaduertentiâ aut inconſideratione.

Dices Secundò: De facto Angeli ſunt naturâ ſuâ capaces mortalis, nullo autem modo venialis, vt expreſsè D. Thomas docet q. 84. art. 4. in corpore; eò quòd Angelus omnia debeat referre ad vltimum finem: vnde eo ipſo, quòd obiectum malum amet, conſtituit illud vltimum finem, & conſequenter mortaliter peccat. Reſpondeo, me in materiâ de Angelis fusè eam doctrinam reiecisse; quia ea ordinatio in vltimum finem non eſt neceſſaria in omnibus actibus: & verò ſi ea ratio valeret, probaret euidenter, Angelos naturâ ſuâ non poſſe vllum actum bonum efficere niſi amoris Dei ſuper omnia, ſed eo ipſo quòd Deum non amarent peccaturos mortaliter: hoc autem quis non videat eſſe valdè abſurdum? Sequelam probo; nam per eum actum, qui non eſſet charitatis, ſiſteret Angelus in bonitate creatâ, eſto ea eſſet honeſtiſſima, ergo illam conſtitueret vltimum finem ſuum; atqui hoc ipſum formaliſſimè eſt peccatum: etenim non ſolùm mortaliter peccaret, qui à Deo rationem vltimi finis auferret, vt eam tribueret luxuriæ v. g. ſed etiam qui eam à Deo tolleret, vt tribueret eleëmoſynæ aut alteri bono creato, quantumuis ex genere honeſtorum. Propterea dixi ſuprà, etiam per peccatum mortale non ponere nos propriè vltimum finem in creaturâ, ſed ſolùm allegoricè: quando enim quis furatur florenum, non magis ſiſtit vltimò in eo floreno, quàm ſiſteret furando medium, eſto ibi eſſet mortale, & hîc veniale; ergo ex hoc capite tribui non poteſt Angelis vllo modo ea impeccabilitas venialiter, imò nec vlli creaturæ poſſibili: an autem per accidens, quando fuêre in viâ, potuerint venialiter delinquere, aliò ſpectat; & reducitur ad tertiam difficultatem, de quâ iam.

Obijcitur Secundò. *Reſpondetur. Reiecta hac doctrina in materiâ de Angelis. Angeli actus bonos exercent, præter amorem Dei ſuper omnia.*

SVBSECTIO SECVNDA.

An per accidens repugnet veniale, vbi poteſt eſſe mortale.

In hac difficultate loquimur de Angelis in viâ, de homine in paradiſo, de dæmone in inferno, & de homine cum ſolo originali exiſtente; quærimuſque, vtrùm peccare potuerint & poſſint venialiter; an verò aliquâ ſingulari Dei prouidentiâ id impediat per accidens. De hominibus in ſtatu innocentiæ egi Tomo 2. vbi dixi, probabilius videri potuiſſe eſſe in eo ſtatu etiam veniale: quomodo autem puniendus tunc eſſet homo ibidem declaraui.

Quoad Angelos in cælo tempore viæ ipſorum res magis eſt dubia; quia & breuiorem viam illis Deus præſcripſerat, nec volebat illis dare locum pœnitentiæ: vnde ſi ſolùm venialiter peccaſſent, non apparet quid cum illis fuiſſet agendum; quia nec gratiâ debuiſſent priuari, nec torquendi erant in perpetuum: & ita docet communis ſententia, eos non potuiſſe tunc peccare venialiter; vt videre eſt apud Vaſquez diſput. 148. cap. 2. Tannerum dub. 4. quia tamen libertas Angelorum & ingentia dona à Deo accepta non magis eos retrahebant à veniali, imò multò minùs quàm à mortali; nec aliunde de 29

Quid de Angelis in viâ ſentiendum: communiter docetur eos peccare non potuiſſe:

Probabile eſt eos fuiſſe venialis capaces.

voluntate Dei negandi eis concurſum indifferentem ad illud peccatum, nobis conſtat; dici ſatis probabiliter poteſt, etiam illos fuiſſe tunc venialis capaces. Ad obiectionem verò reſpondetur, potuiſſe Deum eſſe paratum, vt, caſu quo ſolùm venialiter peccarent, daret eis auxilium ad eliciendum actum contritionis, quo & pro pœnâ & pro culpâ ſatisfacere poſſent de condigno, iuxta ea quæ alibi diximus de ſatisfactione pro veniali; ideoque non fuiſſet neceſſarium eos vllâ pœnâ torqueri. Quoad dæmones verò, de facto, quia illi ſunt in actuali odio Dei, probabile eſt, nihil efficere niſi illud in odium hoc ordinando, & conſequenter ſaltem ratione finis ſemper peccare mortaliter. de quo dixi Tomo 2. diſp. 25. ſect. vltimâ.

Dæmones de facto ſemper peccant mortaliter.

An homo cum ſolo originali venialiter peccare poſſit.

Denique quoad hunc ſtatum in eo homine qui habet ſolum originale, vtrùm poſſit Primò peccare venialiter, D. Thomas hîc q. 89. art. 6. opinatur, hominem accedentem ad vſum rationis non poſſe primò venialiter peccare, ſed peccaturum mortaliter, vel facturum actum amoris Dei ſuper omnia; eo autem actu habito ſupponit illum poſſe tunc incipere à veniali vel mortali peccato prout voluerit, eo modo quo pueri baptizati de facto poſſunt incipere. Fundamentum D. Thomæ eſt duplex; vnum à priori, aliud à poſteriori: à priori, quia homo tenetur quàm primum habet vſum rationis ad Deum conuerti, ſeque & ſua omnia in illum dirigere; ergo vel implet hoc præceptum, vel non: ſi non, peccat mortaliter peccato omiſſionis; ſi implet, iam eo ipſo iuſtificatur. A poſteriori mouetur, quia ſi veniale poſſet eſſe primum ante eam conuerſionem, ſequeretur, exiſtentem in originali poſſe primò peccare venialiter: quòd ſi tunc ante mortale moreretur, non eſſet locus, quò deberet ire; non ad Orcum, quia
30 non peccauit mortaliter; non ad Limbum, quia meretur pœnam ignis, quæ non infligitur ibi; non ad cælum, quia eſſet in originali; non ad Purgatorium, quia illuc ſoli iuſti eunt, ergo.

Duplex D. Thomæ fundamentum.

Ratio illius à poſteriori.

Hanc opinionẽ Suarez ſuprà reijcit.

Hanc opinionem meritò Pater Suarez ſuprà reijcit quoad prius fundamentum; & quidem eſto daretur tale præceptum conuerſionis (vt contendit D. Thomas) adhuc non fugit difficultatem, quam in argumento à poſteriori videtur timere; nam poteſt eſſe ignorantia inuincibilis talis præcepti: imò non dubito, nec ipſum D. Thomam, niſi aliquod miraculum circa ipſum factum ſit, octauo aut nono ætatis anno, quando ad vſum rationis peruenit, quidquam de tali præcepto aut de amore Dei ſuper omnia cogitaſſe: & vix eſt morale, quòd aliquis puer rigoroſè eo puncto, quo incipit vſus rationis, primò cogitet de tali præcepto, aut dubitet, an teneatur inquirere de illo: ergo ſanè inuincibiliter tale præceptum ignoraui. Da ergo, iſtum cum hac ignorantiâ non conuerti; iam ergo quid repugnat, illum incipere peccare à mendacio leui, aut leui aliquâ pugnâ cum ſocijs? moriatur item ante mortale; quid de illo fiet? Secundò reijcitur ea doctrina; nam vſus rationis, vt omnes Theologi ſupponunt, poteſt eſſe imperfectus ſufficiens ad veniale, non autem ad peccatum mortale; ergo cum vſu imperfectæ libertatis tantùm venialiter peccabit; dicere autem, libertatem in omnibus debere neceſſariò in inſtanti incipere cum totâ ſuâ perfectione, videtur apertè falſum; connaturalius enim longè eſt, vt incipiat ab imperfectiori, & creſcat vſque ad perfectum. Tertiò impugnatur ea ſententia, quia gratis ponit illud præceptum; non enim de illo conſtat; aut in Scripturâ aut ex naturâ rei probari poteſt: præterquam quod vix eſt vllum præceptum ex naturâ rei, quod non contineatur in Scripturâ in tabulis Decalogi. Reſpondebis, Continetur in præcepto diligendi Deum ſuper omnia. Contrà Primò, quia in primis illi qui ſunt in gratiâ, prout ſunt omnes baptizati ante vſum rationis, cùm iam habitualiter ſaltem diligant Deum ſuper omnia, non apparet, cur teneantur tunc temporis, quando acquirunt vſum rationis, elicere eum amorem Dei: quòd ſi illi non tenentur, certè neque alij; quia in illo primo inſtanti nihil ſciunt de Baptiſmo, &c. Contra Secundò, ex naturâ rei, ſecluſo pacto accidentario, quod inter Deum & Adamum præceſſit, ratione cuius contrahitur originale, nullus, quando accedit ad vſum rationis, eſt in peccato; nam actuale non potuit commiſiſſe; nondum enim habuit libertatem; originale autem non ſupponitur ex naturâ rei: ergo non tenetur tunc conuerti, quia non ſupponitur auerſus per peccatum. Quòd ſi ex naturâ rei in eo præcepto non includitur ea obligatio, certè in Scripturâ aut Concilijs vix poteſt oſtendi, Deum id poſitiuo præcepto de facto mandaſſe. Contrà tandem, quia etiamſi ex naturâ rei omnis homo ſupponeretur cum originali ante vſum rationis, non propterea teneretur in eo momento conuerti: ſicut enim præceptum amandi Deum non obligat hominem vt conteratur, cùm primùm peccat, & aduertit ſe peccaſſe; ita non obligabit puerum ad contritionem, cùm primùm nouit ſe habere originale: nam maior obligatio eſt ad dolendum de actuali peccato quàm de originali; quia magis eſt illud graue & voluntarium quàm hoc: & nec poteſt excogitari ratio aliqua, quæ ſpecialiter obliget in vno caſu, & non in alio; vnde meritò Pater Suarez Tomo 4. in 3. par. diſp. 11. ſect. 2. incredibile dicit eſſe, dari tale præceptum: & Tannerus ſuprà dub. 4. num. 83. efficaciter illud impugnat.

Non eſt morale, vt puer primo rationis inſtanti de præcepto amandi Deum ſuper omnia cogitet.

Reijcitur Secundò.

Impugnatur Tertiò.

Reſponſio aduerſariorum.

Refutatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Homo, ſiue in gratiâ, ſiue in originali, ſiue in naturâ purâ exiſtat, poteſt incipere à veniali:

Dicendum ergo eſt, per ſe loquendo, poſſe hominem ſiue in originali exiſtat, ſiue in gratiâ, ſiue in purâ naturâ, incipere à peccato veniali, imò frequentiùs ita contingere; tum quia forſè citiùs incipit imperfectus vſus rationis ſufficiens ad veniale quàm perfectus requiſitus ad peccatum mortale: tum quia pueris in illâ ætate frequentius occurrunt materiæ leues quàm graues; nec facilè à re aliquâ graui, quam vt magnum malum apprehendant, audent incipe- 31
re; etiamſi de amore Dei ſuper omnia priùs non cogitauerint.

Quid ſi in tali ſtatu moriatur.

Reſponſio aliquorum.

Sed quid fiet, ſi talis in originali exiſtens moriatur ante peccatum mortale? Reſpondent aliqui, in præſenti ſtatu Deum ita diſpoſiturum res, vt vel non moriatur tunc, vel conteratur ante mortem: quo ſenſu intelligunt Innocentium Tertium in cap. *Maiores.* de Baptiſmo, docentem, hominem non manere in peccato veniali ſolo cum originali, id eſt diu. Hæc ſolutio minùs mihi placet; quia quoad punctum de contri-

Hæc ſolutio non placet:

recurrit ad prouidentiā miraculoſam planè.

contritione recurrit ad prouidentiam planè miraculoſam ſine fundamento: cur enim Deus deberet talem ad contritionem excitare? quoad punctum item de dilatione mortis magis adhuc diſplicet, quia omnino videtur Deo indignum, impedire, ſeu differre in tali homine mortem, donec mortaliter peccaret; id enim quodammodò videretur ex propoſito quærere æternam illius ad inferos damnationem. Id quod benè notauit Ioannes Wiggers hîc q. 89. D. Thomæ nu. 18. Vnde cenſeo, cùm in pueris haud raro contingat, ad ſeptimanas & menſes non committere graue peccatum, interim venialia aliquot habere, v. g. mendacia leuia, iram leuem, &c. probabiliſſimè aliquos eo tempore mori ante mortale; ideò ad obiectionem reſpondeo, tales non puniendos pœnâ æternâ, nec quidem leui: vt enim dicam infrà fusè, etiam in inferno ſatis patitur homo pro peccato veniali; nec durat pœna eius in perpetuum; nam ad ſatiſpaſſionem non requiritur hominem eſſe in amicitiâ aut gratiâ punientis & offenſi: ergo à fortiori ſatis patietur ille, qui non commiſit proprium peccatum mortale. Punientur ergo pœnâ ſolùm temporali, vel inter alios in Limbo, vel in loco & modo quem Deus elegerit: non enim nobis conſtat, quid ipſe in hoc ordine rerum circa hunc caſum decreuerit.

DISPVTATIO QVADRAGESIMANONA.

De peccato habituali.

1 *Quid nomine peccati habitualis intelligatur.*

NOMINE peccati habitualis intelligimus id, quod tranſacto ipſo actu peccandi manet in homine, quamdiu illi non remittitur; & de hoc inquirimus, in quo formaliter conſiſtat. Hac de re fusè P. Salas Tomo 2. in 1:2. Tract. 13. diſp. 14. P. Vaſquez diſput. 139. Tannerus q. 6. dub. 1. Suarez diſp. 8 ſect. vnicâ, & alij, qui apud citatos videri poſſunt.

Aduerto Secundò contra aliquos: Sicut in peccato actuali priùs in communi inquirimus, quid ſit peccatum vt ſic, abſtrahendo à mortali & veniali; ita in præſenti debere dari rationem communem peccati habitualis vt ſic communem mortali & veniali; quia non minùs conueniunt in permanentiâ habituali quàm in eſſe actuali. Quod noto propter aliquos, qui, vt mortale maneat habitualiter, non putant ſufficere id quod ſufficit vt veniale ſit habituale; cùm tamen ratio ipſa dictet manifeſtè contrarium. Si enim paruum furtum v. g. manet habitualiter 2
per non retractationem, magnum etiam manebit habitualiter per non retractationem; quia ſicuti ſe habet paruum ad ſuam paruam perſeuerantiam moralem, ita magnum ad ſuam magnam. Quæ doctrina cùm certiſſima ſit, parum, vt dixi, à multis conſideratur, ideoque eos in varias traxit ſententias à veritate longè alienas, vt iam videbimus: nos verò ex hoc principio clarè & facilè totam quæſtionem declarabimus.

Debet dari aliqua ratio communis peccati habitualis vt ſic communis veniali & mortali.

SECTIO PRIMA.

Quæ certa ſunt ſupponuntur.

Quamdiu peccatum non condonatur à Deo, homo eſt & dicitur peccator.

PRIMVM eſt, hominem verè & propriè, tranſacto ipſo peccato, quamdiu illud non condonatur, dici & eſſe peccatorem. Id communis omnium hominum ſenſus teſtatur; nam de homine, qui commiſit peccatum, dicimus, Eſt peccator; etiamſi tunc nullum committat, vel dormiat: ſic in priuatis materijs dicitur fur, latro, homicida, &c. ille qui furatus eſt, & occidit alium. Vnde etiam in Scripturâ paſſim ea vox *peccator* vſurpatur pro his qui commiſerunt peccatum, & de illo nondum egerunt pœnitentiam: ne verò quis putaret id tantùm intelligendum de denominatione aliquâ, quæ ſæpè ſolet manere etiam deleto peccato; ſicut dicitur, Latro ille, qui furatus eſt aliquid, etiamſi iam de facto ſe emendauerit: ne, inquam, quis id putaret, Scriptura ſæpè ad pœnitentiam inuitat, vt deleantur peccata præcedentia; quo oſtendit, præter denominationem illam, quòd ſcilicet peccauerit, quæque etiam poſt pœnitentiam durat, adhuc ante pœnitentiam verè durare ea peccata. Sic peccatum Dauidis durabat etiam, quando ipſe non cogitabat de illo; & primùm tunc euanuit, quando per pœnitentiam meruit audire, *Dominus quoque tranſtulit peccatum tuum.* idem de Magdalenâ, *Remittuntur tibi peccata.* idem in innumeris alijs locis cerni poteſt. Quærimus ergo, quid ſit illud, ratione cuius actu homo dicitur & eſt Deo offenſus & inimicus; id quòd vno verbo alioquin vocamus ſcholaſticè peccatum habituale.

Ante pœnitentiam non ſolùm durat denominatio, ſed etiam ipſum peccatum.

2. Reg. 12. Lucæ 7.

SECTIO SECVNDA.

Aliquæ ſententiæ de peccato habituali reiectæ.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ proponuntur.

PRIMA ſit; quæ habitum vitioſum relictum ex actu præcedenti dicit eſſe peccatum habituale: pro quâ refertur Ariminenſis in 2. diſt. 30. q. 2. art. 2. Hæc tamen opinio euidenter eſt falſa. Primò, quia habitus vitioſi manent etiam in iuſtificato; nam reuerà in ſe nihil habent de formali malitiâ aut dignitate ad odium Dei. Secundò, quia per actum naturalem non ſufficientem ad iuſtificationem, & conſequenter nec ſufficientem vt deleatur peccatum habituale, poteſt quis expellere quidquid de habitu vitioſo contractum fuit. Tertiò, quia in peccatis omiſſionis non producitur habitus: negatio enim non eſt productiua vllius rei phyſicæ.

Prima ſententia aſſerit, habitum vitioſum relictum ex actu eſſe peccatum habituale. Opinio hæc manifeſtè falſa.

ſicæ. Quartò, quia idem habitus potuit per eos actus acquiri, etiamſi non fuiſſent peccatum, caſu quo eorum actuum obiectum non fuiſſet prohibitum: quæ prohibitio multis obiectis contingens eſt. Huic tamen vltimæ rationi fortaſſe poſſet reſponderi, eum habitum dici peccatum habituale ſub denominatione, quòd fuerit productus ab actu peccaminoſo; & quia in caſu argumenti deeſt ea denominatio, ideò eum habitum non dici tunc peccatum. Verùm ſaltem hinc colligitur, non ſufficienter ab ijs auctoribus per ſolum habitum relictum explicari peccatum habituale. Quidquid igitur de hac quartâ ratione ſit, tres priores contra eam ſententiam ſufficiunt.

Secunda ait, eſſentiam habitualis in reatu ad pœnam conſiſtere. Explicatur τὸ reatus.

Secunda ſententia docet, in reatu ad pœnam peccati habitualis eſſentiam conſiſtere. Verùm, quia *τὸ reatus* videtur eſſe terminus æquiuocus, ideò dupliciter explicari ea ſententia poteſt: Primò, vt reatus ille proueniat ex ſolâ Dei voluntate deſtinantis hominem ad pœnam intuitu peccati præcedentis: Secundò, vt reatus ille ſit ipſa dignitas ad pœnam, quæ eſt in peccato. In primo ſenſu tribuitur ea ſententia Scoto in 4. diſt. 14 q. 1. & diſt. 6. q. 2. Gabrieli eâ diſt. 14. q. 1. art. 1. Aquilæ ibid. In ſecundo verò ſenſu tribuitur à P. Salas Durando eâ diſt. 14. q. 5. num. 9. Almaino in 4. diſt. 22. q. 1. Heruæo in 2. diſt. 30 q. 11. & alijs nonnullis. Ego tamen,

Inter hos auctores vix vllum diſſidium de re.

vt verum fatear, vix credo, inter hos & priores auctores eſſe vllum diſſidium de re. Etenim Scotus etiam includit in eo reatu peccatum ipſum præteritum, quatenus conſtituit hominem obiectum iræ diuinæ: non enim credibile eſt eum excluſiſſe id, à quo neceſſariò dimanat ille
3 reatus: vnde fortè ſolùm voluit dicere, præterito peccato iam nihil phyſicum manere præter voluntatem phyſicam Dei deſtinantis hominem ad pœnam ob præteritum illud peccatum; per quod non negant ipſum peccatum præteritum eſſe, quod dat nunc Deo ius & fundamentum ad iram & ad eam voluntatem puniendi illum hominem: quo ſenſu fortè trahi poſſet ad veram ſententiam, quam inferiùs nos explicabimus; ſed quia animus non eſt diuinare diu circa mentem Scoti, ea ſententia prout ſonat poteſt

Fundari poteſt ſententia Scoti vt ſonat in Auguſtino lib. de Nuptijs: idem videtur docere in Pſalmum 31.

fundari in Auguſtino lib. de Nuptijs cap. 26. vbi cùm probaſſet manere peccatum poſtquam phyſicè tranſiuit, interrogat: *Quomodo manent, ſi præterita ſunt? niſi quia præterierunt actu, manent reatu.* item in Pſalmum 31. videtur idem docere; explicans enim, quomodo peccata à Deo remittuntur, ait: *Si texit peccata Deus, noluit aduertere; ſi noluit aduertere, noluit animaduertere; ſi noluit animaduertere, noluit punire, noluit agnoſcere, maluit ignoſcere.* quibus verbis cùm non aliter dicat tolli à Deo peccata quàm nolendo ea punire, videtur ſupponere, nihil aliud ex eis duraſſe quàm dignitatem ad pœnam in deſtinatione ipſâ diuinâ, Deo

Citatur in fauorem eius Dionyſius.

adhuc eum hominem punire volente. Citari etiam ſolet in fauorem eius ſententiæ Dionyſius cap. 4. de Diuinis nominibus p. 4. dum ait; *Puniri non eſt malum, ſed fieri pœnâ dignum.* Ergo ſolus ille reatus ad pœnam eſt, qui conſtituit peccatum. Hic tamen locus cùm agat de ipſo actuali peccato, nec quidem apparenter fauet Scoti ſententiæ de peccato habituali. Ratione poteſt illa inde confirmari, quòd nihil aliud reſtet, in quo poſſit habituale meliùs conſiſtere, ergo.

Hæc ſententia prout ſonat ab omnibus reijcitur: nec illi fauet Auguſtinus.

Sententia hæc vt ſonat meritò ab omnibus alijs reijcitur; & quidem eſſe aliquid aliud, in quo habituale conſiſtat, oſtendemus clarè inferiùs probantes noſtram: Auguſtinus autem locis citatis ei nullo modo fauet, quia licet de condonatione pœnæ loquatur, non ideò eam ſolam agnoſcit; ſed in vno loco potiùs videtur diſcurrere ex remiſſione peccati ad voluntatem non puniendi; in altero verò meritò dicit, peccatum manere reatu; at non agit de reatu ad pœnam, ſed ad odium: quomodo autem id ſit intelligendum, infrà explicabimus.

Nec Dionyſius pro hac ſententia eſt.

Ad Dionyſium, iam dixi non eſſe pro eâ ſententiâ, quia agit de actuali. Quòd verò neque huius totam eſſentiam dicat eſſe reatum, prout ab his auctoribus traditur, inde patet; nam dignum eſſe pœnâ, non excludit dignum eſſe odio Dei; imò ex hac dignitate oritur illa: Dionyſius autem non in ipſâ voluntate Dei de puniendo homine, ſed in dignitate ad illam & ad 4
odium ponit malitiam. Ad rationem eius ſententiæ infrà conſtabit, dum oſtenderimus, in quo alio peccatum habituale poſſit conſiſtere.

Impugnatur hæc ſententia: recenſitorum quorumdam argumentum primum contra illam.

Sed age, iam videamus, quî Scotus & alij eius ſententiæ auctores communiter reijciantur; & an ſint tam graui cenſurâ digni, quàm in eos à nonnullis fertur. Quidam ſic argumentantur: In inferno dantur noua & noua peccata mortalia, quæ poſteà ſine dubio tranſeunt in habitualia; & tamen non inſurgit in eis aliqua noua dignitas ad pœnam aut nouos reatus: etenim Deus decreuit damnatos non punire grauiùs ob peccata ibi committenda; ergo perſeuerantia habitualis eorum peccatorum non conſiſtit in dignitate ad pœnam, ergo neque illorum quæ in hac vitâ committuntur.

Confirmant, quia eſto daremus eſſe veram ſententiam eorum qui dicunt, quodlibet peccatum mortale mereri pœnam infinitam, & verò omnem poſſibilem, & conſequenter poſt primum mortale inter mortalia omnia leuiſſimum nullam ampliùs reſtare pœnam, ad quam ob noua peccata poſſet ille peccator deſtinari, adhuc tamen poſſet habere noua & noua habitualia, vt ex terminis videtur certum; ergo hæc non conſiſtunt in dignitate ad pœnam.

Hoc argumentum eiuſq; confirmatio euidenter probat, peccatum non conſiſtere in deputatione Dei; non tamen probat non conſiſtere in dignitate ad pœnam.

Hoc argumentum eiuſque confirmatio probat quidem euidenter, non conſiſtere peccatum in ſolâ deputatione Dei ad pœnam; at non conſiſtere in dignitate ad pœnam, quæ reperitur in ipſo peccato, & vocari poteſt radicalis dignitas ſeu reatus, nullatenus probat: etenim ad argumentum facilè diceretur, etiam in inferno ea peccata ex ſe eſſe digna pœnâ, ſeu habere nouam condignitatem ſeu reatum, eſto à Deo de facto non ſint punienda: idemque dici poteſt ad confirmationem; nam licet, datâ eâ ſententiâ, nulla noua pœna reſtet, quam promereatur ſecundum peccatum, non tamen propterea infertur, illud ſecundum non habere nouam dignitatem vel ad nouam pœnam, ſi per impoſſibile noua eſſe poſſet, vel ad eamdem nouo titulo promerendam, eo planè modo quo in Chriſti operibus diſcurrimus: etenim certum eſt, quodlibet Chriſti opus ob infinitam dignitatem

tem perſonæ operantis mereri ex ſe omne præmium poſſibile; non tamen propterea negamus ſecundo operi Chriſti nouam & ſecundam dignitatem ad præmium; ſeu non ideò dicimus Chriſtum non habuiſſe multos actus meritorios, licet per accidens non ſit nouum præmium pro quolibet. Ratio huius eſt, quia licet præmium & pœna in ſe ſemper eſſent eadem; dignitas tamen, quæ eſt ab illis condiſtincta, poteſt eſſe multiplex; ſicut ad eamdem rem habere quis poteſt multa iura; peccatum autem habituale non ponitur in ipsâ pœnâ, ſed in dignitate, ſeu, vt ſic dicam, in iure ad illam, aut in reatu, prout illi auctores loquuntur.

Aliqui hāc ſententiam reijciunt ex Tridentino:

Secundò alij eamdem ſententiam reijciunt ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 14. vbi videtur apertè diſtinguere inter culpam & reatum pœnæ dum ait, *pœnam æternam remitti ſimul cum culpâ:* ſi enim vnum idemque eſſe culpam & reatum
5 iudicaſſet, non vſum fuiſſet eo aduerbio *ſimul*, quod duo neceſſariò requirit. Ex Bullâ item Pij V. renouatâ à Gregorio XIII. contra Baium ſic argumentantur ijdem auctores: Ibi damnatur hæc propoſitio Baij, quæ eſt 53. *In peccato duo ſunt actus & reatus; tranſeunte autem actu nihil manet niſi reatus: vnde in Sacramento Baptiſmi aut Sacerdotis abſolutione propriè reatus peccati dumtaxat tollitur, & miniſterium Sacerdotis ſolùm liberat à reatu.* Hæc damnantur ibi: è quibus Vaſquez cap. 2. cum eis recentioribus argumentatur: Ex mente horum duorum Pontificum habituale peccatum plus eſt quàm reatus. Iudicat autem Vaſquez auctorem Baium ibi non in alio ſenſu eam propoſitionem tradidiſſe quàm fuerit à Scoto tradita.

item ex Bullâ Pij V. & Gregorij XIII.

Noſtrum iudicium de hoc argumento.

Ego, vt verum fatear, hoc argumentum, vt & de præcedenti dixi, puto euidenter probare, præter hoc, quod eſt, hominem eſſe actu dignum pœnâ, aliud intelligendum, quod ad habituale pertineat. Nihilominùs tamen, quia dixi Scotum & alios auctores non excludere peccatum præcedens, vt habens etiam nunc vim ad hoc, vt propter illud Deus odio habeat hominem, & velit illum punire; expreſsè enim ipſemet Vaſquez, dum dicit ſe ſincerè ex verbis Scoti mentem illius declarare, ait, ipſum docere, peccatum præcedens, quatenus fundat iram Dei, & voluntatem puniendi, eſſe habituale; & verè ita loquitur Scotus; ergo valdè diſtat à mente Baij, prout eius propoſitio ſonat: neque in Concilio Tridentino aliud definitum quàm, verè hominem eſſe actu inimicum Dei, dignum eius odio, & dignum pœnâ: quæ duo etiam Scotus poſuit; ideò mihi placet iudicium Patris Salas, qui eâ ſect. 3. num. 10. omnino iudicat in eâ Bullâ nihil contra Scotum definiri: quod & de Tridentino eodem modo aſſerendum eſt; loquitur enim planè in eodem ſenſu eius Bullæ.

SVBSECTIO SECVNDA.

Iudicium de eâ ſententiâ: & aliæ duæ proponuntur.

Hæc ſententia in aliquo ſenſu poteſt dici vera, ſed non ſatisfacere intento;

Ad rem ergo vt veniamus, Si ſententia hæc dicat, peccatum præcedens adhuc fundare dignitatem odij, vt non ſolùm poſſit Deus peccatorem odio habere pro eo inſtanti quo peccauit actualiter, ſed etiam pro omnibus ſequentibus, quamdiu non condonatur illud peccatum; ſi, inquam, hoc admittat, dico, illam re ipsâ veritatem tradere, nihilominùs non ſatisfacere intento; quia quærimus, quomodo id fiat ipſo actu peccati ampliùs non exiſtente: non enim forma illa, quæ periјt, videtur poſſe denominare actu ſubiectum, maximè cùm etiam remiſſo peccato maneat tota ea denominatio, quòd præceſſerit peccatum.

malè verò in illo addere, ad rationem habitualis pertinere reatum pœnæ aut deſtinationem Dei ad eamdem.

Secundò dico, malè eam ſententiam tunc addere, ad rationem peccati habitualis pertinere reatum pœnæ, ſeu deſtinationem à Deo factam ad pœnam; tum quia ea deſtinatio potiùs eſt effectus peccati quàm ipſum peccatum; tum quia ea poteſt perire, manente tamen peccato habituali in ratione verâ peccati: poteſt enim Deus non velle punire illud peccatum, eſto offenſus maneat peccatori; vt de peccatis in inferno commiſſis diximus: tum quia è contrario poteſt 6
Deus peccatum habituale remittere non remiſſâ pœnâ.

Vltima hæc ratio non admodum efficax.

Hæc tamen vltima ratio non videtur admodum efficax, quia eſto ea dignitas ſit pars peccati habitualis, non tamen ideò eſt neceſſum eam tolli, vt tollatur habituale; nam totum aliquod eo ipſo tollitur quo aufertur vna ex partibus eſſentialibus illius, eſto aliquæ aliæ maneant: ergo licet dicatur manere dignitas pœnæ remiſſo habituali, non tamen inde colligitur, eam dignitatem non fuiſſe partem eius peccati, eſto benè inferatur, illam ſolam non eſſe totam eſſentiam habitualis; ergo malè inde deſumitur argumentum contra eam ſententiam, quam iam ſupponimus, præter dignitatem ad pœnam etiam includere aliquid aliud pro habituali; ideò ſufficere videntur duæ priores impugnationes.

Tertia impugnatio, eaq́ melior, ex principijs aduerſariorum.

Addi poteſt alia melior, & quidem ex principijs apud aduerſarios & omnes alios omnino certis, ſcilicet, ad eſſentiam peccati actualis non pertinere eum reatum pœnæ; vnde ſic argumentor: Non minùs peccatum actuale eo inſtanti quo exiſtit fundat ius ad pœnam, quàm idem fundat deinde, quamdiu non remittitur: atqui in primo inſtanti illud ius eſt extra eſſentiam totam peccati; ergo etiam in ſecundo inſtanti erit extra illam. Patet conſequentia; nam licet non duret phyſicè ille actus poſt primum inſtans, hæc tamen ſententia admittit, illud durare moraliter, ita vt actus ille nunc ſit velut fundamentum dignitatis ad pœnam; ergo eodem modo deberet dicere ſicut in primo inſtanti, Actus ille phyſicè exiſtens & fundans odium fuit phyſicum peccatum, ita in ſecundo inſtanti moraliter fundans idem odium eſſe habituale; nec ponetur vt eſſentia peccati dignitas ad pœnam, ſed vt effectus illius: ſic enim in vtroque ſtatu æqualiter diſcurremus. Quod argumentum vide paulò inferiùs fortiùs preſſum contra illos, qui priuationem gratiæ dicunt eſſe partem inadæquatam peccati habitualis; quæ tamen excluditur à conceptu peccati actualis: ea enim omnia, quæ ibi de gratiæ priuatione dixerimus, à fortiori, vel ſaltem ex æquo in præſenti vrgent contra dignitatem ad pœnam.

Alter eius ſententiæ ſenſus reijcitur.

Veniamus iam ad alterum ſenſum eius ſententiæ, quòd tota peccati eſſentia ſit ſola ea digni-

dignitas ad pœnam: in quo faciliùs longè reijci poteſt; & quidem omnia, quæ contra priorem ſenſum diximus, hîc maximè vrgent, quia ſi 7 ille reatus nec quidem inadæquatè conſtituit habituale, multò minùs adæquatè. Et contra hunc ſenſum habent vim omnia illa argumenta, quæ contra primam explicationem dixi eſſe debilia, Bullam ſcilicet Pij V. Gregorij XIII. & teſtimonium ex Tridentino, item argumentum ex peccatis damnatorum, &c. Secundò principaliter reijcitur, quia hominem eſſe ad pœnam deſtinatum, ſi præcisè conſideretur & ſecundùm ſe, non eſt malum morale: ergo homo actu poſt peccatum, ſi nihil habeat aliud quàm eam deſtinationem, non erit actu peccator; nec actu dignus odio & inimicitiâ diuinâ, licet olim fuerit. hoc autem apertè eſt contra fidem. Tertiò, quia ea deſtinatio ſumpta pro ſolâ voluntate Dei non eſt peccatum, ſed quid honeſtiſſimum & ſanctiſſimum; ergo repugnat in terminis, totam eſſentiam peccati habitualis in eâ ſolâ deſtinatione ſeu in ſolâ eâ voluntate Dei conſiſtere.

Argumenta, quæ contra primum ſenſum debilia erant, contra hunc vim habent.

Aliqui docent, aliquam prauam qualitatem relinqui rationali naturæ contrariam.

Sit ergo tertia ſententia, quæ admittit aliquam prauam qualitatem relictam ex peccato, quam dicit eſſe contrariam naturæ rationali, & per eam reddi hominem Deo inuiſum. Non intelligit hæc ſententia per eam qualitatem habitum facilitantem ad actus ſimiles; id enim ad primam ſententiam pertinet; ſed aliam diſtinctam qualitatem ex ſolis actibus peccaminoſis productam; & quæ ſolùm præſtat effectum formalem reddendi hominem Deo inimicum, &c.

Reijcitur hæc ſententia Primò. Secundò.

Hæc ſententia facilè inde reijcitur. Primò, quia ſine neceſſitate recurrit ad ſimiles qualitates; vt apparebit ex dicendis infrà. Secundò, quia cùm ea qualitas non ſit formaliter operatio noſtra, neque amor obiecti, ſed aliquid quaſi mortuum, non poteſt hominem formaliter reddere auerſum ab obiecto honeſto, & adhærentem obiecto malo; niſi ea qualitas accipiatur ſub denominatione ab actu præcedenti, quatenus ſcilicet orta eſt à voluntate liberâ; tunc autem per eam reduplicationem ſignificabitur potiùs peccatum ipſum præcedens; & illud erit, quod de facto hominem reddit peccatorem, non verò 8 qualitas producta per actum; vt ſuo modo patet in habitibus vitioſis, qui tamen nullo modo hominem maculant; vt conſtat in iuſto recenter conuerſo, in quo adhuc antiqui habitus manent, vt diximus contra primam ſententiam.

Obijcitur.

Dices, Gratia habitualis eſt etiam qualitas mortua, & tamen reddit ſuum ſubiectum Deo gratum, amabile, dignum vitâ æternâ, &c. cur ergo in contrarium eſſe non poterit aliqua qualitas phyſica; quæ licet mortua ſit, reddat tamen hominem Deo ingratum, inimicum, & æternâ pœnâ dignum? non enim eſt fundamentum vllum ad id tribuendum bonæ qualitati, non verò malæ; imò cùm ad malum minùs requiratur quàm ad bonum, faciliùs id tribui poteſt malæ.

Reſpondetur. Bonitas moralis tam in operatione quàm ſubſtantiâ reperiri poteſt.

Reſpondeo negando conſequentiam; etenim bonitas honeſta poteſt reperiri non ſolùm in operatione, ſed in ipſâ etiam ſubſtantiâ. ſic Deus ſecundùm ſuam ſubſtantiam honeſtiſſimum eſt obiectum; ſic etiam Angelus. Deinde qualitates phyſicæ, quatenus participant quodammodò per ſimilitudinem Dei bonitatem, ſunt in ſe entitates honeſtiſſimæ; inter has autem gratia, item viſio beata præcipuum locum habent: è contrario verò in malitiâ morali id non poteſt fieri, quia entitates omnes in ſe bonæ ſunt phyſicè, & non poſſunt malæ concipi, niſi reſpectiuè ad ſubiectum, cui vel phyſicè diſconuenientes ſunt, vt nimius calor homini & aquæ: at hæc diſconuenientia ſeu malitia, quia non pertinet ad genus moris, de quo agimus, ideò non eſt ad rem noſtram: vel ſunt diſconuenientes moraliter; & hoc non poteſt concipi niſi per voluntariam ipſius hominis à ratione deuiationem; in hoc enim ſolo puncto tota conſiſtit malitia moralis: entitates enim phyſicæ non liberæ poterunt quidem eſſe phyſicè nociuæ, at moraliter non poſſunt, quia per eas homo nullo modo deuiat à regulâ morum: ergo in qualitate eâ phyſicâ non poteſt conſiſtere vllo modo ratio peccati defœdantis moraliter animam. Denique nullo modo poteſt talis qualitas phyſica produci à peccato omiſſionis, vt ſuprà contra primam ſententiam argumentabamur, ergo.

Qui docent, habituale eſſe reatum culpæ, breuiter reijciuntur.

Quarta ſententia dicit, reatum culpæ eſſe peccatum habituale: hæc tamen vno verbo reijcitur, quia non declarat, quid ſit ille reatus, & quomodo actu duret; imò in rigore malè loquitur; nam culpa ipſa eſt peccatum, non verò reatus culpæ.

SECTIO TERTIA.

Examinatur ſententia, quæ in priuatione gratiæ conſtituit habituale.

Sententia docens, habituale conſiſtere in priuatione.

Aliqui adæquatè, alij inadæquatè peccatum in eâ conſtituunt.

QVINTA ergo celebris ſententia peccatum habituale conſtituit in priuatione nitoris & pulchritudinis animæ ſeu gratiæ: hæc autem non eodem modo ab omnibus defenditur; quidam enim adæquatè, alij verò inadæquatè tantùm in eâ peccatum conſtituunt: nitorem item & pulchritudinem non eodem modo vſurpant, ſed pro diuerſiſſimis formis. contra quos omnes diſtinctè agendum eſt.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de conſtitutione adæquatâ per priuationem.

S. Thomas adæquatè peccatum ponit in priuatione nitoris animæ ſeu gratiæ.

Varia illius ſectatorum circa hanc explicatio.

PRIMA eius ſententiæ explicatio, quæ adæquatam eſſentiam habitualis dicit eſſe priuationem nitoris & pulchritudinis animæ videtur eſſe ſancti Thomæ q.86. art.2. quia verò nitor hic & pulchritudo eſt aliquid nimis generale, variè ea ſententia ab eius ſectatoribus explicatur; quidam ergo dicunt eſſe priuationem nitoris naturalis, alij nitoris ſupernaturalis: rurſus quidam in ipſo nitore ſupernaturali (qui videtur eſſe ſola gratia) diſtinguunt duo prædicata, vnum in eſſe entitatis, aliud in eſſe informantis: deinque alij, inter quos eſt ipſe D. Thomas, dicunt, eum nitorem eſſe conuerſionem ad lumen rationis, quo peccatum priuat. Sen- 9
tentia hæc poteſt inde probari, quia nihil videtur commodiùs poſſe aſſignari quàm ea priuatio, in quâ tota eſſentia peccati ſita ſit, ergo. Ea

tamen

Reijcitur. tamen facillimè inde reijcitur, quia priuatio gratiæ eſt pœna peccati, non ipſum peccatum.

Replica. Reſpondebis Primò, eam eſſe pœnam actualis peccati, non verò habitualis. *Refutatur.* Contrà, quia habituale non eſt pœna actualis, ſed ipſum actuale perſeuerans; ergo priuatio gratiæ, quæ eſt pœna actualis peccati, non poteſt eſſe peccatum habituale, ſed effectus illius, ſicut eſt effectus peccati actualis.

Obiectio. Dices Secundò, priuationem gratiæ non ſecundùm ſe, ſed vt ortam à peccato actuali, eſſe habituale. *Refutatur.* Sed contrà, quia τὸ *vt ortam* vel ſolùm denotat, quòd ſit in pœnam actualis, & vt ſic non eſt peccatum; nam pœna vt pœna non eſt culpa, licet eſſentialiter eam ſupponat: vel τὸ *vt ortam ab actuali* ita intelligis, vt ipſum peccatum actuale ſit pars habitualis ſimul cum priuatione gratiæ; & vt ſic iam contra explicationem ſententiæ recurritur ad peccatum præcedens, & negatur ſoli priuationi adæquata ratio peccati. de quâ ſolâ ſententiâ nunc agitur.

Reijcitur Secundò. Reijcitur Secundò, quia priuatio gratiæ poteſt intelligi ſine peccato habituali: ſi enim Deus paciſceretur cum homine tali modo, *Si feceris actum charitatis (quem tamen non præcipio) dabo tibi gratiam*; in iſto caſu ſi ille homo non eliceret eum actum, haberet priuationem gratiæ, quia fuit ſubiectum capax illius; & tamen non haberet peccatum, ergo, &c.

Replica. Reſpondebis fortè, peccatum habituale vltra priuationem gratiæ addere obligationem habendi ipſam gratiam: quæ obligatio non fuit *Refutatur.* in prædicto caſu. Sed contrà, ergo non ſola priuatio gratiæ eſt peccatum; imò priuatio gratiæ vt talis non pertinet nec partialiter ad rationem peccati, ſed ſola tranſgreſſio iſtius obligationis quam ponis: vnde ſi Deus non promiſiſſet gratiam illi homini, ſed alia bona propter actum charitatis, illumque præcepiſſet, ſine dubio in eo caſu carentia illius boni, v.g. ſanitatis, fuiſſet peccatum, non ſecùs ac carentia gratiæ, quæ in tuâ ſententiâ non propter carentiam formaliter, ſed propter tranſgreſſionem obligationis habendi illam gratiam ſeu efficiendi actum præceptum dicitur habituale: quæ ratio etiam vrget, ſi ad aliud bonum habendum quodcumque inferioris ordinis mediâ fugâ peccati homo teneretur; tunc enim dici poſſet in priuatione voluntariâ eius boni conſiſtere peccatum habituale. quod planè non eſſet ad rem.

Reijcitur Tertiò efficaciter. Tertiò verò efficaciter eamdem reijcio; quia ſi priuatio gratiæ eſt ipſa eſſentia peccati, ergo omnia peccata habitualia ſunt æqualia: nam in priuatione gratiæ ſecundùm ſe non eſt magis & minùs, imò nullus poterit habere niſi vnum peccatum habituale ſimul, quia non poteſt habere niſi vnicam priuationem gratiæ, quantumuis illa ex multis cauſſis proueniat. Quòd ſi dicas, eam priuationem vt ortam ex peccato actuali eſſe habituale, iam deſeris ſententiam, & aliud præter priuationem requiris.

10 Reijci etiam poſſet hæc ſententia alijs argumentis, quibus ſuadetur, nec quidem inadæquatè eam priuationem gratiæ ingredi conſtitutiuum habitualis; ſed quia ea contra ſextam ſententiam vrgenda ſunt, hîc illa omitto.

Quòd ſi ideò illa ſententia aliter explicetur, & nitor ille animæ, quo priuat habituale, dicatur nihil aliud eſſe quàm ipſa conformitas ad legem diuinam (prout videtur loqui D. Thomas ſuprà;) hanc autem conformitatem homo dicatur habere etiam ex ſeipſo quamdiu non peccat; nam quamdiu non tranſgreditur præceptum, eo ipſo eſt illi conformis: ſi, inquam, in hoc ſenſu ea ſententia explicetur, ego omnino cenſeo primò re ipsâ illam eſſe veriſſimam, & D. Thomam à nobis ſtare; illud tamen addiderim, non declarari per eam vllo modo præſentem difficultatem; quia ſi nitor eſt carentia peccati, ergo priuatio nitoris eſt eo ipſo priuatio carentiæ peccati; hoc autem nihil eſt aliud quàm ipſum peccatum, ſicut priuatio tenebrarum aliud non eſt quàm lux: vnde de primo ad vltimum ea explicatio dicit peccatum eſſe ipſum peccatum. *Hac ſententia etſi in aliquo ſenſu vera ſit, per eam tamen non explicatur præſens difficultas.* Cenſeo Secundò minùs rectè eam ſententiam vti verbo *priuatio nitoris*; nam (vt ſuprà fusè oſtendi) peccatum non ſemper conſiſtit in priuatione, ideò ſæpè nitor animæ in eius carentiâ conſiſtens formaliſſimè eſt purum nihil; id autem quod contradictoriè opponitur nihilo, nec eſt nec debet vocari priuatio, ſed poſitiuum. *Malè vtitur verbo* priuatio nitoris. Cenſeo Tertiò, eam explicationem non eſſe propriam peccati habitualis, ſed communem etiam actuali. quod ſine dubio etiam eâ priuatione nitoris conſtituitur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de conſtitutione inadæquatâ per priuationem.

Aliqui dicunt habituale & actum præteritum & priuationem gratiæ includere. COMMVNIOR ergo & probabilior ſententia ita docet, gratiæ priuationem formaliter conſtituere peccatum habituale mortale, vt ſimul actum ipſum peccati præcedentis moraliter permanentem includat; per quod ſententia hæc ſatisfacere videtur argumentis, quæ ſuprà fecimus, vt oſtenderemus, non poſſe totam eſſentiam habitualis in eâ priuatione conſiſtere. *Probant hanc priuationem ingredi Primò.* Porrò debere eam priuationem ingredi probant Primò; quia eadem priuatio ingreditur peccatum originale, ergo à fortiori habituale proprium. *Secundò.* Secundò, quia peccatum nunc auertit hominem à fine ſupernaturali, ergo priuat conuerſione ad illum: 11 ſed ea conuerſio formaliter conſiſtit in gratiâ; ergo peccatum formaliter priuat gratiâ. *Tertiò.* Tertiò, peccatum habituale formaliter tollitur per gratiam, ergo in illius priuatione conſiſtit. *Quartò.* Quartò, quia ea priuatio habet omnia requiſita ad peccatum; eſt enim priuatio voluntaria perfectionis debitæ, ergo, &c.

Hanc ſententiam tenent Suarez diſput. 8. ſect. vnicâ, num. 14. Vaſquez diſp. 139. num. 12. Tannerus dub. 1. apud quos videre licet plures alios auctores; eam etiam tribuunt D. Thomæ eâ q. 86. art. 1. & 2. Verùm ibi D. Thomas nihil expreſsè dicit de priuatione gratiæ, ſed de priuatione conformitatis cum lumine rationis: hæc autem conformatio, vt ſuprà obſeruaui, non eſt alia quàm quæ in carentiâ peccati reperitur: ex quo capite dixi ſuprà, re ipsâ à nobis ſtare D. Thomam; etiamſi non ſufficienter explicuerit quæſtionem propoſitam.

Hæc ſententia reijcitur ad hominem. Ego tamen hanc ſententiam non iudico veram: in primis autem eam reijcio ad hominem ex his quæ maior pars horum auctorum admittit,

tit, ſcilicet, peccatum habituale veniale ſolùm conſiſtere in actu ipſo præterito nondum condonato ſeu moraliter permanente. Ita Tannerus, Vaſquez, Suarez, Zumel & alij ſuprà. Inde ſic argumentor meo iudicio euidenter (vt & ſuprà initio obſeruaui:) Deo non minùs diſplicet peccatum veniale habitualiter permanens quàm idem veniale actu exiſtens; item non minùs intra ſuam ſpeciem peccatum illud maculat habitualiter, quàm mortale intra ſuam ſpeciem habitualiter maculet: atqui veniale, vt habitualiter præſtet totum fundamentum diſplicentiæ, quod actualiter præſtabat, item vt habitualiter perfectè intra ſuam ſpeciem maculet, ſufficit, quòd illud extiterit, & non ſit condonatum, aut pro eo non ſit oblata æqualis ſatisfactio; neque neceſſarium eſt vllo prorſus modo, vt aliquis ex effectibus eius peccati intret conſtitutionem eiuſdem vt habitualiter permanentis; neque neceſſum eſt quærere ibi vllam formam poſitiuam phyſicam, in cuius priuatione illud partialiter conſiſtat: ergo eodem modo vt mortale actuale fundet habitualiter ſuam dignitatem ad graue odium, & maculet habitualiter, ſufficientiſſimum erit, quòd præceſſerit actualiter, & moraliter in tantum exiſtat, quatenus nec remiſſum adhuc eſt, nec pro eo oblata condigna ſatisfactio; neque opus erit vt conſtitutionem illius ingrediatur vllo modo aliquid aliud, ſeu illa priuatio gratiæ. Conſequentia hæc euidens eſt; nam tam potens eſt magnum delictum non ablatum ad magnam maculam poſt ſe relinquendam, & ad fundandum magnum odium poſtquam phyſicè fuit, quàm paruum delictum non condonatum ad relinquendam poſt ſe paruam maculam; quia ſicut paruum ad par-

12 uam maculam, ita ſe habet magnum ad maculam magnam; quod principium ex terminis notum eſt; ergo omni excluſâ priuatione gratiæ, adæquatè intelligitur quidquid neceſſum eſt ad mortale habitualiter durans: fruſtrà ergo additur ea priuatio.

Argumentum noſtrum contra hanc.

Obiectio. Refutatur.

Dices, Ea priuatio eſt de facto ſemper coniuncta cum mortali. Sed contrà, quia eſſentiæ rei non debent deſumi ex his, quæ de facto ſibi habent annexa; alioquin paſſiones inſeparabiles ab eſſentiâ dicendæ eſſent inadæquata eſſentia. Certè ſi intellectus noſter ab animâ diſtinguatur, non ideò eſt pars eſſentiæ hominis, quantumuis ſemper naturaliter ſint inter ſe coniuncta: ergo ex alijs capitibus debet conceptus eſſentiæ deſumi. Concedo ergo, priuationem gratiæ omnino eſſe connexam cum peccato mortali; dico tamen non vt partem illius, ſed vt paſſionem; vt in ipſo mortali actuali de facto ſemper adiuncta eſt priuatio gratiæ, non minùs quàm habituali; & tamen non ideò hi auctores dicunt, illam eſſe partem peccati actualis, ergo neque ob eam connexionem debebit dici pars habitualis. Vbi obſeruo, Patrem Tannerum in hoc puncto locutum minùs iuxta rigorem metaphyſicum & logicum; ſupponitur enim vt certum, eſſentias rerum eſſe omnino etiam diuinitus immutabiles, & non poſſe dici, Mea eſſentia nunc eſt talis, in alio verò ſtatu poſſet eſſe alia, contra hæc ergo principia omnino certa loquitur dum ait, peccati habitualis eſſentiam in hoc ordine rerum includere priuationem

Priuationem gratiæ eſſe connexam cum mortali concedimus.

Tannerus in hoc puncto non loquitur iuxta rigorem metaphyſicum & logicum.

gratiæ vt partem ſui, quam in alio ordine non includeret: ſi dixiſſet, in hoc ordine rerum priuationem illam ſequi vt effectum peccati, ſeu connexam eſſe cum peccato, benè dixiſſet, vt nos oſtendimus: & fortè re ipsâ id intelligit præcisè, licet modus loquendi ſit minùs bonus. Nam licet eſſentiæ in omni ordine rerum conſiſtant in indiuiſibili, ideoque ſint planè eædem, ac repugnet, aliam eſſe nunc hominis eſſentiam, aliam in alio ſtatu, effectus tamen illarum variari poſſunt ex diuerſis circumſtantijs quæ illis adiunguntur: id quod in peccato habituali facilè cernitur; nam cùm eius eſſentia ſit hominem reddere dignum odio Dei, eo ipſo habet repugnantiam cum gratiâ ſanctificante: quæ repugnantia illi conuenit in omni ordine rerum; nam eſto gratia actu non exiſtat, aut non ſit promiſſa, ſemper tamen verum eſt, de eo peccato dicere, *Habet repugnantiam cum formâ ſanctificante:* repugnantia enim non requirit actualem exiſtentiam aut poſſibilitatem formæ cui repugnat; eſto enim ea non ſit poſſibilis, poteſt tamen dici, Hæc res non poteſt ſimul cum tali exiſtere; vnde meritò dicimus, naturam diuinam habere contrarietatem cum omni peccato; quo non ſolùm dicimus Deo repugnare noſtra peccata, quæ abſolutè in ſe ſunt poſſibilia, ſed dicimus Deo repugnare proprium peccatum; hoc autem ſine dubio in ſe impoſſibile eſt; ergo vt aliqua forma dicatur habere oppoſitionem ſeu repugnantiam cum aliâ, non eſt neceſſum, hanc aliam in ſe eſſe poſſibilem: ergo vt peccatum habituale dicatur habere actu repugnantiam cum gratiâ, non eſt neceſſum actu eam exiſtere, aut hominem eſſe ad illam actu eleuatum; ergo habituale in omni ſtatu habet repugnantiam cum peccato: ex hac autem fit, vt ſi homo per eleuationem ſit actu redditus capax illius gratiæ, hæc per peccatum expellatur, ideoque eſſentia peccati immutata habeat vt effectum in hoc ordine rerum eam priuationem; non tamen vmquam ſit ea priuatio in actu ſecundo eſſentia peccati. Et ſic adæquatè declaratur, quî ad habituale pertineat priuatio peccati. Et fortè poſſet ſententia hæc communis ſic explicari, vt ea priuatio ſeu repugnantia in actu primo, non verò in actu ſecundo, ſit de eſſentia habitualis.

Poſſet hæc ſententia explicari, quòd hæc priuatio in actu primo non in actu ſecundo ſit de eſſentiâ habitualis.

Secundò argumentor non minùs efficaciter etiam ad hominem ex doctrinâ Patris Suarez, Tanneri & ferè omnium citatorum ſuprà: nam ſi non euexiſſet Deus hominem ad gratiam, adhuc eſſet verè & propriè peccatum habituale; in quo tamen non reperiretur ea priuatio gratiæ: non enim habet locum priuatio, quando non eſt capacitas proxima formæ; ergo nec de facto eam includit habituale. Probo conſequentiam euidenter, quia Gentilis ignorans inuincibiliter ſe eſſe eleuatum ad gratiam, non magis nunc neque aliter à Deo odio habetur ob peccatum luxuriæ, quod heri commiſit, quàm odio haberetur, ſi re ipsâ non fuiſſet eleuatus ad eam gratiam: non enim grauiùs peccauit, neque maiori aut diuerſo odio dignus, quàm tunc: eleuatio enim ad gratiam, quæ ipſi inuincibiliter omnino incognita fuit, non potuit eum vllo modo reddere dignum maiori repre-henſione aut maiori pœnâ. Pone claritatis gratiâ duos

Argumentum ad hominem.

Caſus, in quo oſtendi-

tur peccatum non conſiſtere in priuatione gratiæ.

duos homines, vnum eleuatum, alterum non eleuatum ad gratiam, vtrumque æquè inuincibiliter id ignorantem; peccent ambo in eadem materiâ; quis dicet illum, qui eſt eleuatus, eſſe dignum maiori odio quàm alterum?. ergo peccatum habituale, quod in eo fundamento odij & inimicitiæ cum Deo conſiſtit, idem numero eſt ſine eleuatione ac ſub illâ in Gentili eam ignorante; ſed in illo caſu non conſiſteret in priuatione gratiæ, ergo neque nunc. Quòd ſi adhuc velis dicere, hominem nunc grauiùs aliquantulùm peccare ob eleuationem ad gratiam (quod tamen in inuincibiliter id ignorante improbabiliter, vt oſtendi, dicitur) inde tamen non poteris vllo modo conſequentiam à me factam negare; nam totus ille exceſſus reducitur ad ipſum actuale peccatum, & reperitur in ipſo inſtanti, quo peccatum illud committitur; tunc autem non includit priuationem gratiæ, ergo neque in habituali ea includetur: ſed quia in fieri fuit grauius, & perſeuerat moraliter, habebit etiam nunc habitualiter maiorem grauitatem, licet non intret ipſa priuatio eius conſtitutionem, ſicut non intraſſet in caſu non-eleuationis.

13

Si Deus infunderet gratiâ peccatori, non eſſet minùs iam dignus odio quàm antè.

Secundò eadem conſequentia probatur ex caſu, quo Deus infunderet gratiam habitualem diuinitus cum peccato: nam ſi hodie vellet Deus coniungere in homine, qui ante annum peccauit, gratiam ſine remiſſione eius peccati, non ideò eſſet ille homo minùs dignus odio quàm fuerit heri, neque peccatum illud antiquum eſſet remiſſum (vt ipſe Tannerus & Suarez dicunt) ergo maneret idem; nec item ſucceſſiſſet aliud, quia alioquin eſſent duo peccata, vnum antiquum nondum remiſſum, alterum de nouo conſurgens; hoc autem eſt planè repugnans: ex ſolâ enim infuſione gratiæ non augentur habitualia peccata; præterquam quod repugnat intelligere nouum habituale, ſi non detur nouum actuale, à quo reſultet: ergo eſto diuinitus infunderet Deus homini exiſtenti in mortali gratiam, non remiſſo eo mortali (vt admittunt hi cum quibus ago) non eſſet diuerſum habituale ab eo quod eſt ante infuſionem: atqui poſt infuſionem non includeret eiuſmodi priuationem, quia tunc nulla eſſet, ergo neque nunc, eſto detur ea priuatio, pertinebit illa ad conſtitutionem eſſentialem eius peccati, ſed ſolùm erit effectus illius; qui effectus in eo caſu diuinitus fuiſſet impeditus. Et, vt verum fatear, ego non video quo pacto poſſint duæ hæ ſententiæ coniungi. Vide quæ paulò antè notaui contra defectum conſequentiæ Patris Tanneri in eo puncto.

SVBSECTIO TERTIA.

Reijcitur vlteriùs ea ſententia; & reſpondetur eius argumentis.

TERTIÒ principaliter etiam ex communi aduerſariorum doctrinâ idem meo iudicio clarè oſtendo: etenim omnes illi dicunt, peccatum actuale nec quidem partialiter includere eiuſmodi priuationem gratiæ; atqui omnes omnino rationes, quæ fiunt ad probandum, eam debere ingredi habituale, eodem modo ſuadent de actuali, ergo vel dicendum eſt eas non vrgere (vt reuerà non vrgent) vel in actuali etiam includi; quod tamen, vt dixi, omnes negant, & quidem meritiſſimè.

Rationes ſuadentes priuationē ingredi habituale idē de actuali vrgere oſtenditur.

Quod verò eodem modo illæ omnes vrgeant oſtendo facilè; & quidem illa de originali non tam eſt ratio quàm inſtantia in aliâ ſimili materiâ, quam eodem modo puto falſam, vt dicam infrà. Secunda ergo inde deſumpta, quòd peccatum auertat à fine ſupernaturali, ergo includet priuationem gratiæ, quæ poteſt dici conuerſio, haud dubiè in actuali vrget; quia illud 14
maximè auertit ab eo fine omni modo quo poteſt auertere habituale: non enim magis eſt auerſus homo poſt inſtans peccati quàm ipſo inſtanti, ſed quodammodò minùs; ergo etiam debet in primo inſtanti intrare eius eſſentiam ea priuatio. Tertia, quod peccatum habituale tollatur formaliter per gratiam, ſi loquamur in ſententiâ Vaſquez, dico, tam repugnare vt maneat gratia cum peccato actuali quàm cum habituali; ergo non magis in eâ ſententiâ gratia expellit vnum quàm aliud; ergo nec magis eius priuatio debet conſtituere vnum quàm aliud: ſi autem loquamur in ſententiâ Patris Suarez docentis, Deum poſſe diuinitus coniungere peccatum actuale cum gratiâ, etiam in eâ ſententiâ poteſt habituale coniungi; ergo etiam in eâ ſententiâ non magis gratia formaliter vnum expeller quàm aliud; ergo nec magis eius carentia conſtituet vnum quàm aliud. Quarta denique, quòd habeat ea priuatio, quatenus eſt voluntaria, quidquid ad rationem peccati habitualis requiritur, etiam in actuali habet vim; nam dicam, illam habere in inſtanti primo, quo homo peccat, quidquid eſt neceſſum ad conſtitutionem actualis, maximè cùm tunc ſit verè & propriè voluntaria.

In ſententiâ Vaſquez tam repugnat gratia cum actuali quàm cum habituali.

Primo inſtanti, quo peccat homo, habet quidquid ad conſtitutionem actualis neceſſum eſt.

Nec ſufficit, ſi reſpondeatur, priuationem gratiæ in primo inſtanti eſſe naturâ poſteriorem peccato ipſo actuali, ideoque non poſſe eſſe illius partem; etenim eodem planè modo ego diſcurram de ceteris inſtantibus ſine vllâ differentiâ. Sicut enim in primo inſtanti homini aufertur gratia, quia peccat, ita in ſecundo inſtanti conſeruatur in eo priuatio gratiæ, quia manet homo in peccato, ſeu quia continuatur peccatum; ergo non minùs priuatio gratiæ in ſecundo inſtanti eſt effectus peccati durantis in ſecundo inſtanti, quàm in primo inſtanti fuit effectus eiuſdem peccati exiſtentis in eo primo inſtanti.

Diſparitas in hoc aduerſariorū inter habituale & actuale. Reijcitur.

Neque item reſponderi poteſt, in primo inſtanti eſſe aliquid, quod ſufficienter conſtituit peccatum actuale ſine eâ priuatione, ideò eam non eſſe partem illius: non, inquam, id dici poteſt. Primò, quia ſi rationes factæ probant aliquid, etiam oſtendunt, non poſſe ſine priuatione eſſe totam eſſentiam peccati actualis, quia ſine eâ non eſt priuatio nitoris, &c. Secundò, 15
quia idem ego dico de alijs inſtantibus, ſcilicet, antecedenter ad eam priuationem eſſe aliquid, in quo conſiſtat peccatum habituale, ſcilicet ipſum peccatum præteritum moraliter permanens, quatenus non eſt condonatum à Deo, nec oblata pro eo ſatisfactio æqualis; ergo non eſt neceſſum ponere eam priuationem niſi per modum effectus: vides ergo eamdem rationem eſſe ad ponendam eam vt partem actualis, quæ eſt

Secunda, quam aduerſarij afferunt, diſparitas. Reijcitur.

eſt ad ponendam vt partem habitualis; atqui omnes illud negant, ergo & hoc debebunt negare.

Argumentum noſtrũ Quartum.

Quartò principaliter argumentor, quia quando quis committit ſecundum peccatum mortale, inducit nouum habituale adæquatè diſtinctum à primo, quia & nouum adæquatum fundamentum exhibet Deo ad odium inimicitiæ, & nouam omnino diſtinctam radicem ad pœnam: atqui illud nouum peccatum nihil penitus de priuatione gratiæ in actu ſecundo inducit, quia tota quanta ea iam erat inducta per primum. ergo illa non eſt nec partialis eſſentia peccati illius ſecundi; quia ſi eſſet, certè peccatum habituale ſecundum non eſſet adæquatè formaliter nouum. Dices, Inducet tunc nouam dignitatem ad eam priuationem: benè eſt; inde ego argumentor pro me: Dignitas ad priuationem eſt diſtincta ab ipsâ priuatione, & ea ſola eſt noua, ergo habituale, quod incipit de nouo, non includit formaliter ipſam actualem priuationem, ſed meritum illius ſeu dignitatem ad illam.

Argumentum Quintum.

Etſi cum D. Thomâ diceremus, gratiam infundi in fine vitæ, non dicendum eſt hominem non eſſe gratum Deo moraliter propter bona opera præcedentia

Quintò argumentor: Gratia ipſa data ob merita non eſt è contrario pars boni operis, vt habitualiter fundantis amabilitatem diuinam, ſed ſolùm effectus: eſto enim cum D. Thomâ diceremus, gratiam non infundi ſtatim, ſed in fine vitæ, non ideò deberemus dicere, de facto hominem non eſſe gratum Deo habitualiter moraliter propter bona opera præcedentia. Sicut Rex amat Ducem militiæ vt amicum ob facinora heri ſtrenuè pro ipſo Rege ab illo patrata, etiamſi adhuc non dederit illi præmium; & dato præmio non eſt ideò formaliter magis amabilis ob ea facinora quàm ante; ſicut è contrario reus cùm punitur non eſt magis odibilis ob delictum factum, quàm antequam puniretur; imò

16

Non eſt magis odibilis Deo homo ratione peccati commiſſi inflictâ pœnâ.

tunc quodammodò minùs, quia per pœnam videtur aliqualiter purgari. Dixi, illum non eſſe magis odibilem ratione peccati commiſſi inflictâ pœnâ; quia ſi pœna ſit ablatio aliquarum rerum, quæ reddebant illum nobiliorem, iam per accidens erit minùs amabilis, at non in ratione peccantis; eodem planè modo, quo ſi homini ſine peccato vllo Deus pro ſuâ voluntate auferret gratiam, redderetur minùs amabilis, at non in ratione peccantis formaliter; præterquam quòd hæc minor amabilitas ob eam priuationem etiam reperitur in primo inſtanti, quia etiam tunc caret homo gratiâ; cùm tamen omnes dicant gratiæ priuationem non eſſe tunc partem habitualis, ergo.

Ad argumenta reſpondetur.

Hæc argumenta videntur mihi ſufficientiſſimè oſtendere, priuationem gratiæ non eſſe partiale conſtitutiuum peccati formaliter, iam oportet argumentis in contrarium reſpondere abſolutè; nam ſuperiùs ſolùm oſtendi ea vrgere æqualiter contra eorum auctores.

Ad Primum,

Ad primum de peccato originali reſpondeo, à me infrà negandum, illud conſtitui per eam priuationem gratiæ.

Secundum,

Ad ſecundum dico, Licet pulchritudo poſitiua animæ conſiſtat in gratiâ ſanctificante, è contrario tamen deformitatem, quæ in peccato conſiſtit, non deſumi ex carentiâ eius gratiæ, ſed ex liberâ tranſgreſſione legis; vt patet in ipſo peccato actuali, & etiam in homine in purâ naturâ producto, quando nulla eſſet priuatio gratiæ, & tamen poſſet eſſe verum peccatum habituale, & quidem tantum quantum nunc, imò idem numero, vt ſuprà dixi: & certè ſi quis putaret ſe eſſe eleuatum ad gratiam, licet reuerà non eſſet, non tamen ideò haberet priuationem gratiæ; eſſet autem eius peccatum tam graue ratione conſcientiæ erroneæ quàm in nobis, qui ſine errore eam eleuationem agnoſcimus. Tertiò denique idem cernitur, caſu quo coniungeretur peccatum cum gratiâ; tunc enim non eſſet priuatio, & tamen eſſet peccatum habituale; ergo huius turpitudo non in phyſicâ carentiâ gratiæ conſiſtit, ſed in peccato præterito nondum remiſſo.

Ad tertium dico, peccatum non tolli formaliter immediatè per gratiam, ſed per condonationem diuinam, gratiam verò exigere eam condonationem; inde autem ſolùm inferri, ea duo pugnare inter ſe: ſicut licet calor pugnet cum frigore, non tamen frigoris eſſentia formaliter eſt caloris abſentia: tota enim quanta eſſentia frigoris eſſet, licet ibi ſimul maneret calor: ita eodem modo in præſenti dico de gratiâ & peccato. *Tertium.*

Ad quartum & vltimum oſtendi, eam priuationem non habere omnia requiſita, vt ſit pars peccati; quia ſolùm eſt pœna; neque eſt complementum voluntariæ tranſgreſſionis præcepti, etiam vt habitualiter manentis: id quod ſtatim clariùs intelligetur, dum declarauero, in quo peccatum habituale conſiſtat adæquatè. 17 *Quartum.*

SECTIO QVARTA.

Vera ſententia defenditur.

Peccatum habituale conſiſtit in actu præterito, carentiâ diuinæ condonationis & propria retractationis.

VLTIMA ſententia, quam veram omnino iudico, docet, in peccato habituali nihil aliud reperiri, quàm peccatum præteritum & carentiam retractationis & condonationis diuinæ. Sed quia nec quidem in huius doctrinæ explicatione omnes conueniunt eius auctores, breuiter, antequam noſtrum ſenſum omnino declaremus, reiicienda eſt quædam explicatio.

SVBSECTIO PRIMA.

Qui à nonnullis ea vera doctrina declaretur.

DOCENT ergo recentiores quidam, fauente eis ex parte Patre Vaſquez ſuprà, ita eſſentiam peccati habitualis in actu præterito conſiſtere, vt carentia condonationis ſolùm ſit pura conditio ad hoc, vt peccatum duret moraliter, id eſt, vt in ordine ad prudentum æſtimationem perinde illud ſit homini de facto voluntarium, ac ſi actu illud committeret; ex quo duo inferunt hi auctores: Primum, Deum, eſto velit non condonare, non ideò velle conſeruare peccatum habituale: nam carentia condonationis, quam Deus vult, non eſt pars peccati; ergo ex eo, quòd Deus illam velit, non infertur eum velle conſeruare peccatum; ſolùm ergo dici poteſt, Deum velle conſeruare conditionem neceſſariam ad hoc, vt peccatum duret. Secundò infe- *Duo recentiorum illata. Primum.* *Secundum.*

inſerunt, ſine retractatione nec diuinitus tolli poſſe peccatum; nam quamdiu ipſe homo non retractat voluntatiam offenſam, ſemper moraliter cenſetur in eâ manere, & quaſi voluntariè de nouo actu Deum offendere.

Illud in hac ſententiâ Primò diſplicet, quod cum ponat habituale in actu præterito conſiſtere, malè requirat eſſentialiter carentiam condonationis.

Illud in hac opinione Primò mihi diſplicet, quòd cum dicat totam eſſentiam peccati habitualis conſiſtere in actu præterito, adhuc tamen requirat eſſentialiter carentiam condonationis ad hoc vt duret peccatum; duo enim hæc non benè cohærent. quod euidenter hoc argumento oſtendo: Carentia condonationis non eſt conditio vt peccatum præceſſerit; ergo cùm eſſentia peccati habitualis conſiſtat in ſolâ præteritione peccati, non poterit ea carentia condonationis eſſe conditio, vt exiſtat tota eſſentia habitualis; imò dico, etiam poſitâ eâ condonatione manſuram totam quantam eam eſſentiam peccati, & conſequenter nec eam carentiam eſſe conditionem vt peccatum ſit, ſed eâ ablatâ manſurum peccatum; quia hoc non diſtinguitur nec quidem ratione à totâ eſſentiâ peccati: quam totam eſſentiam iam oſtendi, etiam poſitâ condonatione manſuram.

Obiectio.

Dices, Non manet in eſſe denominationis, ſed in eſſe entitatis. Hanc ſolutionem reieci in

Reijcitur.

diuerſis materijs ſæpè hoc argumento: Nam vel non manere in eſſe denominationis præcisè eſt, quòd non maneat modò idem nomen quod anteà; ſiue, quòd ea res non vocetur nunc peccatum, ſicut vocabatur anteà, licet in ſe maneat idem totum, ſeu tota eſſentia peccati: vel denotat non manere totum fundamentum denominationis. Si primum dicatur in præſenti, planè erroneè diſcurretur; diceret enim re ipſâ manere peccatum, etiam poſtquam remiſſum eſt; licet ſimul dicatur homo non denominari peccator, prout hæretici dicunt, peccatum tegi, occultari, non verò tolli; ſi verò non manere in eſſe denominationis, dicit, vltra defectum vocis ſeu nominis, aliquam partem eſſentiæ peccati ſignificatam per eam vocem *peccatum* perijſſe, ratione actus etiam petit nomen; inde infero euidenter, Ergo ſola præteritio peccati actualis non eſt tota eſſentia habitualis; ſed prætereà etiam carentia condonationis eſt ſaltem inadæquata pars habitualis. Sed de hoc argumento iam ſatis, quia in multis materijs

Ratio huius à priori

ſæpè illud fortiter vrſi: vbi rationem à priori reddidi: nam quando formaliter ex ablatione alicuius rei vnicæ, nullâ aliâ ab ipsâ diſtinctâ deficiente, perit aliquod totum, euidens eſt talem rem non conditionem, ſed partem fuiſſe illius totius: quia ſi non fuiſſet pars, eſt impoſſi-
18 bile, vt, omnibus alijs præter illam manentibus, adhuc non manerent omnes partes, & conſequenter quòd non maneret totum; vnde licet homo à Deo eſſentialiter pendeat, ſi tamen per impoſſibile ſolus Deus deficeret, manentibus alijs quæ ab ipſo diſtinguuntur, proculdubio maneret homo; nam Deus non eſt pars eſſentialis hominis: quòd ſi per ſolam ablationem Dei formaliter deſtrueretur denominatio hominis, manente totâ entitate quæ eſt in me v.g. ſine dubio Deus deberet dici pars hominis, pars mei.

Illud Secundò diſplicet in eâ ſententiâ, quòd requirat eſſentialiter retractationem ex parte peccatoris.

Illud Secundò diſplicet in eâ ſententiâ, quòd requirat eſſentialiter retractationem ex parte

peccatoris vt deſtruatur peccatum habituale. In quo puncto duo videntur eſſe minùs conſequentia. Primum eſt, quòd reincidat in præcedentem, quatenus ex vnâ parte totam eſſentiam habitualis conſtituit in peccato præterito; altunde autem requirit eſſentialiter carentiam retractationis vt conditionem. quod impugnandum eodem modo ac de carentiâ condonationis. Secundò minùs conſequenter diſcurrunt; nam cùm peccatum habituale requirat eſſentialiter carentiam condonationis diuinæ, ſiue vt conditionem, ſiue vt partem, vt hi volunt, euidenter infertur, Ergo ablatâ hac carentiâ condonationis, id eſt poſitâ condonatione, licet non ponatur retractatio peccatoris, adhuc non manebit peccatum. Probo euidenter conſequentiam; quia, vt deſtruatur totum aliquod, non eſt neceſſarium, omnes eius partes deſtrui, ſed ſufficit vnam deſtrui, ſi ſit eſſentialis: quod enim ego dico de partibus, hi dicunt proportione quadam de conditionibus: nam non minùs faciunt hi dependens totum à conditionibus iſtis, quàm benè ſentientes Philoſophi à partibus: ergo cùm vna ex his conditionibus ſit carentia condonationis diuinæ, eo ipſo quòd ea carentia ceſſet per poſitionem condonationis, eſto non ponatur retractatio ex parte peccatoris, neceſſariò ceſſabit habituale.

Non minùs faciunt hi habituale dependens à conditionibus iſtis quàm totum à partibus.

Reſpondebis, Si poneretur condonatio, deſtructum quidem iri peccatum, non tamen poſſe poni eam condonationem, niſi ponatur retractatio peccatoris. Sed contrà manifeſtè; nam ideò præcisè dicunt hi non poſſe poni condonationem ſine retractatione; quia non poteſt deſtrui permanentia moralis voluntatij, niſi ponatur retractatio: atqui iam oſtendi euidenter, ſi ſola ponatur condonatio, eſto nullo modo ponatur retractatio, ablatum iri peccatum habituale ſeu permanentiam moralem peccati; nam deerit illi vna ex duabus conditionibus eſſentialibus, licet maneat altera; ergo non benè probatur, non poſſe condonationem ſine retractatione poni, eò quòd ſine retractatione non poſſit tolli peccatum; quandoquidem iam fateris, quòd ſi poneretur ſola condonatio, eo ipſo non maneret peccatum.

Replica.

Refutatur Primò.

Secundò efficaciter.

Secundò efficaciter reijcitur ea exigentia retractationis; nam ſi carentia retractationis requiritur eſſentialiter vt duret peccatum, ergo poſitâ eâ retractatione, quâ formaliſſimè aufertur carentia ipſius, ſiue retractatio illa ſit naturalis, ſiue ſupernaturalis, ſiue attritionis, ſiue 19
contritionis, eo ipſo formaliter tolletur peccatum. quod eſt hæreticum. Videtur autem euidenter ſequi ex doctrinâ quam impugno; ex quâ etiam ſequitur, quod tamen hi non admittunt, contritionem eſſe formam iuſtificantem, & deſtruentem peccatum non diſpoſitiuè, ſed formaliter, vt docuit Pater Vaſquez: patet; nam cùm carentia retractationis ſit conditio eſſentialis habitualis, & ea carentia formaliter tollatur per retractationem quamcumque, tolletur eo ipſo vna conditio eſſentialiter requiſita, vt duret habituale; ſi autem conditio tollitur, etiam habituale tolletur, iuxta principia quæ impugno: nam, vt dixi, admittunt, illud non minùs ſine conditionibus his non poſſe durare quàm totum ſine partibus.

 Dices,

Obijcitur Primò pro hac ſententiâ.

Dices: Si ipſa carentia condonationis ſit pars intrinſeca peccati, & non conditio eſſentialis, deberet Deus dici conſeruare ipſum habituale; quia ipſe ſolus conſeruat carentiam condonationis, quatenus non vult condonare: id autem non ſequitur, ſi ea carentia non ſit pars, ſed tantùm conditio extrinſeca. Sed contra euidenter; nam ſi Deus conſeruat conditionem, quæ eſſentialiter & formaliter tenet, vt ſic dicam, peccatum, tam dicetur conſeruare peccatum, quàm ſi ea conditio vocetur pars inadæquata peccati; quia tam eſſentialis eſt peccato in hac ſententiâ, quàm ſi eſſet pars: eſt ergo difficultas communis etiam contra hos auctores: quia verò illi videntur maximè eo argumento permoti ad hanc ſententiam, oportet nonnihil adhuc fortiùs rem hanc vrgere. Pro quo aduerte, etſi vniuerſaliter hi in ſimilibus difficultatibus dicere ſoleant, eas conditiones extrinſecas non eſſe partes eſſentiales totius in eſſe entitatis, docere tamen illas eſſe partes eius totius in eſſe denominationis. Secundò aduerte, peccatum, ſi præcisè conſideretur in eſſe entitatis, non dicere vllam malitiam, iuxta hos auctores; quia hoc modo diuus Petrus habet ſuum antiquum peccatum totum quantum etiam nunc in cælis in eſſe entitatis, quia vt ſic nihil aliud dicit, quàm quod re ipsâ præceſſerit phyſicè; & tamen illud peccatum non obeſt diuo Petro de facto nec in minimo; vnde concluditur, illud in eſſe entitatis non habere vllam malitiam, & conſequenter ſolùm eſſe malum in eſſe denominationis; quia ſub tali ſolâ denominatione eſt obiectum odij Dei, defœdat animam, &c. Hinc facilè colligitur quod paulò antè dixi, in ordine ad hoc, vt Deus dicatur cauſſare peccatum per accidens, planè eſſe, quòd ea carentia condonationis non ſit illius pars in eſſe entitatis, cùm ſit in eſſe denominationis, ſub quâ ſolâ illud peccatum eſt malum; inde concluditur, Deum eam non-condonationem cauſſantem cauſſare peccatum in eſſe denominationis, ac proinde verè illud cauſſare quatenus malum eſt, & Deo diſplicet. Vides difficultatem non minui per ſententiam horum recentiorum; quid autem abſolutè ſit ei argumento reſpondendum infrà conſtabit.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera explicatio habitualis.

Peccatum conſiſtit in actu præterito, carentiâ condonationis diuinæ & æqualis ſatisfactionis.

ERGO probabilior & clarior ſententia eſt, quæ docet, peccatum habituale nihil eſſe aliud, quàm ipſum præteritum peccatum & carentiam condonationis diuinæ ac æqualis ſatisfactionis; ita vt hæc tria formaliter intrent conſtitutionem eius permanentiæ habitualis, ſeu moralis peccati; nam tribus illis intellectis, eo ipſo intelligimus hominem actu eſſe Deo inimicum, odio diuino & pœnâ dignum. Hanc ſen-
20 tentiam defendit P. Salas ſuprà diſp. 14. ſect. 4. vbi pro eâ multos alios citat: eamdem (vt obſeruaui ſuprà) ſatis clarè D. Thomas inſinuat: eam quoad peccata venialia defendunt Suarez, Tannerus & Vaſquez ſuprà: vnde ego efficaciter intuli, Si conſequentia teneatur, diſcurrendum eodem modo de mortali. Vide ſuprà dicta. Eamdem etiam quoad mortalia, ſi homo non eſſet ad gratiam eleuatus, vel ſi Deus diuinitus vellet gratiam cum peccato coniungere, omnino defendunt Tannerus & Suarez. Eadem eſt valdè communis inter multos recentiores mihi benè notos. Et Tannerus ſuprà fatetur, ſe audiuiſſe eam eſſe communiſſimam inter Hiſpanos Doctores, qui ſua nondum ediderc. Eamdem re ipsâ defendit Zumel ad q. 86. D. Thomæ art. 2. licet minùs conſequenter loquatur, dum eam ſub terminis, quibus nos vtimur, dicit eſſe improbabilem. quòd benè notauit P. Tannerus ſuprà num. 16. Fuſiùs autem pro nobis ſtat Alphonſus Curiel, olim primarius Theologiæ in Vniuerſitate Salmāticenſi Profeſſor, inſignis pietate, nobilitate, ingenio ac eruditione Doctor: hic ergo ad q. 86. huius 1. 2. art. 1. & 2. dub. 2. non ſolùm eam defendit, ſed & Dominicum & Petrum Soto, Capreolum, Franciſcum Sonnium alioſque refert; & ipſum D. Thomam pro nobis ſtare oſtendit. Neque quis terreatur, eò quòd hic auctor paulò pòſt dicat, maculam, quæ relicta eſt ex peccato, includere priuationem gratiæ: etenim ille peccatum habituale condiſtinguit à maculâ; ait enim, maculam, præter peccatum habituale, includere eam priuationem: ita §. 4. in quo puncto licet minùs benè diſcurrat, quia (vt paulò antè dixi) carentia gratiæ non maculat niſi phyſicè, quatenus eſt diminutio pulchritudinis: quod eodem modo fieret, ſi ſine peccato fuiſſet ea gratia ablata: & fortè nihil aliud ibi Curiel intendit; quoad punctum tamen de habituali conuenit nobiſcum adæquatè. Fateor, eum non declarare perfectè, in quo conſiſtat illa permanentia peccati actualis, ſeu, quid ſit illius fundamentum; id quod nos clarè tum per ipſum peccatum actuale, tum per carentiam condonationis & ſatisfactionis ſufficientiſſimè oſtendemus. Quorumcumque autem ea ſententia ſit, vera videtur: & pro eius probatione

Pro nobis ſtat Alphonſus Curiel.

Explicatur id in quo Curiel à nobis diſſentire videtur.

Actus dupliciter habitualiter durat. Primò purè:

Aduerte, dupliciter poſſe dici aliquem actum permanere habitualiter. Primo modo purè habitualiter; id eſt, quod præceſſerit aliquis actus, & nondum à voluntate ſit reuocatus. V.g. volui heri dare eleëmoſynam, nondum reuocaui iſtam voluntatem, poſſum dici habitualiter illam habere. Verùm hæc permanentia eſt valdè impropria, quæ non æquiualet vllo modo exiſtentiæ actuali actus: & fortaſſe ideò ſolùm dicitur habitualis, quia per illam productus eſt habitus, ſeu initium habitus, qui nondum eſt deſtructus per actum contrarium. Quando ergo dicimus, peccatum manere habitualiter, non loquimur de hac permanentiâ, quam ſecundùm totum, quod dicit, fatemur non poſſe auferri nec diuinitus ſine actu contrario; nam ipſa nihil eſt aliud quàm actus præcedens non retractatus; Deus autem nec poteſt facere, ne actus ille præceſſerit phyſicè; neque item poteſt facere, vt ſine retractatione actus ille ſit retractatus. Et hinc nonnulli auctores minùs benè confuderunt peccatum habituale cum hac perſeuerantiâ, inde deducentes, illud non poſſe remitti ſine retractatione peccatoris: contra quos paulò antè egimus.

Secundò moraliter.

Eſt ergo alia perſeuerantia habitualis moralis, quatenus aliqua res phyſicè præterita nunc æqui-

æquiualet in genere moris ſibi ipſi actualiter exi-
21 ſtenti; id eſt, apud omnes benè ſentientes cenſetur res illa perinde ſe habere ac ſi actu phyſicè exiſteret; hæc eſt perſeuerantia habitualis peccati, de quâ in præſenti; nam eò quòd non ſit remiſſum, nec ſufficienter compenſatum aut condonatum, reddit hominem hodie tam dignum odio Dei & pœnis, quàm ſi actu exiſteret phyſicè, ſeu quàm reddidit primo inſtanti, quo actualiter phyſicè extitit.

Diſcrimen inter has duas perſeuerantias habituales. Prior tollitur per actum contrarium. altera verò non.

Inter has duas permanentias habituales hoc diſcrimen reperitur, quod prior ſufficienter, imò vnicè, poteſt tolli per actum contrarium, vt dixi. Secunda verò perſeuerantia habitualis non tollitur formaliter per actum contrarium; imò nihil illi obeſt, quòd reuocetur actus: perinde enim modò obligat votum heri factum, etiamſi iam me pœniteat illud emiſiſſe, ac ſi illud nunc approbarem, aut de nouo emitterem: idem eſt in contractu matrimonij, & in omni donatione: ſemel enim donatâ re alteri, parum prodeſt, me pœnitere in ordine ad faciendam illam meam rurſus. Vt ergo hæc perſeuerantia ceſſet, requiritur, vt vel condonatio vel reuocatio illius actus ponatur ab eo, cui talis res iam quaſi ſubeſt; per ſe autem nullo modo requiritur reuocatio ab illâ perſonâ, quæ vel votum vel contractum fecit, vel poſuit eam perſeuerantiam, niſi actu etiam ei ſubſit ea obligatio: vt patet in Rege ferente legem; neceſſum enim eſt, ipſum vel alium ei æquiualentem eam reuocare, vt obligatio illius ceſſet: at in alijs, vbi obligatio iam non eſt ſub poteſtate illius qui eam poſuit, non eſt neceſſarius ipſius conſenſus ad tollendam obligationem. V. g. ſi Pontifex laxet mihi votum (quia illi ſubeſt) ſiue ego velim ſiue nolim, tollitur voti permanentia moralis, id eſt obligatio præſens. Item matrimonium ſoli Deo ſubeſt: diſſoluat illud Deus; velint nolint coniuges manebit diſſolutum: cùm ergo peccatum ſubſit ſoli Deo, quatenus ipſe ſolus acquiſiuit ius contra peccatorem, in manu ipſius præcisè eſt tollere eius peccati perſeuerantiam habitualem cedendo iuri, ſeu condonando; & hoc ſiue velit ipſe peccator, ſiue nolit: nam licet nolendo acceptare, fortè aliud peccatum homo committeret, antiquum tamen re ipsâ tollitur & condonatur. Quæ nota contra illos qui retractationem ipſius peccatoris eſſentialiter requirunt pro remiſſione peccati.

Per ſe non requiritur reuocatio perſona votum facientis, niſi actu ei etiam ſubſit ea obligatio.

Virtualis perſeuerantia nec eſt neceſſaria ad peccatum habituale, nec in illo reperitur.

Omitto in præſenti virtualem aliam perſeuerantiam actus, de quâ alibi: & conſiſtit in eo, quòd per effectus phyſicos ex illâ conſecutos cenſeatur influere in aliquod obiectum: ea enim non eſt neceſſaria ad peccatum habituale, nec reperitur in illo: vnde ſine hoc retractetur per actum oppoſitum, ſiue interrumpendo ſeriem effectuum phyſicorum ab illo procedentium, ſemper tamen eodem modo perſeuerat. v.g. vult quis hodie alium occidere, ex hac voluntate exit domo, quærit hoſtem, duas perſeuerantias
22 habet iſta voluntas: vnam quatenus eſt peccatum; & ratione huius etiam, poſtquam actu illam volitionem homo non habet, actu tamen à Deo odio habetur, & actu eſt dignus pœnâ. Altera perſeuerantia eſt virtualis, quatenus ea voluntas eſt cauſſa vt exeat è domo, diſcurrat per plateas: ea enim volitio influit in has actiones omnes; illas etiam denominat peccaminoſas; inter has autem duas perſeuerantias voluntatis ea eſt differentia, quòd virtualis tollitur reuocando propoſitum: imò ſine vllâ poſitiuâ reuocatione perire poteſt per ſolam ceſſationem ab eis effectibus: vnde poſteà actiones aliæ ſecutæ non denominabuntur peccatum ex eâ priore voluntate: habitualis tamen, de quâ in præſenti, ſiue ab ipſo homine reuocetur, ſiue non, ſemper manet, iuxta ſuprà dicta. Cuius ratio à priori eſt manifeſta, quia cùm voluntas illa, quâ homo dicit, Nolo occidere, & quâ reuocatur voluntas virtualis præcedens, non ſit ſufficiens ſatisfactio pro peccato præcedenti, etiamſi ſit contritio ſupernaturalis & ex amore Dei ſuper omnia, vt ſuppono ex Tomo 5. diſput. 31. per totam; inde fit, vt non poſſit tollere peccatum præcedens, quantumuis alias perſeuerantias tollat: ſicut in voto licet homo fuerit ſui iuris, antequam ſe traderet per votum, & tunc potuiſſet non vouere; quia tamen emiſſo iam voto non eſt in manu ipſius diſpenſatio aut relaxatio, parum intereſt, quod poſteà reuocet votum, & tollat perſeuerantiam virtualem illius; nam moralem non poteſt illi tollere. Et hoc aduertendum eſt pro dicendis contra Patrem Vaſquez, contendentem, eò quòd contritio eſt retractatio peccati, & tollit voluntarium illius, etiam tollere peccatum. de quo eo loco.

Ratio à priori.

Vt peccatum moraliter duret, requiritur ex parte Dei condonationis carentia, ex parte peccatoris carentia æqualis ſatisfactionis.

Ad perſeuerantiam moralem peccati paulò antè explicatam, præter eam non-condonationem ex parte Dei, requiritur etiam ex parte ipſius peccatoris carentia æqualis ſatisfactionis: per quod non dico eum poſſe talem ſatisfactionem exhibere, ſed caſu quo eam exhiberet, eo ipſo formaliter per eam ablatum iri peccatum; ergo hoc includit carentiam æqualis condonationis. Formaliter verò tale peccatum per condignam ſatisfactionem, ſi detur, poſſe tolli, videtur ex terminis notum: omne enim debitum tollitur per adæquatam ſolutionem; nec tunc poteſt ampliùs ab eo homine peti; ſi enim poſſet peti; ergo non dedit quantum debuit; ergo non ſatisfecit ad æqualitatem: & ad eiuſmodi ablationem debiti non eſt neceſſarius conſenſus creditoris ſeu perſonæ offenſæ, quia nihil ampliùs poteſt quærere ſupra eam ſatisfactionem æqualem.

SVBSECTIO TERTIA.

Probatur ea noſtra ſententia; & ſoluitur prima obiectio.

Definitio peccati habitualis.

Ergo vno verbo, peccati habitualis permanentia eſt denominatio realis deſumpta ex peccato præcedenti, & ex duabus carentijs copulatiuè ſumptis, ſcilicet æqualis ſatisfactionis & condonationis Dei. Quæ denominatio phyſicè quidem eſt extrinſeca homini, moraliter tamen intrinſeca; quatenus ita eum hodie defœdat, redditque dignum odio diuino, ac ſi actu exiſteret phyſicè, vel intrinſecè inhæreret: nec maiorem inhæſionem requirunt Concilia in rebus moralibus quàm moralem. Sic explicata 23
ea ſententia facilè probatur ex doctrinâ generali in genere moris; quod ſcilicet multæ res, quæ phyſi-

Denominatio hæc homini eſt extrinſeca phyſicè, intrinſeca moraliter.

Probatur in genere moris.

phyſicè præterierunt, eoſdem omnino effectus præſtent, quos, ſi actu exiſterent, ideoque meritò dicuntur moraliter permanere; ad id autem ſola hæc duo requiruntur, & quòd fuerint illæ res, & quòd actu reuocatæ non ſint ſufficienter, ſeu ab eo qui reuocare efficaciter poteſt: id quod patet manifeſtè in lege quæ heri lata & promulgata, etiamſi hodie iam phyſicè non exiſtat; ſi tamen reuocata non eſt, hodie moraliter non minùs exiſtit quàm heri, ideoque non minùs obligat. Idem in voto, in matrimonij contractu paulò antè obſeruaui, idem in ſignificatione vocum: hæc enim vox *homo* ideò ſignificat ad placitum animal rationale, non quia hodie Reſpublica habeat placitum ſeu voluntatem expreſſam actualem de eâ ſignificatione, ſed quia fuit in primis inſtitutoribus, & nondum reuocata eſt. Idem clarè patet in alijs materijs magis ſimilibus præſenti: etenim qui alium graui affecit iniuriâ, & nondum pro eâ ſufficientem exhibuit ſatisfactionem, nec aliunde veniam obtinuit ab offenſo, dicitur & verè eſt moraliter hodie tam dignus odio alterius, quàm ſi actu illum offenderet; & ſemper cenſetur debitor ſatisfactionis & pœnæ: vno verbo, formaliter eoſdem omnes effectus præſtat ea offenſa præterita, quos actu præſtitit, dum phyſicè exſtitit; ergo meritò iudicatur ea res moraliter exiſtere & permanere.

Sententia hæc ſatis ipsâ ſui declaratione probari videtur; & ſolùm indiget ſolutione quarumdam obiectionum, quibus à diuerſis impugnatur; vnde maiorem adhuc acquiret confirmationem.

Idem dicendum de habituali, veniali & originali. Duo tamen priùs obſerua pro complemento huius materiæ. Primum eſt, eodem omnino modo diſcurrendum de peccato habituali veniali, imò & de originali: quod vltimum infrà fuſiùs deducam: ex quo capite valdè noſtra ſen-
24 tentia confirmatur; cùm vbi lumen rationis dictat, non eſſe vllam differentiam, prout ſuprà oſtendi de veniali & mortali habituali, nos etiam eodem omnino modo ſine differentiâ diſcurrimus.

Poteſt Deus condonare culpam manente debito pœnæ. Secundò obſerua, eo ipſo quòd ea perſeuerantia habitualis peccati duo dicat, ſcilicet præteritionem phyſicam & non-condonationem, poſſe optimè tolli perſeuerantiam quoad rationem culpæ, non ablatâ quoad rationem pœnæ, ſi Deus velit cedere ſuo iuri non adæquatè, ſed inadæquatè, ſcilicet iuri in odium & inimicitiam erga hominem, non tamen iuri in pœnam; item è contrario poſſe perſeuerantiam quoad dignitatem pœnæ tolli, manente totâ culpâ, ſi Deus cedat è contrario iuri puniendi, non verò iuri odio habendi vt inimicum.

Obijcitur. Dices: Dignitas ad pœnam non eſt aliquid diſtinctum ab ipsâ culpâ; ſicut in bonis operibus dignitas ad præmium non eſt quid diſtinctum ab ipſis; ergo ſicut ſtantibus bonis operibus, neceſſum eſt ſtet ea dignitas, ita ſtante peccato quoad culpam ſtabit dignitas ad pœnam. *Reſpondetur.* Reſpondeo, ſi de dignitate radicali & remotâ loquamur, fortè eſſe quæſtionem de nomine, vtrùm ab eâ diſtinguatur culpa; nam aliquis non immeritò per iſtam radicalem dignitatem nihil aliud intelliget quàm culpam ipſam: quo ſenſu fateor non poſſe manente culpâ eam dignitatem deleri. Sicut in homine riſibilitas radicalis & remota non diſtinguitur ab ipsâ eſſentiâ hominis; ideoque manente homine, neceſſum eſt maneat radicalis ea riſibilitas. Et hoc probat obiectio facta ex inſtantiâ bonorum operum. Si verò loquamur de dignitate proximâ ad pœnam, ſiue de iure illo ex peccato reſultante, vt Deus poſſit hunc hominem punire, cenſeo, iſtam dignitatem poſſe tolli manente culpâ, ſi Deus, vt dixi, cedat illi iuri; quod poteſt facere non cedendo iuri ad odium, ſiue non condonando culpam.

Vrgent aduerſarij. Vrgebis: In bonis operibus ea proxima dignitas ad præmium non poteſt auferri, ergo nec in peccato proxima dignitas ad pœnam. *Reſpondetur Primò.* Primò reſpondeo negando antecedens: ſi enim Deus non acceptet ea opera ad præmium, non habebunt proximam dignitatem ad illud. Sicut pretium v.g. ſi non acceptetur à mercatore, non habet proximum ius & dignitatem ad merces, etiamſi ex ſe habeat valorem & dignitatem radicalem. *Secundò.* Secundò reſpondeo, etiamſi concedatur antecedens in bonis operibus, poſſe tamen negari conſequentiam in peccatis. Diſparitas eſt manifeſta, quia in bonis operibus ea proxima dignitas poteſt dici non eſſe aliud quàm valor ipſorum operum; ſic autem valor non diſtinguitur ab ipſis operibus à gratiâ dignificatis, ideoque non poteſt ab illis auferri; in pec-
cato verò habituali proxima dignitas ad pœnam 25
eſt ius in Deo reſultans ad puniendum hominem; hoc autem ius poteſt à Deo remitti, non remiſsâ culpâ: quod præcipuè verum eſt in habituali peccato; in quo cùm nihil ſit phyſicum, pendet tota ea dignitas ex non condonatione Dei. *Poteſt Deus cedere iuri ſuo puniendi peccatum quando exiſtit.* Addo tamen, etiam in actuali peccato id verum eſſe, ſcilicet poſſe Deum cedere iuri puniendi peccatum, etiam quando illud exiſtit; & tunc non erit proxima dignitas ad pœnam, niſi velis facere quæſtionem de nomine, & per proximam dignitatem intelligas non tam ius Dei quàm proportionem ipſius peccati cum pœnâ: & hanc fateor non poſſe à peccato auferri, quia non eſt diſtincta ab ipſo.

Vrgent Secundò aduerſarij. Sed vrgebis rurſus: In bonis operibus, etiam poſtquam phyſicè tranſierunt, non poteſt Deus auferre dignitatem ad præmium, ergo neque etiam in peccatis poteſt auferre dignitatem ad pœnam. Reſpondeo facilè, in bonis operibus hominem illa Deo offerentem eſſe quaſi actorem contra Deum; Deum autem eſſe quaſi reum, id eſt debitorem. Reuocatio autem debiti non pertinet ad debitorem, niſi quatenus ille ſoluit; non expectatâ verò ſolutione pertinet ad creditorem: vnde Deus non poteſt auferre mihi ius ad præmium, niſi dando illud præmium; in peccatis autem contrarium contingit: homo enim eſt reus, & Deus actor: vnde ablatio eius dignitatis ſeu iuris ad pœnam pertinet quidem ad hominem, ſi ſoluat quod debet, dando æqualem ſatisfactionem; gratis autem auferre illud ius ſolùm ſpectat ad Deum: ergo, eò quòd tranſactis bonis operibus non poſſit Deus pro ſuo libitu ab illis proximam dignitatem ſeu ius ad præmium auferre, non ſequitur, non poſſe etiam è contrario in peccato per ſolam condonationem ſuam tollere dignitatem ad pœnam, relictâ culpâ in ratione talis.

Dices,

Obiectio. *Reſponſio.* Dices, Ergo ſaltem ipſe homo tranſactis bonis operibus poterit proximum ius ad præmium auferre. Reſpondeo, Quantum eſt ex naturâ rei, non ſolùm tranſactis bonis operibus, ſed etiam illis exiſtentibus, poterit, qui illa adfert, proximum ius ad præmium auferre, ſi ſcilicet cedat iuri ad illud, & ex liberalitate illa opera offerret Deo: non ſecùs ac poteſt quis pecuniam de ſe condignam mercium dare gratis mercatori. Dixi, *Quantum eſt ex naturâ rei*; nam in bonis operibus reſpectu Dei etiamſi nos vellemus cedere titulo & iuri ad præmium, Deus tamen adhuc vult eſſe obligatus ad nos præmiandos, & non acceptat à nobis illam ceſſionem. Iam ad obiectiones ſoluendas, & quidem in hac ſubſectione ſolam primam, quæ videtur etiam fauere ſententiæ de conſtitutiuo peccati per priuationem.

Obiectio Vaſquez. Pater Vaſquez agens de peccato originali eâ vtitur ad probandum illud conſiſtere in ipsâ priuatione gratiæ: Priuatio nõ poteſt eſſe pœna, ergo debet eſſe ipſummet peccatum: antecedens probat, eò quòd pœna non punitur nouâ pœnâ, ſed ob priuationem gratiæ homo priuatur gloriâ; ergo priuatio gratiæ non poteſt eſſe effectus 26 peccati, ergo debet neceſſariò ingredi conſtitutionem illius formaliter loquendo. *Reſponſio Primo.* Reſpondeo Primò, argumentum etiam probare, priuationem gratiæ eſſe partem actualis peccati, & non pœnam illius; quod tamen nemo dicit. Sequela verò patet, quia etiam in inſtanti, quo quis actu peccat, redditur indignus gloriâ, quia priuatur gratiâ. *Secunda. Priuatio gloriæ reſpectu priuationis gratiæ non eſt pœna, ſed effectus illius.* Secundò reſpondeo, priuationem gloriæ reſpectu priuationis gratiæ non eſſe pœnam, ſed effectum inde ſecutum; non repugnat autem, imò ſæpè & verò ſemper contingit, vt ex vnâ pœnâ illatâ reo ſequantur poſteà alij effectus diſconuenientes illi eidem homini punito. Sic dum quis in pœnam priuatur diuitijs, poſteà ſequitur vt debeat carere ſplendidis veſtibus, ciborum abundantiâ, quibus anteà & veſtiebatur & epulabatur; non quia hæc carentia ſit pœna ablationis diuitiarum, ſed quia non habet iam pretium, quo emat veſtes, cibos: qui idem effectus ſecutus fuiſſet eodem modo, caſu quo ſine culpâ diuitias amiſiſſet, &c. Sic qui ob delicta priuatur Epiſcopatu, excluditur poſteà à ſede Epiſcopi in templo, ab honore, &c. non in pœnam priuationis, ſed per modum effectus; quia qui Epiſcopus non eſt, non habet ius ſedendi eo loco, &c. hoc eodem modo ſine vllâ planè differentiâ, qui priuatur gratiâ, priuatur deinde viſione, non in pœnam priuationis gratiæ, ſed per modum effectus; quia nemo habet ius in gloriam, niſi habens gratiam: vnde ſi Deus gratiam conceſſam liberaliter alicui auferret diuinitus, ſine culpâ tamen eius hominis, eodem modo hic maneret excluſus à regno, & non per modum pœnæ; vt enim ſupponimus, nulla fuit culpa; ſine culpâ autem pœna non habet locum; ergo ea gloriæ priuatio tunc per modum effectus naturalis ex priuatione gratiæ conſurgeret; quia non eſt dignus gloriæ ſede, qui non eſt iuſtus, ſicut dixi de Epiſcopali: quòd ſi eam priuationem gloriæ conſideremus reſpectu eius peccati, à quo ſaltem mediatè procedit, ſic omnino poſſumus eam vocare pœnam, quia illud promeritum eſt eam priuationem; imò eſto etiam viſio beata concederetur non habentibus gratiam habitualem, immediatè tamen peccatum mortale mereretur priuationem gloriæ, quia ad illam nihil intrat coinquinatum. Fuſiùs infrà de hoc argumento, dum de originali.

SVBSECTIO QVARTA.

Reliquæ obiectiones explicantur.

Obiectio Secunda. SECVNDA ſit: Deus odio habet totum quod dicit peccatum habituale; atqui non odit carentiam ſuæ condonationis; ea enim ab ipſo prouenit, & ab ipſo directè conſeruatur & amatur; ergo hæc non eſt pars habitualis. *Confirmatur.* Confirmatur: Res in ſe bona non poteſt eſſe conſtitutiua effectus formalis mali; ergo carentia condonationis in ſe bona non poteſt intrinſecè conſtituere peccatum habituale, quod in ſe malum eſt. Simili argumento vtuntur aliqui ad negandum libertatem eſſe extrinſecam actui voluntatis, quia aliàs idem actus, v. g. idem odium 27 Dei, quod ante factum ſine libertate non erat malum, poſteà ex ſolâ poſitione libertatis, quæ in ſe bona eſt, tranſiret in malum: ergo libertas in actu primo, quæ eſt quid bonum, conſtitueret formaliter actum in ratione mali. quod eſt abſurdum immediatè illatum de carentiâ condonationis. *Multi, qui libertatem intrinſecam admittunt, carentiam etiam condonationis habitualis peccati partem intrinſecam faciunt.* Circa quod argumentum aduerto, multos, qui ob illud dicunt, libertatem non eſſe extrinſecam, concedere tamen in præſenti nobiſcum carentiam condonationis, quæ in ſe bona eſt, eſſe partem intrinſecam peccati habitualis; in quo clarè videntur deſerere conſequentiam; quia (vt oſtendi) vtrobique eſt eadem ratio: alios verò è contrario concedere, libertatem eſſe extrinſecam; negare verò in præſenti, carentiam condonationis poſſe componere peccatum habituale, & recurrere ad priuationem gratiæ, vt Vaſquez, Suarez, Tannerus & alij, qui eamdem incurrunt inconſequentiæ notam: cumque argumenti huius auctores illud magni faciant, vix eſt vllus, qui aut in caſu libertatis, aut in noſtro præſenti deſerendo conſequentiam non teneatur illi reſpondere; vt & nos vtrobique tamen conſequenter diſcurrendo reſpondebimus.

Alij reſpondent, carentiam condonationis eſſe tantùm conditionem. Quidam ergo recurrunt ad ſententiam ſuprà fusè impugnatam, vt ei ſatisfaciant, dicuntque, carentiam condonationis non eſſe partem, ſed conditionem eſſentialem peccati; verùm (vt ibi oſtendi) vel debent dicere quod nos, vel incidunt in doctrinam eorum, qui dicunt peccata numquam verè tolli, ſed tegi, id eſt non dici ampliùs peccata. Vide ibi fusè dicta; prætérquam quod etiam ſuprà oſtendi, non ſatisfieri argumento per eam doctrinam, ſed eodem modo debere Deo tribui conſeruationem peccati in eſſe denominationis, ſub quâ ſolâ malum eſt.

Noſtra & melior reſponſio Prima. Meliùs ergo reſpondeo Primò, illud etiam eſſe contra omnes, qui priuationem gratiæ dicunt eſſe partem habitualis: etenim ea priuatio amatur à Deo, quia & ipſe ſolus eam cauſat: ipſe enim aufert, ſeu non dat gratiam; illa item non eſt mala moraliter; ergo ob hoc argumentum non magis reijcienda eſt noſtra quàm com-

Reſponſio Secunda.

munis ſententia. Secundò abſolutè reſpondeo, à Deo non odio haberi omnia quæ includuntur in peccato habituali, ſed præcisè id quod ha-
28 bituale dicit in recto, ſcilicet, actum præteritum; carentiam verò condonationis eſſe partem quidem intrinſecam peccati, non tamen obiectum formale odij, ſed reſpectu odij eſſe puram conditionem extrinſecam (quod idem ſuo modo in libertate dicendum.) Sicut v. g. vt poſſit voluntas habere deſiderium alicuius rei, requiritur eſſentialiter abſentia illius rei, non tamen ita vt deſiderium terminetur ad abſentiam illam amando, aut deſiderando; ſolùm ergo ea eſt pura conditio præcognita ex parte obiecti. Item, vt odio habeam eſum carnis, die Veneris v.g. neceſſum eſt eum eſſe prohibitum: & certè in ratione prohibiti formaliter conſtituitur per legem; & tamen non ideò odio habeo prohibitionem, ſed eſum dependenter ab eo quòd agnoſcam, eum eſſe prohibitum. & hoc idem eſt in infinitis alijs exemplis. Idem ego dico in peccato habituali, carentiam ſcilicet condonationis eſſe conditionem neceſſariò requiſitam, vt Deus poſſit hodie odio habere peccatum heri commiſſum, non tamen ideò odium terminari ad carentiam condonationis, ſed præcisè ad peccatum præcedens. Ratio vniuerſalis huius doctrinæ eſt, quia non omnis circumſtantia, quâ conſpicitur obiectum veſtitum, vt poſſit amari vel odio haberi, debet etiam amari & odio haberi; hinc in materiâ de prædeſtinatione clarè oſtendi, permiſſionem peccati poſſe eſſe effectum prædeſtinationis, neque inde Deum cogi ad amorem peccati.

Ratio vniuerſalis huius doctrinæ.

Ad confirmationem reſponſio. Vt concretum ſit malum, non eſt opus, vt omnes partes illius concreti mala ſint.

Ad confirmationem reſpondeo, quod ſæpè etiam dixi, non omnes partes alicuius concreti mali debere eſſe malas; imò poſſe aliquando contingere, vt nulla mala ſit, & tamen concretum reſultans ex vtraque malum ſit. V. g. duæ voces ſecundùm ſe bonæ, & quælibet ſeorſim placens, ſi tamen coniungantur ad ſimul canendum, poſſunt facere diſſonantiam, & offendere aures: idem eſt in picturâ, in pulchritudine, &c. ex coniunctione enim alicuius coloris aliàs ex ſe boni poteſt reſultare totum aliquod difforme. Et certè monſtra naturæ ſæpè non ideò ſunt difformia, quòd partes in ſe difformes ſint, ſed quia aggregatum eſt difforme. Addo inſtantiam ex materiâ bonitatis & malitiæ omni exceptione maiorem: etenim comeſtio ipſa externa carnium, quæ in ſe non eſt mala moraliter, redditur tamen mala & odio moraliter honeſto digna per ſolam legem prohibentem; quæ lex bona eſt, & indigna odio. Nec puto vllum ibi quæſiturum differentiam phyſicam intrinſecam inter eam comeſtionem malam, & inter licitam. Rationem à priori reddidi etiam in hac materiâ, quia non eſt neceſſum, vt effectus formalis reſultans ex omnibus partibus ſimul ſumptis inueniatur in qualibet parte, etiamſi hæc ſit ipſa forma: odium enim eſt forma conſtituens obiectum in ratione odio habiti; & nullo modo ipſum odium odio habetur, ſed potiùs amatur. Dico ergo carentiam condonationis quantumcumque in ſe bonam poſſe eſſe for-
29 mam, quâ peccatum præteritum conſtituatur hodie durans, & conſequenter etiam hodie malum: quod præcipuè verum eſt in præſenti, vbi ſaltem in vnâ parte huius concreti inuenimus malitiam, carentiam autem condonationis ſolùm ponimus vt formam ad durationem illius malitiæ.

Replica contra ſolutionem.

Tertia obiectio (& ſit replica contra ſolutionẽ:) Deo non ſolùm diſplicet peccatum præteritum, ſed etiam habituale vt tale, quia illi diſplicet quòd illud duret; ergo diſplicet et carentia condonationis, quâ conſtituitur in ratione durantis.

Reſponſio.

Reſpondeo, Deo non diſplicere peccatum habituale vt habituale, niſi ſummùm, quâ parte vt tale dicit carentiam æqualis compenſationis ex parte hominis: ſed neque hoc diſplicet illi propriè moraliter; nam hæc carentia non eſt peccaminoſa, quandoquidem non poteſt homo illam ponere; nec, ſi poſſet, ſtatim tenetur ponere. Solùm ergo diſplicet Deo peccatum habituale materialiter; diſplicet verò quaſi habitualiter, id eſt, diſplicet illi hodie peccatum perinde ac ſi hodie exiſteret; hoc autem ſolùm probat, requiri carentiam condonationis vt conditionem ex parte peccati præteriti, vt hodie poſſit odio haberi, non tamen eam carentiam terminare odium, iuxta dicta paulò antè. Deo ergo non diſplicet directè, quòd mortale duret, ſed quòd commiſſum fuerit: id quod omnes tenentur fateri, ſiue peccatum habituale in hoc ſiue in illo conſiſtat: ſi enim ponatur in priuatione gratiæ, Deus nolens concedere gratiam vult durare habituale: deinde, ſi po- 30
natur in dignitate ad pœnam, Deus licet odio habeat hoc, quod eſt, fuiſſe peccatum, non tamen odio habet ſuum ius ad puniendum illud: idem proportione poteſt dici in quocumque alio conſtituatur habituale. Cuius ratio vniuerſalis eſt, quia habituale vt habituale non eſt liberum homini nouâ libertate ab actualis libertate diſtinctâ: vnde homo, quòd plus minúſve manſerit in habituali (dum non neglexerit tempus, quo obligabatur ad pœnitentiam) non grauiùs peccat; nec de nouo ideò in confeſſione vllo modo hæc circumſtantia ex obligatione eſt explicanda: ergo habitualitas vt habitualitas non diſplicet Deo, ſed ſolùm peccatum præcedens, quod hodie eſt habituale, & pro hodie diſplicet, quia non eſt condonatum.

Diſplicet Deo peccatum habituale materialiter vel quaſi habitualiter.

Deus non habet odio ius ſuum ad puniendum peccatum.

Obiectio Quarta ab abſurdo, nimirum ſequi, Deum eſſe cauſſam durationis peccati.

Quarta obiectio: Carentia condonationis eſt pars habitualis; ergo Deus volens eam carentiam vult durare habituale; ergo eſt cauſſa per ſe durationis peccati. quod videtur abſurdum. Reſpondeo, teneri hoc omnes fateri, ſiue qui dicunt, priuationem gratiæ eſſe peccatum; etenim Deus nolens dare gratiam eſt cauſſa conſeruans illam priuationem; ſiue qui dicunt, carentiam condonationis eſſe conditionem eſſentialem, qui præcipuè hoc argumento vtuntur. Nam ſi illa conditio eſt talis, vt eâ manente maneat peccatum, & ablatâ auferatur, perinde ac ſi eſſet pars peccati, quod iſti fatentur; certè in ordine ad deſtruendum vel conſeruandum peccatum perinde eſt, quòd ſit conditio eſſentialis ac ſi eſſet pars. Declaro id magis: Deus eſt cauſſa per ſe deſtruens habituale, vt omnes fatentur; ſed non aliter deſtruit, niſi deſtruendo conditionem eſſentialem, vt hi dicunt: ergo è contrario Deus nolens eam conditionem deſtruere, erit cauſſa per ſe conſeruans habituale. Patet conſequentia, quia

Reſponſio.

Declaratur magis reſponſio.

ſi ipſi

ſi ipſi Deo tribuitur deſtructio per ſe præciſè, eò quòd deſtruat conditionem, profectò etiam tribuetur illi per ſe conſeruatio, quia conſeruat conditionem eamdem: contrariorum enim eadem eſt ratio. Idem etiam vrgeo in aliorum ſententiâ; dicunt enim, eleuationem extrinſecam Dei ſolùm eſſe conditionem, vt cauſſa naturalis ſit potens ad effectus ſupernaturales; & tamen Deus, dum præciſè eam eleuationem vult, eſt cauſſa per ſe, quòd naturalis cauſſa ſit potens; ergo per ſe cauſſare aut conſeruare conditionem eſſentialem ſufficit, vt per ſe ſit cauſſa effectus formalis: idem etiam poteſt oſtendi in alijs exemplis; ſed res eſt certior quàm vt longiorem exigat probationem.

Abſolutè obiectioni reſpondetur. Ex ſuppoſitione peccati præcedentis poteſt Deus dici velle indirectè illud durare.

31 Ergo abſolutè obiectioni reſpondendum eſt, Deum, factâ ſuppoſitione peccati præcedentis, poſſe indirectè velle, vt illud duret; quia hoc nihil aliud eſt, quàm nolle condonare, quod iuſtiſſimè poteſt facere; non tamen ideò Deus dicendus eſt per ſe cauſſa durationis peccati, quia in communi modo loquendi non dicitur Deus cauſſa earum rerum, quas ſolùm vult ex ſuppoſitione aliquâ noſtri peccati; ſicut non dicitur abſolutè velle damnare homines, & velle mortem illorum, licet ſuppoſitâ hominis impœnitentiâ, poſitiuè & directè velit eos ad inferos detrudere, & in æternum mori: ſolùm ergo cum addito ex ſuppoſitione, quod homo peccauit, & non pœniteat, dicendus eſt Deus velle durare illud peccatum, quatenus vtendo ſuo iure, etiamſi poſſet condonare, non tamen condonat, ſeu non vult condonare, ſed illum hominem odio habere, prout eſt promeritus per peccatum præcedens.

Obiectio Quinta.

Quinta obiectio: Peccatum habituale eſt effectus actualis: ideò enim eſt habituale, quia fuit actuale, non è contrario; ergo habituale non conſtituitur ex ipſo actuali intrinſecè.

Reſponſio.

Reſpondeo negando antecedens: ſicut enim mea duratio hodierna non eſt effectus primæ durationis, licet illam eſſentialiter ſupponat; ideóque licet ſit verum dicere, Ideò duro, quia exſtiti & exiſto; non tamen duratio præcedens, quæ iam non eſt, quando hodierna exiſtit, poteſt eſſe cauſſa hodiernæ: ita etiam duratio habitualis non eſt propriè effectus peccati actualis, licet verum ſit dicere, Ideò durat habitualiter, quia fuit, & non eſt condonatum; quæ non eſt propriè cauſſalis, ſed quaſi definitio habitualis; ſicut dicitur, *Ideò eſt homo, quia eſt animal rationale:* ad quam cauſſalitatem non requiritur diſtinctio vlla inter hominem & animal rationale ex parte obiecti, neque inter peccatum actuale & habituale, ſecundùm id quod dicunt in recto, licet requiratur ſecundùm obliquum; quia actuale ſine carentiâ condonationis eſt peccatum, habituale verò exigit eam carentiam.

Poterat hîc quæri, vtrùm peccatum habituale habeat annexum ſibi aliquem reatum; & quid ille ſit. Verùm de hoc commodiùs agetur infrà, dum de effectibus peccati diſputandũ erit. Et ſatis de peccati habitualis conſtitutiuo.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA.

De peccato originali: an ſit, & à quo & ex quibus contrahatur: vbi de eius cauſſis.

Diuiſio peccati in actuale, perſonale & originale.

1 DIVIDI ſolet peccatum in actuale, ſeu perſonale & originale; illud ſufficienter ex dictis à nobis hucuſque declaratum eſt; eſt enim id quod quis voluntate & libertate propriâ actu committit; ſolumque reſtat nobis originale, de quo Theologi cum Magiſtro in 2. diſt. 3. & cum Diuo Thomâ hac 1. 2. q. 81. 82. & 83. ſpecialiter autem Vaſquez à diſput. 130. Suarez diſputat. 9. Tannerus q. 7. Gregorius de Valent. q. 12. Alphonſus Curiel ad q. 81. D. Thomæ: vbi ceteri omnes Thomiſtæ fusè de illo diſputant.

Ne autem, ſi vnâ diſputatione tam amplam materiam comprehendere velimus, faſtidium pariamus, eam in tres diuidemus: in hac de eius exiſtentiâ & cauſſis agemus; in ſequenti de eius eſſentiâ; dein de ipſius pœnâ.

SECTIO PRIMA.

Supponitur Catholica doctrina.

NON eſt animus hîc fusè contra hæreticos noſtri temporis de peccato originali diſputare; id enim præſtitere egregiè tum citati auctores, tum maximè Cardinalis Bellarminus lib. 4. de Statu peccati: inſinuabo tamen breuiter, qui errores circa hoc peccatum in Eccleſiâ fuêre, & quid ſit fide tenendum, vt ea, quæ magis ſunt ſcholaſtica, exactè diſcutiamus.

Primus error Pelagij circa peccatum originale.

Primus error videtur fuiſſe Pelagij, qui originale omnino negauit, teſte Auguſtino lib. 1. de Peccatorum meritis & remiſſione c. 18. & 20. Pelagio deinde adhæsêre Armeni, vt docet Caſtro aduerſus hæreſes ver. *Peccatum*. Albanenſes item, teſte Antonino 4. p. tit. 11. cap. 7. nouiſſimè verò Anabaptiſtæ. Cui errori fauere videtur Chryſoſtomus hom. 10. ad Romanos; vbi hæc habet, *Adamo peccante & mortali effecto, qui ex eo orti ſunt, eos tales eſſe nihil habet abſurdum; at ex illius inobedientiâ alterum peccatorem exſtitiſſe, quam habet conuenientiam aut congruentiam.* & homiliâ 39. in Epiſt. ad Corinth. explicans illum locum Pauli, *In Adamo*

omnes

omnes moriuntur, morte inquit *corporis, non gehenna*. Poteſtque à ratione difficulter etiam pro eâ ſententiâ obijci: Peccatum ex ſuo conceptu formaliſſimo debet eſſe liberum ſubiecto quod denominat; atqui inobedientia Adami non eſt vllo modo libera poſteris, quia tunc nec quidem phyſicè exiſtebant; ergo non potuêre per illam contrahere originale peccatum. Contra hunc errorem Catholica fides docet, per naturalem generationem peccatum primi parentis tranſire ad poſteros, adeoque eos verè & realiter contrahere peccatum originale. Ita Scholaſtici omnes, imò & hæretici, exceptis citatis. Pro eâ item veritate ſtant omnes Patres poſt Auguſtinum; qui in diuerſis locis oppoſitum errorem confutarunt: vide Bellarminum: ſtant etiam Concilia, Mileuitanum, ab Innocentio Primo confirmatum, cap. 2. Palæſtinum: vbi, licet fictè, retractauit tamen Pelagius ſuum de originali errorem, S. Auguſtino teſte: Arauſicanum can. 1. & nouiſſimè Tridentinum ſeſſione 5. de peccato originali num. 2. & 4.

Poſteros Adæ per naturalem generationem verè & propriè contrahere originale de fide eſt.

2

Ex Scripturâ probatur.

Ex Scripturâ idem conſtat; quia in veteri Teſtamento circumciſio instituta fuit pro remiſſione peccati in infantibus; non poterat autem in eis eſſe tunc peccatum actuale, quia rationis incapaces omnino erant; ergo debuit eſſe pro originali: & licet Vaſquez diſput. 130. cap. 2. probare conetur, in circumciſione non fuiſſe remiſſum originale, contrarium tamen eſt longè certius. de quo dum de Sacramentis. Iob item 14. dicitur, *Quis poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine?* & David Pſalm. 50. *Ecce in iniquitatibus conceptus ſum: & in peccatis concepit me mater mea.* Ex quo loco S. Auguſtinus & Scholaſtici originale meritò intulerunt. Clariſſimè autem eadem veritas ſuadetur ex D. Paulo ad Romanos 5. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſijt, in quo omnes peccauerunt.* &: *Vnius delicto multi mortui ſunt.* & ad Epheſ. 2. *Eramus naturâ filij iræ.* item 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus eſt Chriſtus, ergo omnes mortui ſunt.* Quem locum de morte per peccatum explicat S. Auguſtinus lib. 6. Contra Iulianum cap. 4. & verò de morte ſpirituali ibi Paulum agere ſequentia verba oſtendunt: *Vt, & qui viuunt, iam non ſibi viuant, ſed ei, qui pro ipſis mortuus eſt.* Quæ verba non poſſunt de vitâ corporali, ſed ſpirituali intelligi; & conſequenter è contrario mors, in quâ alij dicuntur eſſe, & de quâ anteà dixerat, quòd omnes mortui fuiſſent, debuit eſſe ſpiritualis.

Ratione non poteſt probari.

Ratione perſuaderi non poteſt Catholica doctrina, quia hæc res eſt extra omnem naturæ curſum præciſè pendens ex voluntate Dei; & verò potiùs quodammodò aduerſariam videtur habere rationem naturalem, licet neque hoc verum ſit, vt infrà oſtendam: vbi ſimul ſatisfaciam argumento ſuperiùs poſito in contrarium.

3

Ad Chryſoſtomum citatum reſpondetur.

Ad Chryſoſtomum ibidem citatum dicimus cum D. Auguſtino lib. 1. Contra Iulianum, eum docuiſſe alibi apertè veritatem Catholicam; quod vt demonſtret S. Auguſtinus fusè agit cap. 2. per duo magna folia, verba ipſius Chryſoſtomi Græca proferens; & ex illis mentem ipſius clarè deducens. Ad locum autem allatum dico, ea verba tantùm eſſe proponentis quæſtionem & difficultatem illius, vt legenti conſtabit: in reſponſione verò, quam paulò pòſt ſubiungit, ſatis difficulter loquitur; vritur tamen verbo dubitandi, atque videri S. Paulum ibi peccatorem pro obnoxio & reo mortis vſurpaſſe. Fortè ergo ſolùm negauit Chryſoſtomus peccatum, quod nos dicimus actuale perſonale: hoc enim non poteſt contrahi ex voluntate alterius.

Error ſecundus circa originale peccatum.

Secundus error circa originale peccatum, præcedenti quodammodò oppoſitus, in tantum peccatum originale exaggerat, vt in deliramenta planè ridicula delabatur, nec quidem vna eademque eius erroris ſit explicatio, ſed veluti monſtroſa hydra varijs capitibus conſtans ſibi ipſi maximè aduerſetur: ſunt etenim auctores huius erroris hæretici noſtri temporis in ſuis deliramentis inconſtantiſſimi; quorum vnus Matthias Flaccus Illyricus dicit, originale eſſe formam quamdam ſubſtantialem, quæ Adamo poſt peccatum arte diaboli data fuit: in quod tamen deliramentum etiam ceteri eius ſatiræ homines acriter inuehuntur, & ſanè meritò; abſurda enim innumera inde ſequuntur. Primum eſt, quòd in nobis etiam poſt acceptam gratiam maneat ea natura, imò in Beatis, quia etiam hi in reſurrectione eodem omnino corpore & animo conſtabunt quo nunc, iuxta illud Iob 19. *Et in carne meâ videbo Deum meum*, &c. alioquin ſi non eadem anima, quæ benè ſe geſſit, afficeretur præmio, ſed alia diuerſa, priore deſtructâ, iniuſtus eſſet Deus. Secundò ex eo errore ſequeretur, Chriſtum, qui originale non habuit, non eſſe hominem nobiſcum eiuſdem ſpeciei; quia non haberet eamdem formam ſubſtantialem. Tertiò ſequeretur dari aliquam ſubſtantiam eſſentialiter malam (vt olim Manichæi ſomniarunt) cuius Deus eſſet cauſa, &c. Præter hæc alia poſſunt abſurda aſſignari inde ſecuta; ſed his omiſſis, ratione à priore ex conceptu peccati reijcitur Illyricus: etenim peccatum debet eſſe neceſſariò libera operatio; atqui ea forma ſubſtantialis non eſt operatio, nec eſt nobis libera, ergo, &c. Denique rogo, an Adamus retinuerit animam eamdem, quæ peccauit, an verò loco illius alia aduenerit. Si dicatur hoc ſecundum, euidenter reijcitur, quia prior anima ſola fuit mala admittens peccatum, ideoque illa ſola debebat puniri, torqueri, non verò hæc ſecunda, quæ nihil mali effecerat. Secundò, quo ſenſu dicetur bona illa quæ peccauit, ſuccedens verò, quæ nondum quidquam mali egerat, iudicabitur mala? quòd ſi ideò dicatur, manente antiquâ, noua alia adueniſſe, id ipſum ſtultum eſt; & clarè inde reijcitur: nam priuſquam ea adueniret, iam antiqua erat mala; quia per peccatum promeruit aduentum ſecundæ: ſi ergo mala erat iam ante ſecundam, vt quid ſecunda ea inducitur?

Matthiæ Flacci Illyrici error circa originale.

Refutatur Primò.

Secundò. 4

Tertiò.

Obiectio.

Fortè pro hoc errore dices: In Scripturâ peccatores dicuntur ſemen diaboli, habere cor lapideum; hoc autem denotat formam ſubſtantialem aliquam malam, &c. Reſpondeo, hunc hæreticum tam ſtultè iudicaſſe fauere ſibi hæc loca, ac ſi Chriſtum verum lapidem, vitem, leonem, &c. diceret; eò quòd ſæpè Scriptura illum vocet lapidem angularem, leonem, & ipſe Chriſtus ſe vitem nominet: igitur ſicut hæc allego-

Reſponſio.

ricè

ticè intelligenda ſunt, ita, dum peccator dicitur habere cor lapideum, dum vocatur ſemen diaboli, &c. fortè in tantum delirauit Illyricus, vt vim generatiuam diabolo concederet. Sed de Flacco ſatis.

Aliorum error circa originale.

Aliter à ceteris hæreticis explicatur originale; quod dicunt eſſe ipſum appetitum inferiorem, ſeu concupiſcentiam, quam per peccatum vitiatam cenſent, ſemperque inclinare ad peccatum. Contra hunc tamen errorem fusè auctores ſuprà citati; maximè Bellarminus lib. 5. quæſt. 8. haberque contra ſe clara teſtimonia Scripturæ, quibus homo dicitur purgari ab omni peccato per Chriſti gratiam, & nihil damnationis eſſe

Refutatur à Bellarmino & alijs.

5 ijs qui ſunt in Chriſto Ieſu, qui non ſecundùm carnem ambulant; & tamen illi ſentiunt rebellionem carnis. Certè Paulus ipſe, qui ſe à charitate Chriſti ſeparari non poſſe gloriabatur, adhuc tamen in ſe concupiſcentiam ſentiebat; ergo illa non eſt vllo modo peccatum: id quod olim elegantiſſimè ex citatis & alijs Scripturæ locis Auguſtinus probauit lib. 1. de Nuptijs & concupiſcentiâ c. 23. & lib. 3. Contra duas epiſtolas Pelagianor. cap. 3. vbi ait: *Baptiſmus abluit peccata omnia, prorſus omnia, ſiue originalia, ſiue actualia, & tamen non tollit appetitum inferiorem.* lib. item 3. de Symbolo ad Catechum. c. 20. & alibi, ita vt Caluinus ipſe lib 3. Inſtitut. cap. 3. §. 10. coactus fuerit fateri, Auguſtinum ſibi in hoc puncto eſſe aduerſarium, & ſimul ceteros antiquos Patres, quorum Auguſtinus ſententias fideliter collegit. Denique Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. definiuit, in Baptiſmo tolli totum id, quod verè peccati rationem habet; concupiſcentiam verò, quæ in renatis manet, non eſſe peccatum, ſed aliquando dici peccatum, quia inclinat ad peccatum, & ab hoc promanauit: ſæpè enim per figuram denominatur res à ſuo effectu aut à cauſâ: ſicut pomum dicitur ſanum, quia ſanat.

Objiciunt hæretici Primò ſanctum Paulum ad Romanos. Reſpondetur. Secundò Auguſtinum. Reſpondetur.

Contra hanc certiſſimam fidei veritatem objiciunt hæretici S. Paulum, qui ad Romanos 7. concupiſcentiam vocat peccatum. Reſpondeo cum Tridentino, quod priùs tradiderat Auguſtinus lib. 1. Retract. c. 13. ideò vocari peccatum, quia eſt pœna peccati; & ad illud inclinat, iuxta paulò antè dicta. Objiciunt item Auguſtinum ipſum, qui lib. 5. Contra Iulianum c. 3. concupiſcentiam & pœnam & cauſſam peccati dixit & ſimul peccatum eſſe. Reſpondetur, ibi non de peccato formaliter, ſed obiectiuè locutum, ac ſi dixiſſet, eam eſſe malam in ſe; loquitur enim de ipſis actibus elicitis appetitus, qui proximè inclinant ad peccatum: nam ſi eis conſentiat homo formaliter peccat: ſic dicimus, Homicidium externum peccatum eſt, non quia in ſe ſit actio libera & peccaminoſa; etenim factum ab amente & ſine aduertentiâ non eſt peccatum; ſi tamen ab agente libero prodeat, peccatum eſt. idem de actibus concupiſcentiæ & motibus carnis Auguſtinus docet, & nihil amplius. Tertiò objiciunt, in Scripturâ peccata dici tecta; ergo appetitus, licet non imputetur ad peccatum, verè tamen peccatum erit. Reſpondeo Primò, conſequentiam eſſe ridiculam; eodem enim modo poſſent inferre, Ergo oculi erunt peccatum, licet non imputentur: quid enim, quæſo, in eo antecedenti *peccata teguntur*, magis eſt de concupiſcentiâ quàm de oculis, naſo, barbâ, &c. Reſpondeo Secundò, argumenti antecedens ſolùm eſſe ad probandum non remitti verè peccata, ſed occultari; at ad probandum, peccatum conſiſtere in hac aut in illâ re, planè eſſe diſparatum. Reſpondeo abſolutè Tertiò, in Scripturâ tegi reſpectu Dei formaliter idem eſſe ac reuerâ tolli, perire; quia reſpectu Dei id quod exiſtit manifeſtiſſimum eſt, neque quidquam eſt quod oculis eius ſit abſconditum: ſolùm enim ea non videt præſentia, quæ re ipsâ præſentia non ſunt.

Tertiò Scripturam. Reſpondetur Primò. Secundò. Tertiò.

Alij ex hæreticis noſtri temporis putant originale eſſe ipſa actualia peccata.

Tertiò nonnulli ex ijſdem hæreticis dicunt, originale eſſe ipſa actualia peccata; opinantur enim hi naſci hominem cum peccato, hoc eſt ſine metu Dei, ſine fiduciâ erga Deum. Melanchthon verò addit in Apologiâ Confeſſionis Auguſtanæ art. 2. contemptum Dei, odium Dei, iram in Deum, deſperationem gratiæ, &c. in quibus dicit infantes naſci. Verùm quis non videat, has eſſe meras nugas & ſtultitias: quomodo enim infantes iraſcuntur Deo, deſperant, odio habent, &c. adhuc in vtero materno & recenter nati? Deinde, numquid omnes homines 6
ea omnia peccata committunt, cùm tamen omnes habeant originale? numquid omni momento, ſiue dormiant, ſiue comedant, ſiue ſtudeant; cùm tamen originale conſtanter maneat, & quidem etiam poſt Baptiſmum, iuxta hos hæreticos? Sed de re ſatis clarâ nimis iam cum illis.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm originale ſit propriè peccatum, & an vniuocè cum actuali conueniat.

PROPOSVI errores fide Catholicâ reijciendos circa originale; iam oportet, antequam ad vltimam difficultatem veniamus, alias quæſtiones inter Scholaſticos aliqualiter controuerſas expedire: inter quas prima eſt, an originale verè & propriè ſit peccatum. Reſpondeo cum omnibus ferè Scholaſticis, cum Magiſtro & D. Thomâ ſuprà, omnino eſſe: id quod multi adeò certum iudicant, vt illud de fide etiam reputent; nam licet ſub his terminis non ſit definitum, & inter Catholicos aliqui putauerint contrarium, vt Durandus in 2. diſt. 30. qu. 2. docens, minùs propriè eſſe peccatum quàm actuale; quod tamen fortè in aliquo ſenſu ſuſtineri poteſt: idem etiam ſenſerat Ruardus Tapperus artic. 2. quia tamen in Scripturâ abſolutè dicitur peccatum; à Patribus item ſine limitatione hoc nomen ei abſolutè tribuitur: & quod grauius eſt, Tridentinum ſuprà docet, per Baptiſmum tolli totum id quod habet veram & propriam rationem peccati; quibus ſatis apertè inſinuat, originale, quod per Baptiſmum tollitur, eam veram & propriam rationem peccati habere, dubium eſſe non poteſt, quin verum peccatum ſit: quomodo autem deficiente propriâ libertate poſſit verum & proprium peccatum eſſe, dicetur inferiùs, dum originalis eſſentia declarabitur; vbi magis confirmabitur certa hæc inter Scholaſticos doctrina.

Originale verè & propriè eſt peccatum.

Dixi paulò antè, modum loquendi Durandi in ſenſu aliquo admitti poſſe: etenim ſi doceat, quod & verba ſonare videntur, originale propriè

Modus Durandi in aliquo ſenſu admitti poteſt.

priè eſſe peccatum, eſto dixerit, actuale eſſe magis propriè, eò quòd magis propriè participat 7 libertatem ſeu rationem voluntarij, &c. ſicut mortale ſolet dici magis propriè peccatum quàm veniale, non video quid habeat abſurdi eius ſententia; imò, re benè conſideratâ, ita eſt, quia haud dubiè libertas propria maior eſt quàm libertas in voluntate alienâ; neque ideò excluditur originale à vero & proprio peccato: non enim omnia, quæ propriè participant vnum aliquod prædicatum commune, eo ipſo ſunt ita inter ſe æqualia, vt nequeat vnum dici & eſſe magis propriè tale quàm alterum. ſed in hoc fortè multum de nomine miſcetur. Et ſatis de primo dubio quæſtionis.

An originale cum actualibus vniuocè conueniat.

Circa ſecundum quærimus, vtrùm ita propriè originale ſit peccatum, vt conueniat vniuocè cum actualibus ceteris, an verò ſolùm analogicè. Multi affirmant vniuocationem, alij analogiam; qualis in ratione entis poni ſolet inter Deum & creaturas. Ego duobus verbis reſpondeo, iuxta principia, quæ in Logicâ fusè vt probabiliora defendi, ſcilicet, dari vniuocationem inter omnia ea quæ propriè aliquam rationem communem participant, vt inter Deum & creaturam in ratione entis ſubſtantiæ, &c. quantumuis differentiæ contrahentes ſint inter ſe etiam infinitè inæquales; eò quòd tota hæc inæqualitas ſit extra rationem communem, nec ſignificetur vllo modo per vocem communem: quando enim dico *ens*, non dico *à ſe* aut *ab alio*, ſed abſtractè; alioquin non eſſet vllo modo conceptus communis. Iuxta hanc ergo doctrinam neceſſariò dicendum erit, originale conuenire vniuocè cum actuali, quia per hoc nihil aliud dicimus, quàm vtrumque eſſe propriè peccatum: quod, vt paulò antè oſtendi, vel eſt de fide, vel certè fidei proximum. Si verò loquendum ſit iuxta principia alioqui valdè communia, quòd analogia detur etiam inter res participantes propriè illud prædicatum, quod analogum dicitur, longè probabilius videtur, ſolùm analogicè ea duo conuenire; quia maior differentia eſt in genere voluntarij inter voluntarium propriâ voluntate commiſſum, & commiſſum ſolùm moraliter in voluntate alterius, quàm ſit in genere entis inter ſubſtantiam & accidens; vt quilibet facilè aduertere poteſt: atqui inter ſubſtantiam & accidens admittitur analogia in genere entis; ergo etiam debet admitti inter originale & actuale.

Reſpondetur affirmatiuè.

Repugnat in terminis, quod Vaſquez dicit, hæc duo peccata meliùs æquiuocè quàm analogicè conuenire.

Illud mihi in hoc punctò valdè mirabile videtur, quod Pater Vaſquez diſp. 132. num. 45. dicat, meliùs poſſe hæc duo peccata dici æquiuocè conuenire quàm analogicè: rationem reddit; nam quod æquiuocè tale dicitur, ſimpliciter tale dici poteſt, quod autem analogicè, non ita; quia inter analoga vnum ſolum abſolutè dicitur tale, alia verò impropriè: hinc Vaſquez infert, 8 meliùs locutos Capreolum & Durandum, qui æquiuocam eam rationem dixerunt, quàm Richardum, qui analogicam: miror, inquam, hæc à Patre Vaſquez aut ab vllo doceri; nam æquiuoca longè minùs conueniunt inter ſe realiter quàm analoga, imò nullo prorſus modo conueniunt niſi ſolâ purâ voce; id quod eſt omnino per accidens: neque enim nomen vni ponitur, ex eo quòd habeat ſimilitudinem cum alio, ſed caſualiter: ſicut Gallus dicitur de homine nato in Gallijs, & de gallo gallinaceo; at originali non eſt caſu impoſita eadem vox *peccatum*, quæ impoſita eſt actualibus: in hoc enim ſenſu æquiuocè etiam Deus potuit ab hominibus habere idem nomen cum peccato; vt ſcilicet ea vox *peccatum* æquiuocè ſignificaret Deum & ſimul peccatum, lapidem, &c. ergo originali impoſita eſt ea vox *peccatum* ob ſimilitudinem cum peccato actuali & conuenientiam cum illo in re ipsâ ſignificatâ per eam vocem; ergo omnino repugnat in terminis, quòd meliùs ea duo peccata dicantur æquiuoca in ratione peccati quàm analoga; quandoquidem vtraque debet habere rationem communem ſimilem, quam vox *peccatum* in ſe ſignificet. Et de vniuocatione ſatis.

SECTIO TERTIA.

Per cuius peccatum aut quale traductum fuit aut traducendum erat peccatum originale in poſteros.

Multa ſub hoc titulo comprehenduntur.

Svb hoc titulo multa comprehenduntur, quæ breuiter explicanda ſunt; quia omnia ſolùm pendent à decreto Dei: quod ex communiori Scholaſticorum ſenſu, quando ex Scripturâ quidquam certi inferri non poteſt, colligendum probabiliter eſt. Quærimus ergo, vtrùm traductum ſit de factò originale vi peccati ſolius Adami, vel vi peccati ſolius Heuæ; ita vt, ſi Adam ſolus aut Heua ſola peccaſſet, adhuc fuiſſet traducendum: item, an caſu quo ante peccatum aliquos filios generaſſent, vel, an, eſto neuter ex illis peccaſſet, ſi tamen filij eorum peccaſſent, nepotes tunc fuiſſent in originali concipiendi: & denique, an, ſi peccatum aliud, non hoc commiſiſſent, nos contraxiſſemus originale.

SVBSECTIO PRIMA.

Ex ſolius Adami, non Heuæ peccato, & quidem ob ſolum eſum ligni, contractum & contrahendum erat originale.

Etſi ſolus Adam & non Heua peccaſſet, omnes tamen poſteri in originale lapſi fuiſſent.

Dico Primò: Si Adamus peccaſſet, eſto non Heua, adhuc omnes eodem modo contraxiſſemus originale. Ita tenent communiter omnes Doctores cum D. Thomâ qu. 8. art. 5. & videtur à S. Paulo ſatis expreſsè traditum, dum ſæpè repetit per vnum hominem mortem intraſſe; in Adamo omnes mortuos, &c. ſi enim Heuæ peccatum cauſſa noſtri fuiſſet, non debuiſſet dici per vnum hominem, ſed per duos; 9
nec in Adamum, ſed maximè in Heuam, quæ primò peccauit, reducendum id eſſet.

Non contraxiſſent poſteri originale, ſi ſola Heua peccaſſet.

Ex hac concluſione infertur è contrario manifeſtè, Si Adamo non peccante Heua peccaſſet, non contrahendum à poſteris originale; quia ſi de factò Heua non nocuit nobis, ſed Adamus; ergo ſi hic non nocuiſſet, ſeu non peccaſſet, & reſtitiſſet Heuæ, nullum nos paſſi eſſemus detrimentum: ſi enim Heuæ peccatum habuiſſet vim nocendi, de factò nocuiſſet; vtpote quod primum exſtitit.

Ex ſolo peccato eſus ligni nobis de facto nocere poterat Adam.

Dico Secvndò: Ex ſolo peccato in eſu ligni commiſſo nobis de factò poterat Adamus nocere: ita communiter omnes: & colligitur proba-

probabiliter ex comminatione, quæ ſolùm facta eſt in pœnam eſus ligni; in eâ autem intelligunt communiter Doctores incluſam comminationem de amiſſione iuſtitiæ originalis pro poſteris; nam pro ipſo Adamo amittenda erat per quodlibet mortale: quodlibet enim cum gratiâ habituali, quæ præcipua erat eius iuſtitiæ pars, omnino pugnat: vtrùm autem per alia peccata priuandus fuiſſet ipſe Adamus ſubiectione appetitus, & corporali immortalitate, res eſt ſatis dubia. de quâ aliqua diximus præcedenti Tomo Tractatu de Opere ſex dierum.

Peccatum originale in omnibus vnicum eſt & eiuſdem rationis.

Hinc collige, peccatum, quod in nos tranſit ex Adamo, vnicum tantùm eſſe & eiuſdem rationis in omnibus hominibus; quia & ab vno homine & ab eodem numero peccato deriuatum. Illud hac occaſione quæri poteſt, vtrùm ſi ſolâ voluntate Adamus deliquiſſet, & re ipsâ non comediſſet de ligno, nos fuiſſemus iuſtitiam amiſſuri. Res eſt dubia: in quâ mihi negatiua pars placet, quia verba ipſa Dei expreſsè videntur ob comeſtionem externam, & non ob ſolam volitionem illius, mortem illi minata, *In quocumque die comederis*; non dicit, *volueris comedere*, ſed, *comederis*.

Si Adam ſolâ voluntate peccaſſet, & re ipsâ non comediſſet, iuſtitiam non amiſiſſemus. Gen. 2.

Obiectio.

Obijcies: Comeſtio externa non addit vllam malitiam moralem ſupra internam volitionem; ergo non propter comeſtionem externam, ſed propter volitionem incurrendum erat originale.

Reſponſio.

10 Reſpondeo, Cùm decretum de amittendâ in nobis iuſtitiâ originali & contrahendo peccato liberum omnino fuerit Deo, potuiſſe Deum apponere pro conditione eſſentialiter requiſitâ ipſam externam comeſtionem, ſiue hæc addat malitiam interno actui, ſiue non; eam autem appoſitam eſſe ſatis expreſsè Scripturæ verba demonſtrant.

Replica difficilis.

Replicari tamen grauiter poteſt, Ideò (iuxta dicenda inferiùs) nos peccauimus in Adamo, quia voluntates noſtræ transfuſæ in Adamum fuerant in ordine ad inobedientiæ illius actum; ergo vel cùm primùm noluit ille Deo obedire, etiam antequam exteriùs comederet, nos etiam peccauimus, vel non: ſi non, etiam accedente externâ comeſtione non potuimus peccare; quia quòd poſteà fecit Adamus comedendo, non fuit formale peccatum: actio enim exterior ſolùm eſt denominatiuè peccatum à volitione interiori: ſi verò dicatur primum, ſcilicet cùm primùm ille internè conſenſit, nos peccaſſe; ergo, eſto non fuiſſet ſecuta exterior actio comedendi, peccaſſemus; quia iam erat commiſſum à nobis peccatum. Et in hoc puncto magnum eſt diſcrimen inter pœnam per Adamum incurrendam & ipſum peccatum, vt à nobis incurrendum; nam pro pœnâ poteſt Deus conditionem apponere, quæ illi placet (vt paulò antè in obiectionis ſolutione dixi;) at in incurrendo peccato, quod formaliter conſiſtit in volitione liberâ, non videtur poſſe apponi etiam à Deo aliquam aliam conditionem, quæ ſit poſt ipſam volitionem liberam; cùm in hac ſolâ tota & adæquata peccati grauitas & eſſentia conſiſtat; vnde efficere non poteſt Deus, vt ex ſolâ actione exteriori ſuperueniente mala reddatur volitio libera, quæ priùs nondum verè erat mala, quia hoc eſſet efficere, vt peccatum conſiſteret formaliter in re non liberâ; quod implicat; ergò nec habuit vim ad efficiendum, vt nos per comeſtionem externam diceremur peccare, ſi per volitionem liberam comedendi, quæ ſola propria peccatum eſt, nondum peccaueramus. Quòd ſi ideò dicamur priùs peccaſſe, tunc inde infertur euidenter, Ergo, eſto Adamus actu non comediſſet, nos peccaſſemus, iuxta dicta paulò antè.

Obiectioni reſpondetur.

Non video hanc obiectionem ab vllo propoſitam, quæ reuerâ difficilis eſt, & ſatis reddit probabilem partem contrariam, quòd ſcilicet non fuerit noſtrum peccatum dependens ab externâ tranſgreſſione præcepti. Nihilominùs tamen poteſt ei reſponderi, cùm ad peccandum in Adamo requiratur (iuxta dicenda infrà) transfuſio voluntatum noſtrarum in voluntatem Adami; hæc autem transfuſio fiat per volitionem Dei, ſuppoſito ſupremo illius dominio in nos; facilè intelligi poſſe, quomodo ad eam transfuſionem appoſuerit Deus conditionem aliquam etiam poſteriorem ipſo peccato: potuit
enim hoc modo dicere, *Volo vt in ordine ad ex-* 11
ternam obſeruationem aut tranſgreſſionem eius præcepti, de non edendo de ligno ſcientiæ, ſint transfuſæ voluntates poſterorum in Adamum. Ecce vi huius decreti non intelligitur in Adamum transfuſa mea voluntas, niſi Adamus exteriùs tranſgrediatur; quia Deus ſolùm dixit, *Volo vt in ordine ad externam obſeruationem aut tranſgreſſionem eius præcepti*, &c.

In peccato ab Adamo contracto duo includuntur, & quæ.

Hinc in formâ dico, In peccato noſtro ex Adamo contracto duo includi; vnum eſt transfuſio voluntatum noſtrarum in Adamum; alterum, ipſa Adami tranſgreſſio, quæ reputatur noſtra moraliter vi eius transfuſionis; quia verò transfuſio non eſt libera nobis neque ipſi Adamo, ideò optimè poſſe eam pendere à conditione externâ tranſgreſſionis, ſiue ea ſit in ſe Adamo libera, ſiue non, ſiue ſit peccatum, ſiue non. In eo ergo priori, quo Adamus peccauit interiùs, iam intelligimus peccatum illud noſtrum eſſe conditionaliter; quia nos tunc eramus conditionaliter in Adamo, id eſt, ſi ſequatur actualis tranſgreſſio: quia per eam vltimò noſtra voluntas reddebatur voluntas Adami. Quæ difficultas de facto habet locum in nobis omnibus: etenim quòd ego de facto contraham peccatum, & in Adamo abſolutè peccauerim, pendet ab eo, quòd de facto ſim productus aut producendus: eſto enim Adamus peccaſſet, ſi ego non fuiſſem productus aut producendus, non contraxiſſem peccatum, nec peccaſſem: ea autem futuritio mei eſt poſt præuiſum peccatum Adami: non enim me Deus abſolutè decreuit producere, niſi præuiſo peccato Adami; ergo rectè poteſt peccatum meum in Adamo eſſe dependens vltimò ab aliquâ conditione poſteriore ipſo actuali peccati Adami; dependens, inquam, ratione, vt ſic dicam, transfuſionis voluntatis, non ratione actualis commiſſionis ipſius peccati.

Peccatum Adami eſt noſtrum conditionaliter ſolùm.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm Adamo peccante poſt generatos filios, aut his ſolis peccantibus, originale contrahendum foret.

Etſi filij Adæ peccaſſent, non

CIRCA ſecundum, quod facilius eſt, CONCLVSIO ſit: Si Adamus non peccaſſet, eſto eius

peccante ipſo Adamo, originale non fuiſſet ab vllo contractum.

eius filij peccaſſent, originale non fuiſſet ab vllo ex nepotibus contractum. Hæc eſt communis. Et facile inde ſuadetur, quia ſolus Adamus fuit conſtitutus caput generis humani; ergo à ſolo peccato illius pendebat noſtrum. Ita S. Thomas q. 81. art. 2. & cum eo omnes communiter.

Obiectio.

Dices: Si Cain peccaſſet, filij ipſius nati fuiſſent ex parente infecto per peccatum; ergo debuiſſent etiam ipſi naſci eo peccato infecti.

Reſponſio.

Reſpondeo negando conſequentiam: ſicut enim è contrario de facto ex parentibus liberis iam per Baptiſmum ab originali naſcuntur filij infecti originali; ita tunc ex parentibus infectis peccato filij naſcerentur ſancti. Ratio eſt, quia non attenditur pro peccato originali quid immediati
12 parentes habeant, ſed quid Adamus fecerit: cumque Adamus eo caſu non peccaſſet, non contraxiſſent eius nepotes peccatum.

Ratio huius à priori.

Ratio vltima à priori huius eſt, quòd ex naturâ rei nullum peccatum tranſit ex parentibus ad filios; ſed id (vt declarabimus infrà) pendet à ſpeciali pacto Dei: cumque Deus illud pactum non cum poſteris, ſed cum ſolo Adamo, & quidem (vt dixi ſuprà) non ob omnia peccata, ſed ſolùm ob eſum è ligno ſcientiæ, ſtatuerit, inde fit, vt ſicut eſto Adamus fuiſſet alio quolibet peccato infectus, quando genuit filios, ſi tamen de ligno ſcientiæ non comediſſet, non infeciſſet prolem; ita neque ipſius filij, quantumuis infecti, infeciſſent nepotes Adami, ſi hic non peccaſſet.

Si Adamus in innocentiá filium genuiſſet, ſi peccante Adamo originale non contraxiſſet.

Hinc fit SECVNDA CONCLVSIO: Si Adamus primò peccaſſet, poſtquam genuiſſet filium, talis filius, ſiue adultus eſſet ſiue infans tempore peccati Adami, non contraxiſſet originale; quia hoc ſolùm contrahitur per propagationem ex Adamo peccatore: atqui ille filius fuiſſet tunc conceptus ex Adamo adhuc innocente, ergo & ipſe filius fuiſſet in innocentiâ conceptus.

An nepos ex filio innocente poſt Adami peccatum genitus originale contraxiſſet.

Circa primam partem tituli maius eſt dubium, vtrùm ſcilicet nepotes Adami, qui licet à parente innocente generati eſſent, poſt peccatum tamen Adami eſſent illud contracturi. V. g. Adamus adhuc innocens genuit Abel; hic non contraxit, vt vidimus, originale, priùs verò quàm Abel generaret filium nepotem Adami, iam Adamus peccauerat; quærimus, an tunc nepos Adami fuiſſet contracturus originale.

Affirmat Tannerus.

Pater Tannerus dub. 2. obiter quæſtionem tangens ſupponit vt omnino certum, contrahendum ab his originale, eò quòd eſſent concepti ab Adamo iam exiſtente in peccato.

Res dubia eſt.

Ego tamen DICO PRIMÒ, rem eſſe valdè dubiam; quia pendet ex volitione Dei; de quâ nobis non conſtat certò.

Probabilior tamen eſt doctrina negatiua.

SECVNDÒ DICO, In re dubiâ mihi videri longè probabilius, eos non contracturos originale. quod oſtendo retorquendo argumentum Patris Tanneri; quia illi non eſſent geniti ab Adamo peccatore, ſed potiùs iuſto & ſancto, ergo, &c. Probo antecedens meo iudicio clarè: Nam cauſſa mediata & remota non dicitur cauſſare niſi præcisè ratione cauſſationis immediatæ, quam habuit in cauſſam immediatam, vt omnes fatentur, & res eſt ex terminis nota: atqui Adamus, quando genuit cauſſam immediatam, ſeu ſuum filium, erat ſanctus & innocens, ergo reſpectu nepotis, etiamſi concepti poſt peccatum Adami, in genere tamen cauſſantis ſanctus & iuſtus fuit Adamus.

Euidenter confirmatur ex humanis phyſicis & moralibus.

Confirmo id euidenter ex humanis tam phyſicis quàm moralibus; in quibus probabiliter debemus dicere, Deum ſe in decreto de noſtro peccato accommodaſſe: etenim ſi Petrus v. g. natus ſit à parente adhuc nobili, ideóque etiam retineat ſuam nobilitatem,
13 poſteaquam parens ob aliquod delictum infamis redditur, à fortiori filius Petri retinebit eamdem nobilitatem: nemo enim concipit me ab auo reddi infamem, ſi meus parens ab eo vitiatus non eſt, ſed in ſuâ antiquâ nobilitate manſit.

Ratio à priori.

Et ratio à priori eſt, quia non vitiatur quidquam à cauſsâ remotâ, niſi vitium tranſeat per medium; imò è contrario ſæpè contingit, & Deus ita olim in lege ſtatuit, vt filij immediati redderentur infames ad duas tréſve generationes, & iterùm remotiores redirent ad nobilitatem; at vt in octauâ generatione incipiat infamia ob delictum commiſſum ab octauo auo, & quidem poſt iam generatos eos octo nepotes & omnes omninò nobiles, nemini venit in mentem, quòd ſi intra eos nongentos triginta annos vitæ Adamus habuiſſet duodecim generationes, filios filiorum, nepotes, &c. omnes nobiles, & poſteà in fine vitæ peccaſſet, quis dicet tunc immediatè decimam tertiam generationem vitiandam; quæ tamen nobilibus & non vitiatis orta erat duodecim progenitoribus?

Confirmatur.

In phyſicis verò etiam eadem veritas oſtenditur: etenim ſi auus meus primum acquiſiuit morbum poſtquam meus parens natus erat, non potero ego vi generationis morbum illum acquirere, quantumuis à meo parente generatus ſim, poſtquam auus contraxit eum morbum; nec vllus dicet tunc me generatum eſſe ab auo morbido, ſed potiùs à ſano; quia, vt initio dixi, attendi debet, quid habuerit, quando meum parentem generauit, vt in illum deriuaret vitium ſuum: per quem enim, rogo, illud poteſt poſteà in me deriuare?

Obiectio.

Objicies de facto: Etiamſi meus parens iam fuerit ab originali infamiâ liber, quando me genuit, ego tamen contraho originale, quia Adamus illud habuit; ergo etiamſi meus parens numquam illud habuiſſet, adhuc ego contraxiſſem. Patet ſequela, quia ſi in puncto generationis non habuit peccatum meus parens; quod illud habuerit ante, parum videtur ſufficere ad hoc, vt ego inficiar vi generationis.

Reſponſio.

Reſpondeo negando conſequentiam. Diſparitas eſt clariſſima, quia eſto iam fuerit iuſtificatus meus parens tempore meæ generationis; ſemper tamen habet hanc notam, quòd fuerit infamis eo peccato, & quod illud ab Adamo contraxerit: &, vt ſic dicam, licet totus morbus formaliter ſit in parente curatus, radix illius adhuc manet; ſic ſæpè contingit ſanari aliquem à morbo, & tamen adhuc manere vim productiuam illius datâ occaſione. quod maximè in contagioſis contingit. An non, ſi ſemel parens laborauit poda- 14
grâ, eſto iam nihil actu habeat tempore generationis, dat frequenter filio ſanguinem obnoxium contrahendæ podagræ? certè id paſſim experimur. At quòd è contrario, ſi auus meus penitus nihil habuerat quando genuit meum parentem, ideóque hic fuit ab eâ podagrâ omnino immunis, ego tamen inficiar ab auo primum contrahente

Digitized by Google

hente morbum poſtquam genitus & educatus eſt meus parens, nemo dixit. Hinc in formâ reſpondeo, originale ſemel contractum à meo parente non eſſe ablatum per Baptiſmum quoad vim me inficiendi, ſed quoad vim reddendi meum parentem Deo inimicum ac filium iræ, ſeu, quod dicit Tridentinum, quoad totum id quod habet rationem peccati: nam vis ea me inficiendi non eſt peccatum in meo parente, ſed denominatio ex eo, quòd olim habuerit peccatum; rectè autem poteſt ſemel contractum in parente peccatum quoad rationem peccati remitti, non quoad vim me inficiendi: ſicut fieri poteſt, vt peccatum remittatur quoad totam rationem culpæ, licet maneat reatus aliquis pœnæ; qui tamen reatus à culpâ reſultabat: at ſi numquam culpa ſeu originale fuit propagatum ad parentem, ſed ille genitus eſt ante peccatum Adami, parum probabile eſt, poſſe illud inueniri non ſolùm ſecundùm rationem culpæ, ſed neque ſecundùm vllam vim in meo parente, vt hoc ad me poſteà ille deriuet.

In formâ reſponſio.

Dices: Ergo ſi Deus miraculosè præſeruaſſet meum parentem, ne contraheret originale, eſto auus, proauus, &c. illud contraxiſſent, ego illud non incurrerem, vtpote natus ex parente, qui numquam peccato fuit viriatus. Reſpondeo, non conſtare nobis, quomodo in eo caſu extraordinario Deus in meo parente peccatum illud impediturus eſſet, an relinquendo in eo vim me inficiendi, an verò etiam eam auferendo: cùm enim meus parens eſſet obnoxius vtrique ei defectui, poterat Deus vel vtrumque remittere, vel ſolùm culpam, non remiſsâ eâ vi inficiendi. At in noſtro caſu, cùm filius Adæ, eò quòd ante eius peccatum generatus neque culpam neque vim inficiendi ſuos filios habuerit; quis dicet eum non generaturum filios immunes, ſicut ipſe generatus eſt?

Obiectio.

Reſponſio.

15 Illud videtur ex dictis poſſe quæri, Quid ſi Adamus ante peccatum genuiſſet Cainum v. g. & deinde peccaſſet, amiſſaque iuſtitiâ originali genuiſſet filiam, hanc autem accepiſſet Cain in vxorem, ortáne fuiſſet horum proles in peccato originali, an in iuſtitiâ? cùm enim iam vnus parens infectus eſſet ab Adami peccato, videtur transfundendum peccatum in filios. Reſpondeo tamen ex dictis ſuprà, probabilius eſſe, eos non contracturos: ſi enim ipsâ ſolâ Heuâ peccante non fuiſſent inficiendi filij, pari ratione dicendum videtur, ſolâ matre peccante in ſequentibus generationibus, etiam non inficiendam prolem. Video quidem poſſe aſſignari diſparitatem, quia in primo caſu Cain nec mediatè nec immediatè potuiſſet ab Adamo infici: non immediatè, quia Adamus ſupponitur adhuc non peccaſſe: non mediatè, quia Heua, quæ peccauerat, non contraxerat ex Adamo originale; quia neque ex illo nata erat. At in altero caſu iam ſupponitur Henoch, filius Cain, ratione ſaltem matris deſcendere ex Adamo iam infecto, &, vt ſic dicam, ignobili; ergo contraxiſſet tunc ab Adamo originale. Video quidem hanc differentiam; vnde ſolùm vt probabilius contrarium defendo, quia ſemper videtur ea ratio vrgere, quòd ſi ipſa Heua immediatè iam peccans non infecit prolem, nec videtur quælibet alia mater infectura, eò ſolùm quòd ipſa fuiſſet in parente infecta; quia magis eſt, ipſam immediatam matrem peccaſſe quàm auum maternum. Poteſtque ratio probabilis adferri, quòd ſolùm per viam virilem Deus voluerit illud peccatum deriuari. Sed de re dubiâ ſatis.

Hac occaſione ſolet hic à nonnullis diſputari, vtrùm beatiſſima Virgo contraxerit originale. Verùm hac de re in tertiâ parte commodiùs agetur; interim dico, nullo modo illud contraxiſſe. Quæ opinio tam alias iam in omnium fidelium, exceptis pauculis, radices egit, vt nullo modo vel ab alijs contrarium aſſeri pati poſſint: quapropter neceſſum fuit, vt ſanctiſſimi Chriſti Vicarij Paulus V. & Gregorius XIII. ſpecialibus Bullis prohibuerint aduerſæ partis Doctoribus, ne vllo modo publicè eam doctrinam tradere auderent. In fauorem verò communis ſententiæ multa ingenioſè, piè & eruditè à recentioribus tradita ſunt, quæ Deo dante ſuo loco breuiſſimè proponam; fortè de meâ paupertate duos nummos in gazophylacium in ſanctiſſimæ Matris obſequium oblaturus; ipsâ interim apud dulciſſimum Filium ad illum Tomum diſponendum gratiam ac vitam mihi impetrante.

Beatiſſima Virgo nullo modo originale contraxit.

SECTIO QVARTA.

De cauſſâ materiali & effectiuâ peccati originalis.

CIRCA ſubiectum originalis peccati in meis principijs, negantibus potentias ab animâ diſtingui realiter, nulla eſt difficultas; debet enim in animâ recipi: eo enim ipſo recipitur etiam in voluntate, quæ realiter idem eſt cum animâ. Ne verò pro vnâ ſolâ ſententiâ loquamur, addo, ſi voluntatem diſtinguamus, adhuc videri probabilius, illud in animâ, non in potentiâ voluntatis collocandum; quia, vt in diſput. de Animâ oſtendi, eſto demus potentias diſtinctas, anima tamen ſemper debet immediatè concurrere & recipere actus amoris & intellectionis, quia illa eſt, quæ cognoſcit, amat, &c. Quæ ratio maximè locum habet in ordine ad peccatum & meritum; etenim ſola anima eſt, quæ Deo eſt propriè & immediatè amica vel inimica: hæ enim denominationes non cadunt ſupra accidentales potentias. Idem dicendum eſt, ſi originale ponatur in priuatione gratiæ, de quo infrà. Nam ſicut gratia ſanctificans immediatè recipitur in animâ, & non in voluntate, vt omnes fatentur; ita è contrario eiuſdem priuatio ſolùm debet eſſe in animâ. illud enim ſubiectum habet priuationem formæ quod poteſt habere formam ipſam. 16

Siue potentiæ diſtinguantur ab animâ ſiue non, in illâ tamen realiter recipitur peccatum.

Hinc reijciuntur illi, qui peccatum in carne poſuêre: etenim caro non eſt vllo modo capax peccati propriè niſi denominatiuè ab animâ. Adde, ex eâ ſententiâ ſequi, fore, vt mortuo infante anima eſſet ſine vllo peccato. quod eſt hæreticum. Vnde quoad deriuationem peccati originalis, non eſt vllo modo credendum, illud eſſe in ſemine vt in ſubiecto, & cum eo tranſire ad poſteros; tum quia ſemen non eſt capax peccati: ſola enim anima, quæ formaliter eſt libera, poteſt peccatum habere, & ab illâ denominatiuè totus homo (vt paulò antè dixi) tum quia ſequeretur, parentes iam iuſtificatos non tranſmittere

Reijciuntur qui peccatum in carne poſuerunt.

tere peccatum, quia in eorum ſemine iam am-pliùs non eſt peccatum: ſemen ergo ſolùm ſe habet vt conditio; ad cuius poſitionem deriuatur moraliter immediatè in animam illud peccatum. In aliquo tamen ſenſu quoad effectus poteſt originale dici recipi in corpore, quatenus rebellio appetitus, mortalitas ac capacitas dolorum, qui in corpore reſident, ſunt eiuſdem peccati effectus; quo ſenſu dixit Tridentinum fuiſſe à D. Paulo appetitum vocatum peccatum, quia à peccato eſt, & ad peccatum inclinat.

Quo ſenſu poteſt dici originale recipi in carne.

Circa cauſſas efficientes peccati dico, in meâ ſententiâ, quam diſputatione ſequenti probabo, cùm originale nihil ſit actu reale phyſicum, etiam nullas habere cauſſas phyſicas: de præterito verò, quando Adamus peccauit, habuit cauſſas phyſicas eas, quæ in eam volitionem comedendi influxerunt. Quæ difficultas communis eſt ad omnia actualia. In ſententiâ verò conſtituente illud in priuatione gratiæ negari non poteſt, Deum eſſe adæquatam cauſſam phyſicam illius; quia ſicut ſolus Deus producit phyſicè gratiam, ita ſolus eam negat, ſeu ſolus cauſſat priuationem gratiæ: non enim aliter vlla priuatio fit phyſicè, quàm vel deſtruendo vel non producendo phyſicè formam quæ negatur. Ex quo capite deſumi poteſt argumentum ad impugnandum eam ſententiam de adæquato conſtitutiuo originalis per priuationem, vtpote quæ faciat Deum cauſſam adæquatam eius peccati, quod videtur abſurdum. Et licet huic argumento aliqualiter reſpondeant aduerſarij, non poſſunt tamen reuerà ſatisfacere. ſed de hoc infrà; & ſuprà etiam in ſimili circa peccatum habituale proprium.

Originale cum phyſicum non ſit, neq; etiam efficientes cauſſas phyſicas habet. Originale in Adamo habuit eas cauſſas phyſicas.

17 Circa cauſſas morales efficientes quidam dicunt, Adamum vt caput generis humani eſſe cauſſam moralem noſtri peccati. Ego potiùs dicerem, nos ipſos, quatenus moraliter in illo contentus, fuiſſe cauſſam moralem: etenim quando alius nomine meo operatur, non dicitur ille moralis cauſſa eius actionis, ſed ego; ille autem ſuo modo potiùs eſt cauſſa phyſica. Et ratio aliunde fauet huic modo loquendi, quia peccatum vt peccatum ab eo cauſſatur qui peccat. Atqui, quatenus ego contraho peccatum originale, ego pecco, non Adamus; ergo ego ſum cauſſa eius peccati: ſic quando Rex per Legatum contrahit matrimonium, ſicut non dicitur ipſe Legatus contrahere, ſed Rex; ita ſolus Rex eſt qui denominatur moraliter facere ſeu inire illum contractum, ſeu cauſſa illius. Verùm res hæc eſt parui momenti, maiorique ex parte ad modum loquendi ſpectans, dummodò concedatur, ipſe infans eo modo quo peccat eſſe cauſſa peccati.

Voluntas noſtra, quatenus in Adamo contenta moraliter, originalis moralis cauſſa eſt.

Quòd ſi etiam de cauſſis remotis agamus; inprimis dicendum eſt, ipſos parentes, quatenus per generationem producunt hominem, eſſe cauſſas eius peccati: etenim ſi ea generatio non fuiſſet poſita, non contraheret filius originale; quia, vt ſuprà dixi, ex ſpeciali Dei pacto ſolùm incurritur originale ab eis qui per viam ordinariam ex Adamo generantur.

Etiam ipſi parentes cauſſa remota illius dici poſſunt.

Hac occaſione breuiter aduerto, non eſſe neceſſum ad contrahendum hoc peccatum, vt parentes per concupiſcentiam ſeu libidinem generent: id quod S. Auguſtinus videtur inſinuare lib. 2 de Nuptijs & concupiſcentiâ cap. 26. etenim eſto nullam penitus voluptatem aut concupiſcentiæ affectum ſentirent; ſi tamen ordinario modo generarent, filij contraherent peccatum; quia illa voluptas vel libido eſt per accidens: neque S. Auguſtinus aliquid aliud voluit quàm ſignificare, hunc eſſe ordinarium modum generationis, qui cùm annexam habeat ſemper libidinem ſeu voluptatem carnis, meritò libido, concupiſcentia, &c. vocari poteſt. Et probabile valdè puto hoc modo Loc re ipsâ generaſſe, vt nec quidem in ſomnijs ſenſerit leuem concubitum; & tamen filij fuerunt in originali concepti: neque obeſt quòd filiæ ſenſerint voluptatem; etenim ſuprà diximus, per viri ſemen modo explicato deriuari originale; ac proinde ſi meus parens non contraxiſſet, neque ego contraxiſſem, eſto mater fuiſſet infecta. 18

Ad hoc contrahendum non eſt opus vt parentes per concupiſcentiam generent.

Deus item (vt affirmant nonnulli, & meritò) dici poteſt cauſſa remota huius peccati, quatenus animam rationalem creat, & organizato corpori eam infundit, ſciens ſtatim inficiendam peccato; in quo tamen iuſtiſſimè ipſum operari inde multi probant, quia vniuerſi bonum id exigit; & ſicut concurrens cum voluntate ad actum peccati, quia ſe accommodat exigentiæ creaturæ honeſtiſſimè agit, ita in præſenti. Porrò Deum id iuſtiſſimè efficere duabus alijs rationibus probat D. Thomas q. 83. art. 1. Prima eſt: Melius eſt animæ eſſe cum peccato, quàm nullo modo eſſe. Secunda, quia poteſt per gratiam omnia eius peccati damna euadere, ergo.

Deus etiam huius cauſſa remota dici poteſt.

Deum iuſtiſſimè corpori organizato infundere animam rationalem ſcientem peccato inficiendam variè ab alijs probatur.

Mihi tamen tam illa prima quàm duæ hæ vltimæ rationes videntur pro præſenti intento inſufficientes; & quidem earum quæ à D. Thomâ afferuntur ſecunda refutatur: nam cùm peccatum maius malum ſit, quàm omnia noſtra bona opera, etiam dignificata à gratiâ, ſint bonum, melius videtur, ſimpliciter loquendo, homini non contrahere illud peccatum quàm contrahere, eſto poſteà habiturus eſſet infinitos gradus gratiæ & gloriæ: vnde ſi daretur ei per poſſibile aut impoſſibile optio, vtrùm mallet contrahere originale quàm annihilari, deberet annihilationem eligere. Propterea Chriſtus Dominus de Iudâ dixit, *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille.* quod originali ſuo modo applicari poteſt. Et hinc ratio prima D. Thomæ reijcitur à fortiori; quia ſi quando remittendum eſt originale, & danda eſt ſumma gratia, ſimpliciter tamen melius eſt homini non exiſtere, quàm exiſtendo contrahere originale: à fortiori, quando ſolùm manſurus eſt cum perfectione naturali infectus originali, melius erit homini non concipi, quàm originale contrahere: ergo hæ duæ rationes non videntur ſatiſfacere.

Probationes aliorum improbantur.

Matth. 26.

Prima ratio D. Thomæ reijcitur.

19 Neque etiam prima aliorum de exigentiâ vniuerſi eſt adæquata; quia ſæpè Deus non ſolùm determinatus à cauſſis ſecundis, ſed à ſeipſo vult etiam generationem, quando vel ad petitiones & orationes parentum dat prolem, vel miraculosè; vt in Sarâ ſterili & Eliſabethâ Ioannis matre; tunc enim cùm miraculosè ad generationem concurrerit, non poteſt eius actio inde reddi iuſta, quod determinatus à cauſſâ ſecun-

Prima aliorum refutatur.

ſecundâ concurrat: quandoquidem tantum abeſt ab eâ determinatione, vt potiùs ipſe tunc concurrat contra exigentias cauſſarum ſecundarum.

Confirmatur. Confirmatur, Eſto Deus ad peccatum concurrat determinatus à cauſſis ſecundis, non continuò poteſt annuere alicuius creaturæ orationi, ſi ab ipſo peteret, Domine, concurras mecum miraculosè ad actum peccaminoſum: ergo multò minùs ipſe Deus poteſt à ſe miraculosè velle producere illud peccatum, ergo nec poterit in præſenti caſu; ergo illa ratio de bono vniuerſi non eſt ſufficiens.

Noſtra probatio. Productio animæ immediatè & formaliter non eſt in ſe mala, etſi per accidens ſequatur originale.

Meliùs ergo inde poſſet probari communis & certa doctrina, quia productio animæ immediatè & formaliter non eſt in ſe mala; ſi enim eſſet, non poſſet Deus miraculosè concurrere ad eam, nec eam parentibus orantibus concedere, ne videretur annuere malitiæ: at cùm productio phyſica animæ, ad quam ſolus Deus concurrit, ſit in ſe bona, peccatum autem non ſequatur per ſe & directè ex eâ productione, ſed ex liberâ tranſgreſſione præcepti, quæ moraliter,
20 vt diximus, ratione connexionis in Adamo libera fuit infanti, rectè poteſt Deus eſſe cauſſa miraculoſa etiam eius productionis, quam per accidens conſequitur originale. Imò addo, ſæpè Deum vtentem iure ſuo eſſe cauſſam phyſicam alicuius rei, quæ inadæquata eſt pars peccati; ſic agens de habituali dixi, illud conſiſtere & in phyſicâ præteritione peccati, & in carentiâ condonationis: habituale enim nihil aliud eſt quàm actuale non condonatum, vt fusè ſuprà: atqui Deus eſt cauſſa eius non-condonationis; ipſe enim eſt qui non remittit; quia ad hoc habet ius ex ipſo phyſico actuali peccato præterito: ergo poteſt Deus vtens iure ſuo producere inadæquatam etiam partem peccati: à fortiori ergo vtens iure creatoris, ex quo habet dominium producendi animas rationales, poterit eas producere, eſto illæ ſint ſtatim futuræ ſubiectum originalis. Quæ ratio habet maiorem vim, quando ipſæ etiam cauſſæ naturales exigunt eam productionem; vt in primâ ratione inſinuabatur.

Obijcitur. Verùm hinc poſſet obiectio ſumi ſaltem contra parentes ipſos, quia videntur ſaltem illi peccare dum generant: etenim illi non habent ius illud, quo Dei concurſus redditur honeſtus; ergo cùm ſciant ſe eſſe cauſſas vt exiſtat in filio originale, tribuetur illis ea malitia.

Confirmatur. Confirmatur ex dictis paulò antè: ſi ipſi infanti daretur optio, vtrùm vellet produci cum originali, an ſimpliciter non produci, deberet eligere non produci; quia maius malum eſt illud originale, quàm ſit bonum exiſtentiæ ipſius hominis: ergo parentes non poſſunt licitè dare cauſſam, vt illud originale de nouo exiſtat.

Reſpondetur. Reſpondeo negando ſequelam; etenim, quidquid ſit de peccato proprio, certum eſt etiam, quoad peccata actualia aliena, non teneri hominem vitare eas actiones, ex quibus videt illud ſecuturum, per accidens tamen, dummodò ille habeat honeſtum alioquin finem, ob quem intendat eam actionem; in præſenti autem ſequitur per accidens illud peccatum ex generatione hominis, quia phyſica generatio ex ſe nullam habet connexionem cum peccato: hoc enim ſequitur ex tranſgreſſione liberâ Adami; & aliunde homo habet honeſtiſſimum finem, ob quem intendat eam generationem, nempe propagationem generis humani, ergo, &c.

Maior eſt perfectio, nolle generare, ne originale exiſtat, hoc ſolo attento, quam velle.

Quæres tamen, an ſaltem, ſeclusâ etiam honeſtate, quæ in virginitate ſeruandâ reperitur, ratione cuius ea melior eſt quàm copula, & ſolùm attento peccato originali contrahendo à prole, ſit maior perfectio, nolle generare, ne illud peccatum exiſtat, quàm velle generare eo animo, vt poſteà exiſtat illa eadem proles Deo regenerata & iuſtificata per Baptiſmum. In hoc dubio, quod non video ab alijs motum, indicarem honeſtius eſſe etiam ex eo modo nolle generare; quia omnes videntur ſupponere, melius eſſe impedire malum morale etiam veniale, quàm efficere multa bona. Quæ ratio hîc habet locum.

Obiectio. Dices: Sæpè eſt longè melius dare indirectè cauſſam alicuius peccati efficiendo aliquod bonum opus, quàm hoc omittere, ne illud peccatum ſit. V. g. eſto ex reprehenſione aut punitione ſit ad iram excitandus ille qui deliquit; nihilominùs melius eſt illum reprehendere; & verò ex officio ſæpè tenemur ad reprehenſionem; vt in materiâ de charitate docetur. Imò eſto ego ſciam Sacerdotem exiſtentem in peccato mortali nouum commiſſurum audiendo meam confeſſionem, iudico poſſe me licitè ob meam vtilitatem illi confiteri; quia tunc per accidens tantùm ſum cauſſa eius peccati: ergo melius erit velle generare ob gloriam Dei emanaturam ex prole iuſtificandâ, quàm nolle, ne in illâ aliquando exiſtat originale.

Reſponſio ad primam inſtantiam. Reſpondeo negando conſequentiam. Ad primam inſtantiam reſpondeo, inter ea, quæ ſemel ſunt licita & honeſta, ſæpè hîc & nunc poſſe eſſe obligationem ad obiectum, quod ſecundùm ſe minus eſt bonum. Ex quo capite, ſi Deus mandaret matrimonium, eſto ex ſe minùs ſit perfectum quàm virginitas, nihilominùs tunc ratione obe-
21 dientiæ melius eſſet, imò ſine peccato omitti non poſſet; ita dico, licet, ex ſe impedire vnum veniale in proximo, ſit melius, quàm illud cauſſare, & deinde in eo multa bona efficere; nihilominùs quia ex alio capite obligor ad illum puniendum, &c. melius eſt illum punire; eſto inde nouum peccatum per accidens ſecuturum videatur: imò ſæpè ſine peccato non poſſum non dare eam cauſſam per accidens peccati.

Ad ſecundam. Ad ſecundam inſtantiam de confeſſione dico Primò à me eo loci non traditum, melius eſſe tunc confiteri, quàm ex eo fine, ne alter peccet, abſtinere, ſi aliunde in me non ſit vllum periculum vitæ; ſolùm ergo docui id eſſe licitum; hîc autem idem approbo. Secundò reſpondeo, aliud eſſe quærere, an ſit melius propter peccatum, quod orietur per accidens in altero ex meâ actione, omittere meum bonum proprium; aliud verò, vtrùm attendendo bonum & malum ſolius alterius, ego meliùs operer dando indirectè in eo cauſſam, ex quâ ſequatur peccatum, & poſteà alia bona; an verò melius ſit, ne ſequatur peccatum, non dare occaſionem bonis illis. De primo non diſputatur nunc, ſed ſolùm de ſecundo; in quo ex ſe haud dubiè melius eſt non dare occaſionem malo; licet in primo caſu fortè contrarium ex ſe ſit melius. Diſcrimen eſt manifeſtum, quia ego magis debeo attendere ad

Digitized by Google

meum bonum, quia magis mihi voluntarium, quàm ad peccatum alterius indirectè mihi tantùm voluntarium : quando autem & damnum & vtilitas mihi ſunt extrinſeca, quia tunc ex eo capite ſunt paria, debeo magis cauere, ne dem occaſionem indirectam malo morali illius, quàm non curando illud malum intendere bona, quæ poſt illud ſequentur.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAPRIMA.

De conſtitutiuo originalis.

SECTIO PRIMA.

Variæ ſententiæ Scholaſticorum de eſſentiâ originalis peccati.

QVIA, vt dixi ſuprà, ex conceptu peccati requiritur neceſſariò libertas, & in infantibus in inſtanti conceptionis nulla eſt; adeò difficile eſt originalis eſſentiam declarare, vt non ſolùm parum affectos erga fidem (cuiuſmodi omnes hæretici ſunt) traxerit in varios errores, ſed etiam Catholicos & pios Doctores in opiniones minùs probabiles, & haud parum abſurdas induxerit, quas breuiter examinare oportet.

1

Quidam aiunt originale conſiſtere in quadam qualitate phyſicâ morbidâ à concupiſcentiâ diſtinctâ.

Et in primis Gregorius de Arimino in 2. diſt. 30. & alij, quos P. Vaſquez citat diſp. 132. cap. 4. docent, peccatum originale conſiſtere in qualitate aliquâ phyſicâ, quam morbidam dicunt, & ab appetitu ſeu concupiſcentiâ diſtinguunt; vnde etiam explicant, quo pacto, licet maneat poſt Baptiſmum concupiſcentia, non maneat tamen ea qualitas ſeu peccatum. Hanc ſententiam aliqui ita explicant, vt ex peccato Adami in ipſius voluntate producta ſit quædam phyſica qualitas inclinans ad peccandum; ex quâ poſteà in corpus redundauerit illa quam morbidam dicunt, quæque coniuncta ſemini tranſiuit poſteà ad poſteros.

Reijcitur hæc ſententia Primò.

Hæc ſententia ſiue abſolutè prolata, ſiue cum eâ quorumdam explicatione ſuſtineri nequaquam poteſt. Et quidem explicatio clariùs reijcitur, quia peccatum Adami fuit ei remiſſum cùm primùm egit pœnitentiam, etiam ante liberorum generationem; ergo non manſit in eo qualitas vlla phyſica, quæ eſſet peccatum; ergo per productionem ſeu per coniunctionem phyſicam non potuit poſteà eam communicare filio. Idem argumentum fit in omnibus alijs parentibus, qui ſunt in gratiâ, quando generant ſuos filios.

Reijcitur Secundò. Talis, cùm non ſit operatio libera voluntatis, non poteſt eſſe peccatum.

Secundò, quia talis qualitas phyſica non eſt propriè peccatum; non enim eſt operatio libera voluntatis : quòd autem ſit producta ab actu libero ſeu peccaminoſo, non facit illam in ſe eſſe peccatum, aut per illam reddi ſubiectum odio dignum; vt patet in habitibus vitioſis, qui à peccatis generantur; nec tamen ideò ſunt peccatum; aut propterea peccator recèns conuerſus, etiamſi retineat omnes vitioſos habitus, eſt dignus odio Dei. Vide quæ dixi ſuprà agens de peccato habituali; vbi ex ratione & conceptu peccati oſtendi, illud non poſſe formaliter conſiſtere in qualitate, quæ non ſit actio libera voluntatis.

Reijcitur Tertiò.

Tertiò ea qualitas reijcitur, quia non poſſunt aſſignare cauſſam phyſicam illius; illud enim peccatum Adami fuiſſet idem omnino phyſicè, etiamſi ipſe Adamus non fuiſſet conſtitutus caput hominum, nec traduxiſſet in nobis peccatum ſuum; eo autem caſu non produxiſſet eam phyſicam qualitatem; ergo neque de facto illud peccatum eſt cauſſa phyſica eius qualitatis. Conſequentiam probo, quia cauſſis eodem modo phyſicè exiſtentibus, ſi in vno caſu operatio ſequitur, etiam in altero ſequetur; nam mutatio ſola moralis non variat virtutem phyſicam; quod autem, ſi non eſſet caput hominum, non produxiſſet talem qualitatem patet: nam peccatum proprium cuiuſlibet non eſt productiuum talis qualitatis; aliàs, etiamſi Adamus non peccaſſet, ex peccatis aliorum nati fuiſſemus in originali; & quò quis plura actualia peccata commiſiſſet, eò plures qualitates morbidas transferret in ſuum filium. quod eſt hæreticum. Et hinc deſumitur vltima eius morbidæ entitatis impugnatio; nam cetera peccata non habent eam vim producendi phyſicè talem qualitatem; quo ergo fundamento ſoli illi Adami peccato ea tribuetur, cùm phyſicè ſit eiuſdem ſpeciei cum multis alijs?

Illius qualitatis non eſt aſſignabilis cauſſa phyſica.

2

Vltima huius morbidæ qualitatis impugnatio.

Auguſtinus metaphoricè in quibuſdam locis locutus his non fauet.

Afferunt pro ſe hi auctores quædam loca S. Auguſtini malè intellecta : quæ enim S. Auguſtinus vel metaphoricè vſurpauit, vt cùm dixit, flatu ſerpentis productum hoc peccatum, id eſt ſuggeſtione, hi intelligunt litteraliter, ſicut ſonat, de vero flatu, & verâ phyſicâ productione; quando item dicit, peccatum eſſe affectionem malæ qualitatis, quod de malâ qualitate morali, non de phyſicâ intelligendum eſt, hi pro ſuâ qualitate morbidâ illud accipiunt.

Alij docent, originale eſſe denominationem extrinſecam à peccato Adami.

3

Alij Catholici putarunt, originale non eſſe quid intrinſecum homini, ſed denominationem extrinſecam à peccato Adami, à quo cenſent nos denominari extrinſecè peccatores. Ita Catharinus in Tract. de Caſu hominis, & Albertus Pighius controu. 1. de peccato originis. Mirum eſt dictu, quàm acerbè in hanc ſententiam inuehantur ferè omnes alij auctores, qui eam pænè hæreticam cenſent, eò quòd Tridentinum ſuprà definierit, hoc peccatum verè transfuſum in poſteros, & vnicuique proprium eſſe. Quæ duo non cohærent cum doctrinâ Catharini & Pighij docentium, vnum tantùm fuiſſe illud peccatum, & ab eo nos extrinſecè tantùm denominatos.

Hi auctores ſolo nomine errarunt.

Ego tamen Primò iudico, hos auctores ſolo nomine erraſſe : etenim re ipsâ illi poſuerunt quidquid ceteri alij; admittunt enim ſecutam priuationem gratiæ in infantibus; ergo re admittunt quidquid alij ferè omnes ponunt pro peccato; errant ergo vt ſummùm, quòd non hanc priuationem, ſed illud peccatum Adami, nos

nos extrinſecè denominans, & reddens etiam extrinſecè voluntariam nobis eam priuationem, vocarint peccatum: qui error non videtur tam graui cenſurâ dignus. Secundò cenſeo, fortè re ipſâ veram ſententiam ab his traditam; ſi, quando dicunt eam denominationem peccati eſſe extrinſecam nobis, ſolùm loquantur in genere phyſico, id eſt phyſicè extrinſecam, non tamen in genere moris, ſed potiùs in hoc intrinſecam. Et verò mihi valdè probabile eſt, eos ſolùm negaſſe aliquod phyſicum intrinſecum, in quo ea ratio peccati conſiſtat. Quidquid tamen ſit de mente illorum; non enim lubet diu hærere diuinando, quid illi ſenſerint; infrà oſtendam, quomodo originale ſit extrinſecum, quomodo intrinſecum.

Negarunt ſolùm aliquod phyſicū intrinſecum, in quo originale conſiſtit.

Communis ergo ſententia omnium ferè quotquot ſcripſerunt ex propoſito eâ de re docet, originale conſiſtere in priuatione iuſtitiæ originalis: quorum fundamenta duo præcipua ſunt. Primum, quia nihil aliud reperitur, in quo poſſit illud peccatum conſiſtere: & per hanc priuationem commodè explicatur Tridentinum docens, hoc peccatum eſſe proprium cuilibet & inhærens; quod etiam inſinuat eſſe intrinſecum. Secundum, omne peccatum eſt mors animæ; ſed priuatio iuſtitiæ eſt mors, ergo, &c.

Originale conſiſtere in priuatione iuſtitia originalis communior doctrina. Fundamentum illorū Primum.

Secundum.

4 Huius ſententiæ auctores ſuperfluum eſt referre, quia, vt dixi, ſunt omnes ferè Scholaſtici. Vide Suarez, Tannerum & Vaſquez. Quàm verò communis eſt ſententia ſic abſolutè prolata, tam variant auctores in eius intelligentiâ, vt vel inde cogitare quis poſſet eam non eſſe veram: quidam ergo ſolam ipſam priuationem dicunt eſſe peccatum: alij meliùs rem ponderantes, cùm priuatio tota quanta ſit à Deo, non auſi ſunt ei adæquatam rationem peccati tribuere; ſed dixêre eam vt voluntariam eſſe peccatum: & quidem nec omnes eodem modo explicant eiuſmodi voluntarium, & vnde illud deſumatur, quia alij ad ſolum peccatum Adami recurrunt; alij in nobis ipſis admittunt rationem voluntarij. Quod ad priuationem verò attinet, magna item eſt varietas: vti enim ſuprà diximus agentes de peccato habituali, quod etiam poni ſolet in priuatione iuſtitiæ, aliqui habitum ipſum gratiæ, alij conformitatem moralem intelligunt; ita in præſenti iuſtitiam originalem, quâ dicunt originale priuare, quidam accipiunt pro ſolâ ipſâ ſubiectione appetitus: qui tamen refelluntur inde euidenter, quòd ea iuſtitia non reſtituitur in Baptiſmo; in quo tamen tollitur totum id quod peccatum originale dicit: ideò alij intelligunt ipſam gratiam ſanctificantem, alij moralem conformitatem cum lege diuinâ: alij in gratiâ ipſâ diſtinguunt eſſe phyſicum & eſſe gratię, vel vt ſubijciebat appetitum, aut vt erat forma ſanctificans: poſitâ autem eâ diſtinctione, quidam eam accipiunt in præſenti in ſecundo ſenſu, alij in primo. Ecce communem ſententiam in innumeras alias diſciſſam; quas ſeorſim probare vel reijcere eſſet moleſtiſſimum, ideò conſultius duxi meam ſententiam proponere, & ſimul eadem viâ notare, quid in hac communi videatur difficile. Quia verò res eſt magni momenti, & recentiores aliqui vix non putant de fide eſſe ex Concilio Tridentino priuationem gratiæ eſſe peccatum originale, ſaltem partialiter, fuſiùs nonnihil rem totam deducam, & per partes maioris claritatis gratiâ ſententiam meam explicabo.

In eius explicatione variant inter ſe auctores.

SECTIO SECVNDA.

Peccatum originale non conſiſtit in ſolâ priuatione gratiæ ſanctificantis.

Ex his, qui acerrimè defendunt, originale peccatum in ſolâ priuatione gratiæ ſanctificantis conſiſtere, quidam, vt Pater Vaſquez diſp. 132. num. 36. Primò dicunt, eam priuationem eſſe vitium naturæ, non perſonæ; quia eſt defectus non in operatione, quæ perſonæ tribuitur, ſed in eſſe; quod naturæ conuenit: Secundò, nihil poſſe ante eam priuationem præcedere ex parte puerorum quod ſit peccatum; nam pœna non poteſt mereri aliam pœnam: atqui defectus gratiæ facit illos dignos priuatione gloriæ, ergo ea priuatio non poteſt eſſe pœna, ſed debet eſſe ipſummet peccatum. Tertiò, eâ ſolâ ratione originale eſſe voluntarium paruulis, quia Adamus acceperat iuſtitiam tenendam pro ſe & pro paruulis, neque vllo alio modo eis eam fuiſſe voluntariam, docet iterùm num. 44.

Vaſquez exiſtimat originale conſiſtere in priuatione gratia ſanctificantis.

Contra hanc tamen doctrinam ſtatuo hanc concluſionem: Peccatum originale non poteſt in ſolâ priuatione gratiæ habitualis conſiſtere: ita multi ex his qui communem ſententiam defendunt; ponunt enim præter priuationem gratiæ conuerſionem habitualem ad creaturam. Ita Bellarminus lib. 5. de Statu peccati cap. 17. Tannerus dub. 4. Suarez ſuprà ſect. 2. & omnes illi, quos pro vltimâ parte noſtræ ſententiæ referemus infrà. Et quidem explicationem Patris Vaſquez ego multò minùs probare poſſum; videtur enim mihi ita diminuere rationem peccati, vt vix poſſit originale cum proprietate retinere vocabulum peccati: quod enim dicat, illam eſſe defectum naturæ, non operationis, valdè durum eſt: omne enim peccatum, prout in præſenti à Theologis ſumitur, debet neceſſariò eſſe defectus operationis, non naturæ; vnde nullus defectus phyſicus naturæ vocatur propriè peccatum in ſenſu, de quo Scholaſtici. Certè, etiamſi daremus, poſſibilem eſſe aliquam phyſicam qualitatem contrariam gratiæ, vt ſcilicet ſicut gratia infuſa homini reddit illum amicum Dei, ita ea qualitas infuſa ſubiecto è contrario redderet hominem dignum odio Dei, adhuc non eſſet vllo modo illa dicenda peccatum in ſenſu ſcholaſtico. Hinc eſt quod D. Auguſtinus lib. 16. de Ciuitate Dei cap. 27. totus ſit in probando eo ipſo, quòd infantes contrahant originale, eos verè peccaſſe in Adamo, & liberè tranſgreſſos præceptum Dei: idem Nazianzenus & alij à Bellarmino ſuprà relati manifeſtè docent. Nec ſufficit reſpondere, hoc peccatum originale eſſe per modum habitualis, non actualis; non, inquam, ſufficit, quia omnis permanentia habitualis dicit eſſentialiter ordinem ad præteritionem actualem: nec poſſum ego verè eſſe habitualis peccator, ſi non fui actualis: ergo non poſſunt infantes habitualiter eſſe peccatores, niſi concipiamus eos verè peccaſſe.

Non poteſt in ſolâ priuatione gratia habitualis conſiſtere.

5 *Explicatio Vaſquez diminuit rationem peccati.*

Nec item ſufficit quod Pater Vaſquez dicat Ada-

Impugnatur vlterius.

Digitized by Google

rius Vaſquez explicatio.

Adamum peccaſſe actualiter; rogo enim, an quando id dicit, intendit docere, verè & propriè non ſolum Adamum, ſed etiam infantes moraliter peccaſſe, ao ſolum Adamum peccaſſe? ſi hoc ſecundum, non reſpondet vllo modo argumento deſumpto ex eo, quòd repugnet omnino vllum habuuale in aliquo, niſi in ipſo fuerit ſuo modo actuale: cuius ratio à priori eſt, quia habitualis perſeuerantia ſolùm eſt libera denominatiuè ab actuali præcedenn exiſtentiâ; eumque omne peccatum dicat neceſſariò ex conceptu ſuo liberam tranſgreſſionem legis, debemus neceſſariò ad actuale recurrere in eo in quo eſt habituale; nam actuale alterius, vt alterius ſolius eſt, non eſt mihi liberum, nec me reddit tranſgreſſorem. Quòd ſi ideò dicatur primum, ſcilicet infantes verè & re ipsâ peccaſſe actualiter (vt videtur docere maior & melior pars Scholaſticorum & Patrum) iam infero inde euidenter: Ergo originale non eſt ſolius naturæ peccatum, ſed operationis præcedentis & moraliter perſeuerantis; & tandem non ſola ibi includetur priuatio gratiæ præſens, ſed multò magis ipſa tranſgreſſio præcedens, ratione cuius infantes primò priuari ſunt gratiâ; vnde præterea inferam, priuationem gratiæ eſſe pœnam reſpectu ipſorum paruulorum, non verò præcisè reſpectu Adami, vt Vaſqnez contendit; vlteriùs inferam, oon eſſe bonum ipſius argumentum (vt reuerà non eſt) quod nempe vna pœna non poſſit aliam inferre. ſed de hoc dixi ſatis agens de habituali. Et adhuc plura paulò pòſt.

6 *Reijcitur Secundò hæc ſententia.*

Secundò reijcio eam ſententiam: rogo enim, quandoquidem priuatio gratiæ ſeu carentia gratiæ in ſe eadem eſt, ſiue ab hac ſiue ab illâ cauſsâ proueniat, ſiue ex peccato ſiue aliunde; ſi enim Deus hominem in purâ naturâ creaſſet, non minùs caruiſſet gratiâ quàm nuoc infantes; rogo, inquam, quare infantes iam debeant à ſolo illo defectu gratiæ dici digni odio Dei. Reſpondebit, quia tenebantur eam gratiam habere. Rogo vlteriùs, an ipſi tenebantur, an alius præcisè pro eis. Si primum; ergo ipſi peccauerunt propriè eâ grauâ voluntariè ſe priuando: atqui non ſe priuarunt niſi per peccatum; non enim immediatè ſibi abſtulêre gratiam, ſed demeritoriè; ergo iam illis ipſis fuit libera tranſgreſſio. Si verò dicatur, quod Pater Vaſquez clarè inſinuat, ſolum Adamum fuiſſe obligatum ad conſeruandum in eis gratiam, probo tunc meo iudicio manifeſtè, infantes non eſſe ideò vllo prorſus modo dignos odio, ſed ſolum Adamum, qui eam non tranſtulit in illos. Et ponamus pro diſputatiooe, habere creaturam aliquam vim tollendi ex animâ meâ aut infantis gratiam habitualem, & Deum mandaſſe illi ſub peccato, ne eam tolleret mihi aut infanti; certè ſi tali caſu ille tranſgrediens præceptum Dei tolleret ab infante gratiam, nemo prudens diceret, eum infantem fore tunc dignum odio Dei, & contractutum peccatum habituale magis quàm ſi in purâ oaturâ creatus fuiſſet: oam quòd altera creatura ſuâ nequitiâ hunc ſpoliaſſet gratiâ ſine vllâ ſpoliati voluntate, non magis ſpoliato nocet in ordine ad peccatum, quàm ſi licitè abſtuliſſet gratiam: damnum enim illatum infanti idem eſt in vtroque caſu, culpa verò ſolius eſt auferentis, non infantis. Ergo ea ablatio debet non ſoli Adamo, ſed etiam infantibus eſſe voluntaria, vt poſſit habere reſpectu infantum veram rationem peccati. Et, vt verum fatear, hæc ratio meo iudicio homini rem attentè conſideranti non poteſt non euidens apparere. Inde pergo, io eo caſu eſſet in infante priuatio gratiæ orta voluntariè ex peccato alterius, qoi tenebatur non cauſſare eam priuationem; eodem planè modo, quo de facto docetur à Patre Vaſquez de priuatione noſtrâ reſpectu peccati Adami; ergo nullatenus poteſt explicari quo pacto ea ſola priuatio habeat rationem peccati reſpectu paruulorum: ergo, quantumuis dicatur ea priuatio habere rationem culpæ, prout eſt voluntaria, cùm tamen noo dicatur voluntaria niſi reſpectu Adami, noo poterit eſſe culpa niſi reſpectu ſolius Adami; vt in exemplo poſito: vel cer[illegible] recurrendum eſt ad hoc, quòd ipſi pueri verè moraliter traoſgreſſi ſiot legem. qnod quâ ratione intelligendum ſit, infrà declarabo.

Secundùm Vaſquez oſtenditur infantes non eſſe dignos odio Dei.

Ablatio gratiæ non debet Adamo ſoli, ſed etiam infantibus eſſe voluntaria.

Idem argumeotum poſſet fieri, ſi caſum poneremus hoc modo, vt Deus oon imponendo Adamo obligatiooem illi dixiſſet: *Si me tali horâ amaueris*, ad quod tameo non obligo te ſub vllo peccato, transferes in filios gratiam; ſin minùs, non. Certè in eiuſmodi decreto nec leuis apparet repugnantia; hoc dato tuoc eſſet in infantibus, ſi Adamus non amaſſet Deum, priuatio gratiæ & vitæ ſpiritualis. Rogo iam, vtrùm infantes ounc magis quàm tunc peccaſſent: ſi non, ergo cùm tunc ea priuatio non eſſet in eis peccatum, eſto tam eſſet eis damnoſa quàm nunc, etiam ounc non dicentur infantes peccare per illam; ſi verò nunc magis peccent, dicendum eſt non ſolùm priuationem voluntariam gratiæ, ſed tranſgreſſionem præcepti eſſe nunc ipſiſmet pueris voluntariam, cùm ex parte priuationis nulla eſſet differentia in vtroque caſu.

Ponitur caſus, quo oſtenditur potuiſſe poſteros priuari gratiâ ſine vllâ Adami culpâ. 7

Tertiò abſolutè probo concluſionem à nobis poſitam; quia priuatio gratiæ reſpectu paruulorum fuiſſet eodem modo mors animæ, ſiue ex ſolo veniali prouenilſet, ſiue ex alio mortali, ſpecie ſeu genere diuerſo ab eo quod de facto Adamus commiſit; & tamen certum eſt apud omnes in ratione peccati & dignitatis ad odium eos tunc non habituros idem peccatum, nec eamdem dignitatem ad odium: ergo originale non conſiſtit adæquatè in eâ priuatione gratiæ. Conſequentia eſt euidens. Antecedens patet; nam in primis eamdem carentiam vitæ ſeu gratiæ haberent; in eâ autem carentiâ pooitur ab his mors animæ. Deinde fuiſſet etiam priuatio, & quidem peccaminoſa, reſpectu Adami. Quòd verò Adamus habuerit diuerſum aut idem peccatum, eſt quid penitus extrinſecum reſpectu paruulorum; & ſolùm ſe habet vt cauſſa extrinſeca, iuxta doctrinam quam impugno. Atqui varietas cauſſæ extrinſecæ, ſi nihil diſtinctum ponit in entitate effectus, non poteſt effectum facere diuerſum: vnde ſi calor productus à ſole eſt idem qui ab igne; eodem modo erit mea manus calida in vno ac in altero caſu, vt ex terminis notum eſt: ergo ſi priuatio gratiæ, vt adæquatè diſtincta ab ipſo peccato Adami, & vt non includens vllo modo illud tamquam com-

Tertiò abſolutè probatur concluſio noſtra.

par-

partem, conſtituit rationem peccati reſpectu paruulorum, euidens eſt. idem omnino futurum peccatum in his paruulis, ſi eadem ſit priuatio; ſiue peccatum Adami fuerit gulæ, ſiue odij Dei, ſiue hæreſis, ſiue mortale, ſiue veniale: hoc autem dicere durum valdè eſt, ne dicam planè erroneum, ergo.

Hinc concludo, non poſſe, re benè examinatâ, conſtitui originale in ſolâ priuatione gratiæ vt adæquatè condiſtinctâ à peccato Adami: id quod à fortiori conſtabit ex dicendis paulò pòſt, vbi obiectiones etiam ſoluo, quæ pro ſolâ priuatione fieri poſſunt.

SECTIO TERTIA.

Nec partialiter priuatio gratiæ ſanctificantis conſtituit originale.

CONCLVSIO ſit: Originale nec partialiter conſtituitur in priuatione gratiæ ſanctificantis, licet eam neceſſariò ſibi habeat naturaliter adiunctam vt effectum. Dico *naturaliter*, quia ſuppoſito quòd originale pertineat ad genus peccati mortalis, habet naturâ ſuâ oppoſitionem cum gratiâ, ideoque naturaliter cauſat illius priuationem.

SVBSECTIO PRIMA.

Probatur ea ſententia auctoritate & ratione.

Varij tacitè noſtram concluſionem defendunt.

EAM in primis defendunt Albertus Pighius & Catharinus, de quibus ſuprà; deinde omnes illi qui originale in priuatione iuſtitiæ originalis conſtituunt, non quâ parte iuſtitia dicit gratiam, ſed quâ ſignificabat ſubiectionem ad Deum, quæ in non tranſgreſſione præcepti conſiſtebat; item omnes illi, qui in auerſione habituali à Deo illud conſtituunt. Sicut enim per habituale peccatum, licet homo non eſſet eleuatus ad gratiam, daretur auerſio habitualis
8 à Deo ſine vllâ priuatione, vt ſuprà cum multis ex aduerſarijs dixi de actuali habituali; ita hîc de originali, nullo modo recurrendo ad priuationem, videntur multi ſentire.

Expreſsè eam tuetur Zumel & Curiel.

Expreſsè autem concluſionem noſtram defendit Zumel q. 82. art. 3. diſput. 2. concluſ. 5. & 6. item Alphonſus Curiel hîc q. 81. art. 1. dub. 4. cuius vltimi auctoritatem magni facio, quia diligenter examinatis omnibus quæ pro eâ priuatione afferri ſolent, illam omnino à peccati conſtitutiuo reijcit; cumque alioquin ingenio, prudentiâ, pietate ac Salmanticenſis primariæ cathedræ profeſſione cum ſummis comparandus, non dubium quin addat huic ſententiæ maximum robur. Notat autem meritò ibi hanc concluſionem re ipsâ non eſſe ita contrariam Scholaſticis ac alij cenſent; nam licet omnes ferè dicant, originale in iuſtitiæ originalis priuatione conſiſtere, valdè tamen multi (vt paulò antè dixi) per iuſtitiam non intelligunt gratiam ſanctificantem: citatque Caietanum, Contradum & Sotum pro eâ.

Eam tenent recentiores multi.

Eamdem ſententiam defendunt in manuſcriptis multi recentiores docti & ingenioſi; vnde miror Cardinalem Bellarminum ſuprà ſæpè repetere, eos, qui à conſtitutiuo peccati originalis priuationem gratiæ excludunt, aduerſari Concilio Tridentino;

Noſtra concluſio non aduerſatur Tridentino.

miror, inquam, cùm Tridentinum de eo conſtitutiuo formali per priuationem nihil penitus dixerit; ſolumque definierit, originale ineſſe cuilibet, & in quolibet eſſe proprium à peccato alterius alienum: quæ duo, vt in ſolutione argumentorum oſtendam, non poſſunt tam commodè per priuationem explicari quàm per noſtram ſententiam.

S. Thomas contrarium expreſsè nunquam docuit.

Et verò D. Thomas numquam expreſsè dixit, priuationem gratiæ ſanctificantis eſſe originale, ſed priuationem ſubiectionis humanæ mentis ad Deum: ſubiectio autem non tam ſignificat ipſam gratiam inhærentem quàm liberam obſeruationem præceptorum;

Definitio S. Thomæ originalis non conuenit formaliter priuationi gratiæ.

vnde originale erit, iuxta D. Thomam, habitualis tranſgreſſio præcepti: hoc autem non conuenit formaliter priuationi, licet hæc oriatur ex eâ tranſgreſſione. Legatur D. Thomas hac q. 82. vbi eam carentiam explicat. Et ſanè, ſi de habituali gratiâ loqui voluiſſet, quid fuiſſet ad obſcura verba ſubiectionis neceſſarium recurrere; ſed vno verbo dicere, in priuatione gratiæ habitualis? Neque obeſt quod Pater Tannerus addit, D. Thomam dixiſſe 1. p. q. 95. art. 1. ſubiectionem mentis ſine ſupernaturali dono gratiæ in Adamo non fuiſſe; ac ſi ideò diceret ſubiectionem eſſe ipſam gratiam, & conſequenter priuationem ſubiectionis eſſe priuationem gratiæ: etenim expreſsè ibi dicit ſanctus Doctor 9
eam gratiam eſſe cauſſam ſubiectionis: quod nos libenter fatemur; & eſt in ſe verum: nam per gratiam vltimò complemur ad ſeruanda præcepta & Deo obediendum; at ſicut ea gratia non eſt formaliter ipſa obedientia, ita neque eſt ſubiectio; ergo peccatum, quod in ſubiectionis priuatione formaliter conſiſtit, formaliter, iuxta D. Thomam, non in priuatione gratiæ ſanctificantis, ſed habitualis conuerſionis ad Deum conſiſtet.

Caietanus ait à Diuo Thomâ peccatum dici conſiſtere in corruptione; quòd hæc dicit aliquid contrarium poſitiuum fundans eam priuationem.

Vnde Caietanus ad hanc q. 82. art. 1. ad 4. eleganter obſeruat à D. Thomâ peccatum dici conſiſtere in corruptione; quia corruptio dicit aliquid contrarium poſitiuum fundans eam priuationem: quibus verbis & D. Thomam à nobis ſtare oſtendit; & breuiter inſinuauit rationem à priori noſtræ concluſionis; quam ſtatim magis explicabimus.

Probatur noſtra concluſio.

Prima ratio, quia hæc eſt pœna peccati.

Ergo priuationem gratiæ non eſſe neque inadæquatè partem peccati originalis primùm probo omnibus argumentis, quæ ſuprà fecimus ad probandum, habituale proprium perſonale non conſiſtere in tali priuatione: eædem enim rationes habent hîc totam ſuam vim, vt oſtendo breuiter per illas diſcurrendo. Prima inde deſumpta, quòd ea priuatio ſit pœna peccati; pœna autem adæquatè præſupponit culpam, in quâ fundatur, & à quâ promanat: ergo priuatio eſt poſt totam eſſentiam peccati, eodem modo hîc applicatur; quia etiam priuatio gratiæ eſt pœna originalis.

Replica.

Reſpondebis fortè, priuationem gratiæ eſſe pœnam reſpectu peccati vt præcedentis, ſeu reſpectu illius, quatenus in Adamo primò commiſſum eſt, non autem quatenus exiſtit in infante.

Refutatur. Primò.

Sed contrà Primò, quia peccatum habituale, quale eſt originale, non eſt pœna actualis, ſed ipſummet actuale moraliter manens:

nens: nam manere in peccato habituali nihil eſt aliud, quam peccaſſe & oondum remiſſum eſſe peccatum illud: ergo ſi priuatio gratiæ eſt pœna actualis, benè infero, eam noo eſſe partem habitualis: quod idem eſt, vt dixi, cum actuali moraliter manente; non manet autem ratione eius priuationis, ſed è contrario priuatio ratione peccati.

Secundò.

Secundò, quia ſicut in fieri ſeu primo peccati inſtanti Deus priuauit Adamum gratiá habituali, & in eo infantes, in pœnam peccati, ita conſeruat nunc eam priuationem in pœnam conſeruati originalis; nam hoc præceſſiſſe olim non eſt ſufficiens cauſſa, vt de facto negetur gratia: oam etiam poſt Baptiſmum eſt verum dicere, præceſſiſſe olim peccatum; & tamen tunc non eſt infans dignus eâ priuatione, vt fides docet. Ergo, quòd de facto Deus oon conferat gratiam alteri non baptizato, prouenit non præcisè ex eo, quòd ille peccauerit olim, ſed quia etiam hodie durat illud peccatum in eo infante, quatenus noo eſt ei applicata illa diſpoſitio, quam Deus pro remiſſione peccati requiſiuit de facto: ergo ipſa priuatio gratiæ conſeruata eſt effectus conſeruati peccati ex parte hominis. Conſultò dixi, *peccati conſeruati ex parte hominis*, quia peccatum vt conſeruatum, per non coodonationem ex parte Dei poſterius
10 fortè dici poſſet quàm priuatio gratiæ. Sicut enim remittit Deus peccatum ob gratiam infuſam, tamquam ob id quod exigit ex ſe eam remiſſionem; ita etiam nondum intelligitur decreuiſſe non remittere vltimò, niſi poſtquam intelligitur conſeruare illam priuationem gratiæ: ex quo ſaltem hoc infertur, priuatiooem gratiæ eſſe, quæ exigit eam durationem peccati. Vnde, licet aliâ viâ, veniam tamen ad eumdem terminum ſeu metam; & ex eadem doctrinâ inferre poſſum idem intentum, priuationem ſcilicet eſſe omnino diſtinctam à peccato; quandoquidem cauſſa à priori, quare Deus non remittat origioale, ſit, quia non videt infuſam gratiam quæ petat eam remiſſionem.

Quòd Deus non conferat gratiam non baptizato non prouenit præcisè ex eo, quòd olim peccauerit, ſed quia hodie etiam illud durat.

Verùm non eſt neceſſum à viâ eadem deflectere: ſi enim velimus rem paulò ſubtiliùs explicare, dicere poſſumus, Deum ad non remittendum peccatum non expectare priùs naturâ carentiam gratiæ, ſed præcisè, quòd peccatum fuerit, & nondum poſita ſit ex parte peccatoris diſpoſitio ſeu ſacramentum à Deo requiſitum pro remiſſione: his enim duabus rebus præuiſis dicit Deus, Nolo remittere originale: & deinde, quia videt illud mereri carentiam gratiæ pro eo inſtanti quo exiſtit, dicit vlteriùs Deus, Nolo in pœnam huius peccati hoc inſtanti durantis habitualiter per non-retractationem ex parte hominis, & per non-condonationem ex parte meâ; Nolo, inquam, huic homini hoc inſtanti dare gratiam; ſeu, quod idem eſt, Volo eum hominem pro hoc inſtanti priuare gratiâ. Quando verò è contrario videt diſpoſitionem requiſitam, tunc, priuſquam remittat, dicit, Do tibi gratiam habitualem; & quia hæc exigit, vt etiam remittam peccatum, id facio: quo inſtanti gratiæ infuſio eſt prior remiſſione, in alijs verò peccati exiſtentia eſt prior quàm carentia ſeu quàm non-infuſio gratiæ.

Deus ad non remittendum peccatum non expectat priùs naturâ carentiam gratiæ.

Secunda ratio facta vbi ſuprà, dum de peccato perſonali habituali egimus, habet etiam hic locum. Cùm enim ad originale ſaltem partialiter debeat ingredi actuale præcedens, vt contra Vaſquez & aliquos paulò antè oſtendi, infero manifeſtè, fruſtrà addi eam priuationem gratiæ; quia in eo peccato moraliter perſeuerante, & vt reddit priuationem voluntariam, ſaluatur ſufficientiſſimè tota ratio peccati originalis habitualis eodem modo quo diximus de habituali perſonali.

Secunda ratio ſuprà facta de peccato perſonali habituali hic etiam locum habet.

Tertia etiam ratio à priori, quòd peccatum vt tale ſit libera tranſgreſſio præcepti diuini, habet hic locum; nam peccatum, ſi actuale ſit, actualis eſt tranſgreſſio; ſi habituale, eſt habitualis tranſgreſſio: atqui in puncto tranſgreſſionis non habet locum priuatio gratiæ: nam ſicut gratia 11
non eſt operatio libera, etiamſi ſit phyſica animæ pulchritudo; ita eius carentia non eſt tranſgreſſiu legis; qualis in peccato reperitur: ergo peccatum originale nec partialiter conſtituitur eâ priuatione.

Tertiam rationem etiam hic valere oſtenditur.

Reſpondebis, eam prout voluntariam eſſe peccatum. Sed contrà, quia rogo, vtrùm, quando dicunt *prout voluntariam*, faciant reduplicationem ſupra ſolam illam formam, à quâ priuatio dicitur voluntaria; ſicut quando dicitur, *Petrus prout albus videtur*, nihil aliud ſignificamus quàm albedinem videri: & in Logicâ etiam monui idem eſſe dicere, *res prout cognitas eſſe obiectum formale Logicæ*, ac dicere, *cognitionem eſſe formale obiectum*: & in omnibus alijs exemplis, vbi ſit ſimilis reduplicatio, locum habet hæc doctrina. Si ergo in hoc ſenſu loquantur hi auctores, iam condiſtinguunt priuationem, quæ in ſe formaliter non eſt voluntaria, ab actu illo, vel à ratione illâ, à quâ denominatur voluntaria: & in actu ſolo ſeu in ratione illâ, in quâ conſiſtit voluntarium, conſtituunt peccatum, prout ego intendo; at in hoc ſenſu etiam dici poteſt, peccatum actuale damnati conſiſtere in pœnâ inferni prout voluntariâ: imo non alio ſenſu eſt verum dicere, quòd conſiſtat in priuatione gratiæ, quàm ſit verum dicere, quòd in pœnâ inferni: ergo relabuntur hi re ipsâ in noſtram ſententiam infrà explicandam, licet verbis eam negent. Quòd ſi ideò dicant *τὸ prout voluntarium* ſolùm denotare, inadæquatam partem originalis eſſe ipſam liberam tranſgreſſionem, à quâ oritur ea priuatio, non reſpondent vllo modo argumentis à me factis; ſolùm enim repetunt concluſionem; quam tamen efficaciter anteà reieci; eò quòd illa ſola, quam ipſi dicunt partem, ſit ſufficientiſſima eſſentia peccati, non recurrendo ad ipſam priuationem.

Replica. Refutatur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia argumenta pro noſtrâ ſententiâ.

QVORVM primum ſit: nam maior ferè pars auctorum, cum quibus iam ago, admittit, diuinitus poſſe gratiam infundi non remiſſo peccato mortali habituali; vnde ſuprà intuli efficaciter, priuationem gratiæ neque inadæquatam partem eſſentialem eſſe peccati habitualis, quia totum aliquod nec diuinitus manere poteſt, ablatâ etiam vnicâ parte eſſentiali illius.

Primum argumentum. Poteſt diuinitus infundi gratia non remiſſo peccato.

illius. Ex hac doctrinâ eodem modo in præſenti argumentor: Non repugnat, Deum retento odio in infantem, vt in inimicum, infundere illi habitum gratiæ: cur enim in habituali proprio id poterit fieri, & non in habituali originali?
12 Certè tam in vno quàm in altero Deus odit hominem vt inimicum. Vnde Paulus ratione originalis dixit nos fuiſſe filios iræ: ergo ſicut cum irâ in hominem ob perſonale mortale habituale cohæret diuinitus habitus gratiæ, ita eadem gratia etiam cohærebit diuinitus cum irâ in infantem ob originale; ergo hoc quoad punctum peccati non includit actualem priuationem gratiæ.

Confirmatur.

Confirmo: Odium ſeu ira, quam Paulus nos incurriſſe dicit, non poteſt eſſe carentia gratiæ: etenim eâ carerent eodem modo homines in purâ naturâ, & nequaquam inde eſſent filij iræ: ergo debemus aliud ponere quod ſit fundamentum odij, & quod manere diuinitus queat cum gratiâ, ſicut in perſonali habituali diſcurrimus: quòd autem intra inimici genus minori odio Deus proſequatur infantem ob minorem rationem voluntarij in peccato originali repertam non probat, illud peccatum non poſſe manere diuinitus etiam infusâ gratiâ; nam ſi maius odium manere poteſt, poterit & minus: ergo originale non conſiſtit neque inadæquatè in priuatione eâ, alioquin eâ ablatâ non maneret idem peccatum.

Nec reſponderi poteſt, tunc futurum aliud diuerſum originale; etenim ſuprà oſtendi, fundamentum odij & inimicitiæ non mutari ex eo, quòd aliquid de pœnâ remittatur: ergo eſto ea priuatio, quæ fundatur in ratione voluntariæ auerſionis, vt iam admittitur in hac ſententiâ, quæque eo ipſo eſt pœna auerſionis, tollatur, non propterea minuetur fundamentum odij & inimicitiæ, in quo formaliter conſiſtit peccatum.

Confirmatur à ſimili de actuali peccato.

Confirmo id à ſimili ex communi doctrinâ circa actuale ipſum peccatum, v. g. circa homicidium: quia enim homicidium externum non eſt peccatum, niſi quatenus voluntariè perpetratum; ideò ſi eadem volitio interior maneat, eſto actio exterior, quæ ab interiori dicitur voluntaria, impediatur aliunde, manet tamen totum quantum fundamentum odij, inimicitiæ, tota item grauitas peccati: atqui priuatio gratiæ non eſt aliter nobis voluntaria in peccato commiſſo, quàm ſit homicidium externum in volitione internâ, imò fortè longè minùs, quia ea priuatio non fit à nobis phyſicè, ſed à Deo; homicidium verò etiam externum eſt noſtra actio: ergo, eſto diuinitus non ſequatur ea priuatio grauæ ex voluntario illo præuio, adhuc manebit in illo totum quantum fundamentum odij & inimicitiæ, quod includitur in peccato. Quæ inſtantia inde mihi magis arridet, quòd locum habeat, eſto dicamus, ipſam priuationem denominari peccatum à priori voluntario; ſicut homicidium externum ab ipsâ volitione interiori, in quâ eſt voluntarium, dicitur abſolutè peccatum: quo eodem ſenſu facilè etiam induceter, vt eam priuationem diceret peccatum denominatiuè à peccato, à quo oritur, ita tamen, vt ante illam ſit totum, quod formaliter & primariò peccatum dicit, ac Deo diſplicet.

Secundum argumentum.

Secundò argumentor, quia auctores huius priuationis volunt Concilium ita interpretari, vt ponant, peccatum eſſe aliquid intrinſecum phyſicè, ideò recurrunt ad priuationem; at eo ipſo quòd dicant, priuationem ipſam non eſſe adæquatè peccatum, ſed partem illius, alteram verò partem, ſcilicet, voluntarij rationem eſſe extrinſecam, non ſatisfaciunt Concilio: hoc enim non definiuit, vnam ſolam partem peccati eſſe homini intrinſecam; prout ſu docent, ſed abſolutè peccatum; hoc autem abſolutè dictum totam eſſentiam peccati ſignificat: ergo ſi Concilium in ſenſu phyſico intelligendum ſit, dicendum erit, totam eſſentiam peccati conſiſtere in ſolâ priuatione, quia hæc ſola eſt intrinſeca homini: nec debet poni ea ratio voluntarij extrinſeca; ſine eâ autem ratione voluntarij vix poteſt probabiliter in ſolâ priuatione conſtitui; ergo, &c.

Hi auctores interpretantes Concilium illi non ſatisfaciunt. 13

Confirmatur.

Confirmo; eò quòd, eſſe à dextris vel à ſiniſtris, & ſimiles denominationes, duo dicant, ſcilicet, vbicationem alterius, quæ mihi v. g. eſt extrinſeca, eſto ſimul aliquid intrinſecum per eam denominationem ſignificetur, id eſt, propria vbicatio mea, non poteſt abſolutè dici, *eſſe dextrum*, item, *eſſe priorem altero*, &c. eſſe quid phyſicè intrinſecum ſubiecto vel obiecto: ergo cùm in ſententiâ, quam impugno, peccatori non ſit intrinſeca niſi vnica pars peccati, non poterit abſolutè dici peccatum illi eſſe intrinſecum & proprium; & conſequenter non fiet ſatis Concilio, vt ab illis explicatur.

Replica.

Reſponderi fortè poſſet, aliquando per figuram denominationem vnius partis tribui toti: ſic homo dicitur corporeus à ſolâ materiâ; ergo à ſolâ priuatione, quæ eſt intrinſeca homini, & eſt pars peccati, poteſt peccatum illi dici intrinſecum, etiamſi tota eſſentia peccati non ſit homini intrinſeca.

Refutatur.

Sed contrà Primò, quia iam non explicatur Concilium rigorosè, ſed figuratè; hoc autem modo etiam ego dicam intelligendum illud eſſe intrinſecum homini non phyſicè, ſed moraliter. Contrà Secundò, quia licet in aliquibus denominationibus locum habeat ea doctrina, non tamen in omnibus; nam homo non dicitur abſolutè immortalis ab animâ immortali, nec abſolutè ſpiritualis ab eadem animâ. Et in ſpeciali in his denominationibus intrinſeci aut extrinſeci probatum eſt exemplis à me paulò antè allatis, non habere locum eam figuram aut modum loquendi, ergo.

Non explicatur per hanc priuationem quo pacto peccatum intrinſecum ſit cuilibet & inhærens.

Dixi, per priuationem, eſto partialiter eam dicamus intrinſecam, non ſatisfieri Tridentino, quod totum peccatum videtur abſolutè dicere intrinſecum: nunc addo, nec quidem partialiter explicari per eam, quo pacto peccatum intrinſecum cuilibet ſit, & cuilibet inhærens. Quod ſic oſtendo; nam priuatio nihil eſt verè & propriè; ergo non eſt quid intrinſecum neque quid proprium; imò eam concipere vt quid intrinſecum & proprium, eſt facere ens rationis: & miror valdè multos ex his, qui ex loco Concilij iudicant tam efficax argumentum deſumi pro priuatione, non recordari, quòd in Phyſicâ & in materiâ de ſcientiâ Dei dixerint, agentes de priuatione, eam ſcilicet nihil omnino eſſe, nec ſine fictione poſſe concipi vt inhærentem & intrinſecam ſubiecto, ideoque Deum numquam ſic concipere, *Priuatio eſt in ſubiecto*, putant enim eam

Probatur. 14

Aduerſarij ſæpè docent priuationem nihil eſſe, ideò hanc propoſitionem, Priuatio eſt in ſubiecto, in rigore falſam eſſe.

Digitized by Google

eam propoſitionem in rigore eſſe falſam; ſolùm ergo admittunt in Deo hanc cognitionem, *Homo non habet intrinſecè gratiam*; per quam nihil ſignificatur de inhæſione intrinſecâ, imò potiùs illa negatur; quia ſicut priuatio lucis non eſt lux, ſed potiùs luci oppoſita; ita priuatio receptionis intrinſecæ non eſt quid intrinſecum, ſed potiùs negatio illius; cùm, inquam, hæc alibi doceant, in præſenti tamen putare, ſe veram & propriam inhæſionem & verum aliquid intrinſecum ponere per hoc præcisè, quòd priuationem rei intrinſecæ ponant: numquid ita fuit ſolicitum Concilium, vt pro verâ formâ intrinſecâ vnum ens rationis faceret? & non potiùs ad inhæſionem moralem, quæ in genere, in quo eſt peccatum, id eſt in genere moris, veriſſima eſt, credamus illud attendiſſe?

Obiectio. Reſponſio.

Dices: Verè & realiter iſte homo eſt priuatus gratiâ. Reſpondeo diſtinguendo, Verè & realiter eſt priuatus gratiâ, id eſt, Verè & realiter non habet gratiam, quam poterat habere; concedo antecedens: Verè & realiter eſt in illo priuatio; nego: quia priuatio nihil eſt, potiùs eſt negatio alicuius, ideò verè & realiter non poteſt eſſe in aliquo aut propria alicuius: nos autem dum dicimus, *Datur priuatio in materiâ*, concipimus illam per modum formæ realis, quia priuatio nec exiſtit, nec datur, nec eſt propria, nec aliena, nec poteſt propriè transfundi ſimpliciter & abſolutè; ergo non ſufficienter explicatur per illam Concilium in eo ſenſu, quòd debeat eſſe aliquid phyſicè intrinſecum & proprium, & ab Adamo propriè transfuſum in poſteros.

Obiectio Secunda.

Obijcies fortè: Concilium dicit peccatum eſſe mortem animæ; atqui eſſe mortem animæ ſolùm conuenit priuationi gratiæ: ſicut enim anima ſolùm viuit per gratiam, ita ſolùm moritur per eius carentiam: ergo ſola priuatio gratiæ erit peccatum. Reſpondeo facilè Primò, mortem animæ non eſſe propriè priuationem gratiæ.

Reſponſio.

Mortem animæ non eſſe propriè priuationem gratiæ in aliquibus caſibus oſtenditur.

Si enim, iuxta communiorem & probabiliorem ſententiam, ponatur diuinitus ſimul in eodem ſubiecto gratia & peccatum, tunc non erit priuatio gratiæ, & tamen erit mors animæ: illa enim anima odio habebitur à Deo, eritque eius inimica non minùs, quàm ſi non haberet illam gratiam. E contrario verò ſi Deus à puero iam
15 baptizato diuinitus, vt poteſt, gratiam auferret, ille puer non eſſet propriè mortuus ſpiritualiter; non enim diſpliceret Deo, aut odio haberetur, ſed potiùs naturalem cum eo amicitiam poſſet exercere; quòd autem non haberet aliam amicitiam ſupernaturalem & perfectiorem, non ideò eſſet mortuus: ſicut iuſtus, licet careat vnione hypoſtaticâ, quæ eſt nobilior amicitia aut nobilior vita quàm gratia, non propterea abſolutè dicitur aut eſt mortuus, ſed poteſt dici non habens nobiliorem eam vitam, quam habere poterat.

Non eſt debilius noſtrum argumentum, ex eo quòd aduerſarij dicant, in prædictis caſibus non eſſe priuationem illis debitam.

Nec huius argumenti vis debilitatur, eſto dicatur, in prædictis caſibus non eſſe priuationem gratiæ, quam debuerunt illi habere, ſed puram negationem; mortem autem animæ eſſe priuationem gratiæ debitæ in eſſe: non, inquam, debilitatur. Primò, quia ipſa carentia gratiæ in ſe eadem omnino eſt, ſiue ego debuerim habere eam gratiam, ſiue non. Ergo ſi ea carentia gratiæ in ſe eſt mors animæ, vndecumque ſeu à quacumque cauſâ veniat, occidet animam. Secundò, quia ſi Deus, non ponendo præceptum obligans, diceret alicui in purâ naturâ, *Si me amaueris naturaliter, quod tamen non præcipio ſub peccato, dabo tibi gratiam ſupernaturalem; ſin minùs, non dabo*; eo caſu eſſet voluntaria gratiæ priuatio; quia homo ille fuit, vt ſuprà dixi, proximè capax; vel (ſi magis ad rem loquendum ſit) dicamus ſub veniali præcepiſſe Deum eum amorem, tunc fuiſſet priuatio gratiæ debitæ in eſſe; nam & veniale debeo, ſeu teneor vitare; & tamen ea priuatio non eſſet mors animæ, ergo. &c.

Replica. Refutatur.

Quòd ſi ideò dicas non eſſe mortem, quia non præceſſit peccatum graue; contrà, Ergo vera & propria animæ mors eſt ipſum peccatum, quod præceſſit etiam vt condiſtinctum à priuatione gratiæ, & vt habet vim illam cauſandi; quia illud peccatum formaliter facit hominem Deo offenſum, inimicum, indignum poſitiuè gratiâ & gloriâ. & hoc ſolum docuit Tridentinum.

Hinc autem ego retorqueo argumentum pro 16
me: Concilium nec voluit nec potuit aliter dicere, peccatum originale eſſe mortem animæ, quàm peccatum mortale actuale ſit mors animæ; imò illa vltima propoſitionis pars, *nec transfudiſſe peccatum, quod eſt mors animæ*, rectè non poteſt intelligi niſi de peccato actuali; quaſi diceret, *nec transfudiſſe peccatum Adami, quod in Adamo & in pueris mors eſt animæ:* atqui illud peccatum actuale in Adamo non fuit mors animæ formaliter per priuationem gratiæ; vt & omnes ferè, contra quos ago, fatentur de omni peccato actuali; ergo fuit mors animæ formaliter propter offenſam Dei & dignitatem tum ad odium Dei tum ad eam gratiæ priuationem: ergo etiam in pueris originale, quod à Concilio ſupponitur eſſe eodem modo mors animæ ac alterum fuit in Adamo, non dicitur mors, quia conſiſtit in priuatione gratiæ, ſed quia eſt offenſa Dei, redditque hominem indignum gratiâ & gloriâ, dignum odio diuino, &c.

Retorquetur argumentum pro nobis. Concilium non potuit aliter de originali quàm de actuali loqui.

Ad rationem ſuprà in obiectione adductam reſpondeo, gratiam in tantum dici vitam animæ, in quantum facit hominem dignum Dei amore & amicitiâ, petitque naturâ ſuâ vt tollatur mors. Vnde, vt ſuprà dixi, ſi ſimul ponatur gratia cum peccato, non viuet homo, ſed erit mortuus: hinc fit, vt ipſum ſolum peccatum, etiam ſine priuatione gratiæ, ſit mors animæ, vt & oſtenſum eſt: gratiæ autem carentia poteſt dici impropriè mors, quatenus homo non eſt dignus amicitiâ ſupernaturali Dei; at hæc non eſt abſolutè mors moralis, de quâ in præſenti: neque enim homo in purâ naturâ, vt ſæpè dixi, ſine vllo peccato & ſine gratiâ eſſet Deo mortuus, ſed poſſet eſſe naturaliter amicus Dei & viuens apud ipſum, licet non omni perfectione poſſibili, vt ſuprà notaui. Neque obeſt, quòd in multorum ſententiâ peccatum conſiſtat in priuatione rectitudinis, quod ſaltem de peccato omiſſionis verum iudicamus, vt proinde inferatur, peccatum originale conſiſtere etiam in priuatione rectitudinis ſeu gratiæ: hoc, inquam, non obeſt, quia rectitudo, in cuius priuatione pecca-

Ad rationem in obiectione allatam reſpondetur. Gratia tantùm dicitur vita animæ, quòd faciat hominem dignum amore Dei, & naturâ ſuâ petat vt tollatur mors. Homo in purâ naturâ non eſt Deo mortuus, imò poſſet naturaliter Dei amicus eſſe.

peccatum actuale à multis conſtituitur, eſt rectitudo actualis nobis formaliter libera, & ad quam nos tenebamur; at gratia habitualis non eſt formaliter nobis libera; non enim eſt opus noſtrum: ergo in priuatione illius, formaliter loquendo, non poteſt eſſe peccatum: non enim poteſt conſiſtere peccatum niſi in priuatione eius termini qui formaliter nobis eſt liber.

SECTIO QVARTA.

Declaratur conſtitutiuum peccati originalis.

Peccatum originale conſiſtit in Ada peccato & Dei volitione omnium voluntates in voluntatem illius transfundentis.

OSTENDI hucuſque, non poſſe originale in priuatione gratiæ vllo modo conſiſtere; iam nunc poſitiuè declarandum eſt, quid illud ſit. CONCLVSIO ſit: Peccatum originale vt à nobis commiſſum, phyſicè loquendo, conſiſtit in peccato ipſo Adami, & in volitione, quâ Deus in illius voluntatem transfudit omnium hominum voluntates: ex his enim duobus fit, vt nos moraliter cenſeri meritò poſſimus in Adamo peccaſſe, perinde ac ſi illud phy-
17 ſicè perpetraſſemus; vt verò hoc idem peccatum in nobis habitualiter maneat, vt manet in infante & alijs antequam remittatur, addenda prætereà eſt carentia condonationis diuinæ & æqualis ſatisfactionis, eo planè modo quo de perſonali habituali ſuprà diſcurrimus.

Multa ſunt, quæ phyſicè extrinſeca ſunt, reputantur tamen moraliter vt quid intrinſecum & actu præſens.

Vt hæc ſententia explicetur, & probetur ſimul, ſuppono tamquam principium euidens, in genere moris aliquando multa, quæ phyſicè extrinſeca ſunt, aut iam præterieruut, reputari tamen vt quid intrinſecum & actu præſens, abſoluteque dici proprium: ſic quando quis ab alio verbis contumelioſis & infamibus afficitur, etiamſi verba illa nihil phyſicum transfuderint in hominem, reputatur infamis, & dicitur contraxiſſe infamiam non ſolùm in inſtanti, quando verba proferuntur, ſed etiam poſteà, quando iam tranſiêre. Quid enim eſt communius hominibus, quàm honorem tamquam aliquid intrinſecum & proprium ſibi reputare, cùm tamen phyſicè nihil intrinſecum ponat in ipſo homine, quia potiùs phyſicè honor eſt in honorante; hoc etiam modo dicitur communiſſimè, Ille habet talem & talem dignitatem, ille habet iuriſdictionem, violatur iuriſdictio illius, &c. certum autem eſt, iuriſdictionem, dignitatem nihil eſſe phyſicum proprium & intrinſecum in tali homine. Hæc propoſitio in genere moris tam eſt certa, vt de eâ dubitari non liceat. Rationem huius à priori hanc reddere poſſumus; nam aliquando ea res extrinſeca phyſicè eodem modo operatur, & eoſdem habet effectus, ac ſi eſſet quid phyſicè intrinſecum, ideò dici meritò poteſt moraliter intrinſeca; hoc eſt, moraliter idem valet ac ſi eſſet intrinſeca: ex quo capite ſuprà probaui, habituale noſtrum phyſicè actu extrinſecum, moraliter tamen omnino intrinſecum. Ex hac doctrinâ, quæ à nemine negari poteſt, euidenter ſuadetur noſtra ſententia; nam eo ipſo, quòd voluntates noſtræ fuerint transfuſæ in voluntatem Adami (vt paulò pòſt explico) reputatur moraliter voluntas Adami ac ſi noſtra eſſet; ideò peccatum illius reputatur noſtrum, & nos in illo peccaſſe dicimur: & ſanè ad explicandum Paulum docentem, nos in Adamo peccaſſe, neceſſaria eſt omnino hæc doctrina: ſuppoſito autem, quòd nos moraliter in Adamo eo modo peccauerimus, ſufficienter intelligimus, illud idem peccatum durare eo præcisè, quòd nondum ſit remiſſum; vt de omni habituali diximus ſuprà.

Ratio huius à priori.

Ex hac doctrinâ euidenter ſuadetur noſtra ſententia.

Confirmatur hac doctrina ex Tridentino.

Confirmo hanc doctrinam oſtendendo, per eam Concilio Tridentino perfectiſſimè ſatisfieri, & quidem longè meliùs quàm per priuationem: id autem Primò probo meo iudicio manifeſtè; nam Concilium non potuit aliter dicere, originale ineſſe cuilibet & eſſe ei proprium; quàm cuilibet inſit veniale nondum remiſſum, ſed habitualiter tantùm permanens: atqui veniale ineſt, eſtque proprium ſine vllâ prorſus 18
priuatione phyſicâ intrinſecâ, & ſine vllâ aliâ formâ poſitiuâ phyſicâ (vt admittunt ferè omnes auctores;) nam licet in mortali habituali ponant priuationem gratiæ, in venialibus tamen nullam realem priuationem agnoſcunt, vt ſuprà vidimus, ſed præcisè rem explicant per denominationem quamdam phyſicè quidem extrinſecam ipſi homini, quòd fuerit commiſſum, & non ſit remiſſum, moraliter tamen intrinſecam, ita maculantem hodie hominem, ac ſi hodie veniale illud actu committeret. Ergo vt explicetur modus loquendi Concilij de inhæſione, & quòd ſit peccatum originale cuilibet proprium, non eſt neceſſum recurrere vllo modo ad priuationes intrinſecas; ſed per moralem inhæſionem rei phyſicæ clariùs id explicatur.

Idem oſtenditur Secundò. Non inuenitur in peccato alia inhæſio quàm moralis.

Secundò idem oſtendo, quia cùm peccatum omne ſit in genere moris, non poteſt alia inhæſio & ratio intrinſeci in illo quæri quàm intra ipſum genus moris: quod vel in ipſo actuali peccato proprio, quod magis accedit ad genus phyſicum, manifeſtè conſtat. Nam libertas, quæ eſt eſſentialis peccato, eſt denominatio ſaltem inadæquatè extrinſeca; prohibitio item obiecti, quæ eſt altera forma, à quâ denominatur actus malus; etenim eadem volitio comedendi carnes non ſtante prohibitione non eſt mala, ſtante eſt peccatum; hæc, inquam, prohibitio non eſt phyſicè intrinſeca actui. Quòd ſi peccatum actuale mortale non eſt abſolutè ſecundùm multas partes eſſentiales intrinſecum phyſicè, quid mirum, ſi habituale, ad cuius genus reducitur originale, non ſit phyſicè intrinſecum, ſed ſolùm moraliter? in quo puncto non iudico ampliùs hærendum; ſed iam modum, quo originale ſit nobis moraliter intrinſecum, declarare oportet.

SECTIO QVINTA.

Declaratur transfuſio noſtrarum voluntatum in Adamum.

Difficultas hac habet locum in omni ſententia.

SVPPONO difficultatem hîc diſcutiendam omnibus eſſe communem: etenim ſiue originale habituale conſiſtat in ſolâ priuatione gratiæ, ſiue in eâ & peccato præcedenti, ſiue in aliâ qualibet re, hoc certum apud omnes, nos in Adamo peccaſſe, iuxta illud Pauli ad Rom. 5. *In quo omnes peccauerunt*; & illud Geneſis 17. *Maſcu-*

Maſculus, cuius præputij caro circumciſa non fuerit, delebitur anima illa de populo ſuo; quia pactum meum irritum fecit. Quo loco S. Auguſtinus lib. 16. de Ciuitate Dei cap. 27. vtitur ad probandum nos omnes in Adamo peccaſſe:
19 & licet Pater Vaſquez diſp. 130. cap. 2. conetur eum locum Geneſis eleuare, vt nihil ibi de originali tradi aſſerat; magis tamen S. Auguſtini explicationi iudico adhærendum quàm Patris Vaſquez; maximè cùm eam maiori ex parte Scholaſtici ſequantur: fortè ideò Vaſquez aliam quæſiuit, ne cogeretur concedere per circumciſionem datam gratiam; quod alibi negat. Verùm & hanc doctrinam falſam iudico; ſed de eâ alibi. Ergo ſuppoſito, quòd nos omnes in Adamo peccauerimus, nullumque peccatum ſtet ſine ratione voluntarij & liberi, neceſſum eſt, vt omnes explicemus, quomodo nobis peccatum Adami fuerit voluntarium. Quæ difficultas grauiſſima eſt, quia videtur in terminis repugnare, vt ego nondum exiſtens dicar tamen liberè agere & velle, aut quod alterius voluntas iudicetur mea: quomodo enim ego poſſum impedire alienam volitionem? aut quomodo ego illum determinabo vt velit? ſi autem id non poſſum efficere, quomodo ego liber ero? Hæc difficultas eſt quæ olim S. Auguſtinum grauiter vexauit, vt omnino faſſus fuerit, ſibi non ſatis conſtare, quomodo id fuerit factum; eam tamen Scholaſtici Doctores ex Patrum doctrinâ declarare tentarunt ita, vt ſatis reddita ſit intelligibilis.

Quomodo nobis peccatum Adæ fuit voluntarium.

Hæc difficultas olim S. Auguſtinum vexauit.

SVBSECTIO PRIMA.

Nonnullæ explicationes reiectæ.

In primis occurrit D. Thomas, qui q. 81. art. 1. docet, ſicut motus membrorum verè & propriè reputantur peccatum, eò quòd oriantur ſeu imperentur à capite, ita moraliter peccatum Adami dici verè & propriè noſtrum; eò quòd Adam fuerit caput noſtrum. Hæc explicatio non ſatisfacit, quia licet motus membrorum, qui oritur à capite, dicatur ipſi capiti liber; at non è contrario, eò quòd caput liberè moueatur, ſi manus tamen nihil faciat, dicetur manus ipſa liberè moueri. Diſcrimen eſt, quia cùm caput imperet manibus, benè poteſt ei eſſe voluntarius ille motus; at ſi manus nihil agat, nec ſe moueat phyſicè, quomodo ea dicetur moueri liberè ex eo, quòd caput ſolùm liberè ſe moueat, cùm ipſa nullatenus eum motum imperet? ergo cùm pueri prorſus nihil efficiant, non poſſunt dici peccaſſe in Adamo, eò præcisè quòd Adamus peccauerit. Secundò, motus manus non eſt propriè & formaliter diſtinctum peccatum nec moraliter à primo, ſed illud idem informans nouum ſubiectum; peccatum autem originale ſaltem moraliter eſt verè diſtinctum in quolibet ſubiecto, iuxta Tridentini definitionem (vt & ampliùs infrà declarabimus;) ergo non eſt eo modo nobis liberum.

D. Thomæ explicatio non ſatisfacit.

Differentia inter motus membrorum imperante capite & nos, qui membra fuimus Adæ.

Secundò alij dicunt, Deum voluiſſe Adamo dare gratiam per modum proprietatis naturæ ſine vllo alio pacto de transfuſione in poſteros, aut amiſſione gratiæ per peccatum; hoc enim ipſo, inquiunt, quòd ea gratia dabatur Adamo per modum proprietatis naturæ, eo peccante poſteri ipſius ill[am] [a]miſerunt; ſicut nobilitatem quæ erat in p[arente] amittunt filij illo contra- 20
hente infamiam. A[dd]unt hi, quando Adamus peccauit, fuiſſe illi voluntaria tria; primum, actum ipſum tranſgreſſionis; ſecundum, priuationem rectitudinis conſecutam ad talem actum; tertium, originalis iuſtitiæ priuationem, non quia illam directè intenderit, ſed quatenus præuidit eius omiſſionem: addunt tandem ratione continentiæ phyſicæ poſterorum in Adamo illos peccaſſe in ipſo: vnde inquiunt, Si Adamo iam eſſet filius natus, ille nec contraxiſſet de facto, imò nec diuinitus potuiſſet tale peccatum contrahere. Hinc inferunt Primò, nullum de potentiâ abſolutâ poſſe contineri in alio ad peccandum, ſi ab illo non ſit naſciturus: Secundò, ratione continentiæ phyſicæ quemlibet parentem eſſe caput poſterorum: Tertiò, quodlibet peccatum parentis ſufficere, vt poſſit imputari filijs, & ipſi poſſint in parente peccare.

Secundò alij dicent, gratiam datam à Deo Adæ per modum proprietatis naturæ.

Adamo peccante aiunt hi tria fuiſſe illi voluntaria.

Hæc doctrina multa continet falſa & improbabilia. Primò enim, ſi Deus ſpecialem aliquam voluntatem non habuit de transfuſione iuſtitiæ originalis in poſteros, ergo eo ipſo, quòd Adamus quolibet alio peccato mortali ante generationem filij gratiam amiſiſſet, contraxiſſemus originale; hoc autem eſt contrarium ferè omnibus benè ſentientibus: vt enim ſuprà vidimus, à ſolo peccato eius ligni ſcientiæ de facto poterat ruina noſtra cauſſari; aliàs ſicut Adamo propter peccatum illud comminatus eſt, *Morte morieris*, debebat de omnibus alijs præceptis naturalibus idem dicere; cumque id non dixerit, valdè apertè infertur, ob ſolum illud peccatum contrahendum à nobis originale.

Hæc doctrina multa continet falſa. Refutatur Primò.

Gen. 2.

Confirmo: Deus, qui liberaliter illam iuſtitiam dedit Adamo & in eo poſteris, potuit pro conditione ad hoc, vt in poſteros deriuaretur, ſolùm exigere, ne in hac ſpeciali materiâ peccaret Adamus, ſiue in alijs peccaret, ſiue non: non enim tenebatur Deus nobis adimere gratiam propter quodlibet peccatum Adami, vt per ſe notum eſt; ſi autem Deus ita potuit id facere, non video vnde clariùs poſſit colligi ita factum eſſe quàm ex Scripturâ, ſolùm propter illud peccatum mortem minante, & quàm ex communi ſenſu Patrum & Theologorum in eam veritatem vniformiter conſentientium.

Confirmatur.

Secundò argumentor contra hos: Ea continentia virtualis & phyſica etiam erat in Heuâ reſpectu noſtri: tam enim mater quàm parens phyſicè continet filios; & tam eſt data Heuæ gratia quàm Adamo: ergo Heuâ ſolâ peccante 21
etiam nos contraxiſſemus peccatum originale. quod etiam eſt ferè contra omnes Patres & Theologos, vt ſuperiùs vidimus.

Refutatur Secundò.

Tertiò, quia dicere, Adamo non peccante poſteà ex peccatis proprijs aliorum parentum contrahendum originale, adhuc magis repugnat communi conſenſui; & ab his auctoribus gratis omnino confingitur; imò inde fieret, vt de facto ex omnibus omnino parentum & prædeceſſorum noſtrorum peccatis ante noſtram conceptionem commiſſis contraheremus innumera originalia. quod eſt hæreticum. Patet autem ſequela clarè, quia & continemur phyſicè in illis; & gratia, eo ipſo quòd datur ei qui me virtua-

Tertiò.

virtualiter continet, datur per modum proprietatis naturæ, vt hi diſcurrunt: cùm enim nullum pactum neque explicitum neque implicitum dicant eſſe neceſſarium pro transfuſione gratiæ, non poſſunt aliter explicare *τὸ dari per modum proprietatis naturæ* quàm per hoc, quod ille cui datur gratia contineat alterum in eſſe naturæ: atqui etiam meus parens me continet non minùs quàm Adamus Cainum; ergo & meo parenti data eſt gratia per modum proprietatis reſpectu mei.

Replica. Quòd ſi ideò dicant, *dari per modum proprietatis*, eſſe dari cum obligatione transferendi eam ad poſteros;

Reijcitur. Contrà, quia hoc neceſſariò debet prouenire à ſingulari volitione Dei; nam gratia ſemel data id non habet ex ſe: non enim tranſit de ſubiecto in ſubiectum; neque per ſemen eſt diffuſiua ſui phyſicè; ergo iam admittis aliquod pactum ſaltem implicitum; de quò paulò pòſt; id tamen à te priùs negabatur: ergo ſola ea explicatio non ſufficit pro intento noſtro.

Refutatur Quartò. Continentia illa, quam ad transfuſionem requirunt, non minùs eſt in nobis quàm in Adamo. Quartò argumentor contra hos, quia continentia phyſica, quam ad eam transfuſionem requirunt, non minùs in nobis eſt reſpectu Adami quàm è contrario. Suppono enim, eumdem numero Adamum cum eadem numero materiâ potuiſſe à Setho eius filio vel à quolibet ex nobis generari; ergo propter continentiam phyſicam tam benè potuit ex peccato Sethi contrahere Adamus de facto quàm è contrario.

22 *Replica.* Dices: Fortè Adamus erat de facto futurus caput noſtrum, non è contrario.

Reijcitur. Sed contrà, quia hoc non immutat veram continentiam, nec facit Adamum magis ex ſe productiuum Sethi quàm è contrario. Quòd autem de facto ſit illum producturus, eſt per accidens, & extra conceptum continentiæ; quia ſolùm oritur ex extrinſecâ voluntate Dei, quâ de facto Deus decreuit per ſe immediatè producere Adamum, & per hunc ceteros, cùm naturaliſſimè potuiſſet contrarium diſponere. Vides ergo ſine ſpeciali Dei decreto nihil explicari.

Refutatur Quintò. Quintò, quia ſi Adamo data eſſet gratia per modum proprietatis naturæ, ita tamen, vt ſi vel venialiter peccaret, eam amitteret: potuit enim Deus, vt ſæpè dixi, talem conditionem apponere: qui enim liberaliter omnino conceſſit, potuit eius conſeruationem ab eâ conditione vel ab aliâ quacumque, etiam ex ſe valdè diſparatâ, dependentem facere: ſi ergo eam conditionem appoſuiſſet, eo ipſo omnia peccata Adami venialia & mortalia eſſent propria filiorum. quod eſt falſiſſimum. Sequelam probo manifeſtè; nam de continentiâ phyſicâ totum tunc eſſet quod de facto: item gratia data fuiſſet per modum proprietatis naturæ; ex his autem ſolis capitibus factum eſt in ſententiâ quam impugno, vt per primum peccatum eam amitteremus: duæ autem hæ rationes habuiſſent locum in quolibet alio peccato etiam veniali, à quo ille incepiſſet: & eſto Deus non decreuiſſet per quodlibet peccatum Adami gratiam nobis auferre, nos tamen contraxiſſemus illud peccatum: id autem non poteſt probabiliter dici, ergo.

Sextò. Confundunt amiſſionem gratiæ cum ratione peccati & voluntarij. Sextò & vltimò argumentor contra hos, quia confundunt amiſſionem gratiæ cum ratione peccati & voluntarij. Permitto illis gratis, rectè potuiſſe dari Adamo gratiam, ita vt poſteri eius illam amitterent, ſi ipſe peccaret: ſicut in humanis parentum nobilitas non transfunditur in filios, ſi eam parentes amiſerunt ante generatum filium; in ordine tamen ad hoc, vt filij etiam verè & propriè peccent, non video quid faciat ea naturæ proprietas; quandoquidem aliud eſt, filios non eſſe nobiles ſeu eſſe infames; aliud, ipſos peccaſſe contra legem. Etenim etiamſi filius latronis publici virgis cæſi ſit infamis, non propterea filius ille peccat peccato latrocinij: neque ſunt ei voluntaria formaliter parentis latrocinia, vt per ſe eſt certum: ergo ex hoc capite nihil ad præſentem quæſtionem deducitur.

Pater Vaſquez diſp. 133. cap. 2. docet, eo ipſo quòd Deus voluerit Adamo ita conferre gratiam, vt ſi non peccaret, illa transfunderetur in poſteros, ſi verò peccaret, eis negaretur; eo, inquam, ipſo ſine vllo alio maiori pacto nos contrahere originale peccatum ex peccato ipſius Adami.

P. Vaſquez explicatio non ſatisfacit. Sed neque hæc explicatio ſatisfacit: etenim ratio vltimò loco facta contra præcedentem doctrinam vrget eodem modo contra Vaſquez; quia decretum illud Dei ſufficientiſſimum quidem eſt, vt Adamus conſtitutus fuerit 23 noſtrum caput quoad transfuſionem gratiæ, at quoad rationem peccati nullo modo ſufficit, vt paulò antè oſtendi ex humanis: & res eſt in ſe certiſſima: potuit enim Deus Adamum non conſtituere caput morale in ordine ad peccatum, ſed ſolùm dependenter à peccato ipſius, vt à purâ conditione, non verò vt à proprio peccato noſtro, non dare nobis gratiam. Cùm enim Deus ſit ſupremus omnium, & gratiam illam liberaliſſimè omnibus voluiſſet donare (vt ſæpè dixi) potuit apponere quaſcumque conditiones pro eius gratiæ conſeruatione, quæ non eſſent vllo modo peccatum non ſolùm puerorum, ſed nec ipſius Adami; ſi v. g. dixiſſet, *Si me tali die amaueris, ad quod tamen nullo modo obligo, retinebis gratiam; ſin minùs, & te & poſteros tuos illâ priuabo:* certè ſi ita, vt potuit, feciſſet, caruiſſent poſteri gratiâ, nec tamen peccaſſent, vt per ſe conſtat; ergo dare gratiam Adamo, vt illam ad poſteros deriuet, ſi non peccet, non eſt illum conſtituere caput ad peccandum; ergo aliquid aliud addendum eſt vt id explicetur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Optima explicatio eius difficultatis.

Deus transfudit voluntates noſtras in Adamum in ordine ad obſeruationem præcepti de non edendo de ligno ſcientiæ. Dico ergo Deum transfudiſſe voluntates omnium poſterorum (non loquor de Chriſto Domino & de beatiſſimâ Virgine) moraliter in voluntatem Adami in ordine præcisè ad obſeruationem eius præcepti non edendi de ligno ſcientiæ. Ita D. Thomas loco ſuprà citato videtur ſupponere, & cum eo multi Thomiſtæ: ita è noſtris Suarez ſuprà, Tannerus ſuprà dub. 1. vbi pro eo puncto refert Patrem Vaſquez diſp. 133. cap. 1. qui tamen (vt paulò antè vidimus) non ponit tale pactum, quale nos, ſed præcisè in ordine ad transfuſionem gratiæ: citatur etiam D. Auguſtinus lib. 16. de Ciuitate Dei cap. 27. ibi tamen non explicat pactum hoc modo, ſed ſolùm dicit, noſtras vo-

luntates fuiſſe in voluntate Adami; quâ verò ratione id ſit factum, non explicat. Eodem mo-
24 do loquuntur alij Patres, qui etiam citari ſolent pro hac noſtrâ explicatione. Fateor quidem, eorum modum loquendi ex Scripturâ deſumptum, quòd ſcilicet nos comederimus de ligno, tranſgreſſi ſimus præceptum Dei, &c. non poſſe aliter meliùs explicari quàm per hanc tranſfuſionem voluntatum noſtrarum in voluntatem Adami; non tamen ideò dicimus illos expreſsè tradidiſſe hanc doctrinam, ne fictis fundamentis eam videamur velle ſtabilire.

Non eſt neceſſariũ pactum, in quod debuit Adam conſentire, vt Sotus fortè intellexit.

Sotus lib. 1. de Naturâ & gratiâ cap. 10. ridet huiuſmodi pactum: fortè intellexit pactum, in quod debuiſſet ipſe Adamus cõſentire: hoc enim fatemur non eſſe neceſſarium, vt ſtatim oſtendam; at prout à nobis ponitur in ſolâ voluntate Dei de transferendis noſtris voluntatibus in Adamum, omnino neceſſarium eſt; neque ab vllo poteſt probabiliter negari. Dixi pactum præciſè fuiſſe in ordine ad illam volitionem comedendi aut non comedendi de ligno ſcientiæ: quod enim transfuſio voluntatum non fuerit in ordine ad alias actiones liberas Adami, communis eſt conſenſus Theologorum; quomodo autem ea excluſio ſit facta, facillimè intelligitur: nam etſi Deus potuerit transfundere noſtras voluntates, etiam in ordine ad actiones omnes Adami, non tamen ad id vllo modo tenebatur; ergo, quòd non fecerit, non habet maiorem difficultatem, quàm quòd noluerit; noluiſſe autem de facto conſtat nobis ex communi conſenſu Theologorum docentium, ex ſolâ tranſgreſſione illius præcepti peccatum originale noſtrum pependiſſe.

Pactum hoc non fuit in ordine ad alias actiones liberas Ada.

Illata ex limitatione pacti. Primum: Etſi Adamus per aliud mortale gratiam amiſiſſet, nos tamen eam non amiſiſſemus.

Ex quâ exceptione ſeu limitatione pacti infertur Primò, Licet Adamus propter quodlibet aliud mortale gratiam amiſiſſet, nos tamen illam non amiſſuros, nec peccaturos fuiſſe, eò quòd non fuerit noſtra voluntas transfuſa in voluntatem Adami in ordine ad illas alias actiones liberas.

Secundum: Si poſt amiſſam gratiam comediſſet de ligno vetito, nos gratiam amiſiſſemus.

Secundò infertur, Etiamſi priùs amiſiſſet gratiam per aliud mortale peccatum; ſi tamen poſteà comediſſet de ligno vetito, etiam nos amiſſuros gratiam & peccaturos fuiſſe, non quia Adamus illam gratiam habuiſſet, dum commiſiſſet tale peccatum; ſed quia nos adhuc habebamus ius ad illam: nondum enim per ea priora peccata illam amiſeramus; & adhuc eramus incluſi in voluntate Adami in ordine ad eam actionem comedendi; ergo cùm primùm ille in eâ materiâ peccauit, nos etiam in illo peccauimus.

Tertium: Adamo agente pœnitentiam, & recuperante gratiam, nos eam non recuperaſſemus.

Tertiò infertur, Adamo agente pœnitentiam, & recuperante gratiam, nos eam non recuperaturos fuiſſe. Ratio ex dictis eſt clara: non enim fuit noſtra voluntas transfuſa in voluntatem Adami in ordine ad alias actiones aut volitiones, & conſequenter neque in ordine ad eam pœnitentiam: ſi enim transfuſæ fuiſſent, ſine dubio ſicut in illo peccauimus, ita etiam in illo egiſſemus pœnitentiam, & gratiam recuperaſſemus, quidquid fuiſſet de immortalitate & ſubiectione paſſionum, &c. Hæc omnia clarè intelliguntur in hac noſtrâ ſententiâ, difficulter autem in alijs modis dicendi non declarantibus aut determinantibus, qualis fuerit illa voluntas Dei de transfuſione noſtrâ in Adamum.

Deum potuiſſe taliter transfundere probatur Primò exemplis moralibus.

Probo ergo iam potuiſſe Deum talem transfuſionem facere Primò exemplis moralibus; nam quando quis alteri ſuas vices committit, & ſuum Procuratorem aut Legatum conſtituit, transfundit in illum ſuam voluntatem, ita vt quæ alter vult phyſicè, cenſeatur velle moraliter delegans ipſe: ergo Deus habens in noſtros actus longè maius dominium quàm nos ipſi, potuit etiam facere hanc quaſi delegationem ſeu 25
transfuſionem. Similiter Reſpublica poteſt transferre voluntatem pupilli in tutoris voluntatem, ita vt quod hic phyſicè vult circa venditionem, permutationem bonorum, cenſeatur etiam moraliter velle ipſe pupillus: ſic eadem Reſpublica tamquam caput poteſt aliquid vouere nomine etiam ciuium; nec ad hoc requiritur, vt omnes ciues phyſicè annuant in illud votum. Idem etiam conſtat in materijs ſupernaturalibus; quia enim Chriſtus Dominus ſuam voluntatem tranſtulit in miniſtros Sacramentorum in ordine ad conficienda Sacramenta, ideò moraliter cenſetur velle ipſe Chriſtus quod miniſtri volunt: & hoc vnico modo diſcurrendi poſſe ſaluari valorem moralem noſtrorum Sacramentorum oſtendi fusè diſp. 4. de Sacramentis à num. 10. contra alios modos id explicandi: id quod confirmaui ibidem ex Scripturâ: Ioannis enim 1. cap. etiam de Baptiſmo dato per diſcipulos Chriſti dicitur, *Hic eſt, qui baptizat.* Vnde S. Auguſtinus Tractatu 5. in Ioannem ait, *Vt quos miniſtri baptizaturi erant Dominus baptizaret, non illi.* Idem etiam confirmaui ex verbis conſecrationis; vbi Sacerdos dicit, *Hoc eſt corpus meum:* quæ verba ſi moraliter etiam à Chriſto Domino non dicerentur, procul dubio eſſent falſa aſſertiuè vt etiam proferuntur à miniſtro; ergo Chriſtus Dominus, qui in voluntatem miniſtri tranſtulit ſuam, moraliter vult id quod phyſicè vult miniſter ipſe.

Ratio huius à priori.

Denique huius ratio à priori inſinuata eſt paulò antè ex dominio ſupremo Dei in actiones noſtras: eſt enim Deus Dominus non ſolùm actionum externarum, ſed etiam internarum; vnde etiam poteſt transferre voluntatem vnius in voluntatem alterius non tantùm quoad operationes externas, quod poteſt Reſpublica facere, ſed etiam quoad internas.

Obiectioni contra exempla aliqua ſuprà poſita reſpondetur.

Hinc reſpondetur cuidam obiectioni, quæ fieri poterit contra aliqua exempla ſuprà poſita in confirmatione noſtræ ſententiæ: in illis enim ſolùm videtur facta tranſlatio voluntatum in ordine ad actiones externas, v. g. ad valorem contractus, donationis, matrimonij, &c. non in ordine ad internas. Quantumuis enim tutor peccet aut benè operetur, non tamen proptereà pupillus peccat aut benè operatur, licet donationes & contractus valeant. Reſpondetur, inquam, ex hac ratione à priori: nam Reſpublica 26
non transfert voluntatem pupilli in voluntatem tutoris, niſi in ordine ad eas actiones, quarum ipſa eſt Domina; quales ſunt actiones externæ; quia verò internarum nullum habet Reſpublica dominium, ideò in ordine ad illas non facit vllam tranſlationem: Deus verò quia etiam internarum perfectiſſimus eſt Dominus & phyſicè & moraliter multò magis quàm Reſpublica exter-

externarum; poteſt enim moraliter eas actiones exigere, imperare, prohibere, &c. ob multos titulos; item phyſicè poteſt illas producere & impedire, imò ad eaſdem numero, licet non ſub denominatione liberæ, prædeterminare & cogere, poterit etiam multò meliùs quàm Reſpublica in ordine ad externas transfundere voluntatem vnius in voluntatem alterius etiam quoad internas. Vnde ex hac replicâ contra exempla à nobis ſuprà poſita confirmatur magis noſtra ſententia; & ratio à priori illius declaratur.

Ad hanc transfuſionem non requiritur pactum cum eo in cuius voluntatem alij transfunduntur. Ratio à poſteriori cur hoc vltimum non requiratur.

27 Aduerte Primò, ad hanc transfuſionem non requiri pactum aliquod expreſſum cum perſonâ, in cuius voluntatem aliæ transfunduntur; aut cum ipſis quæ transfunduntur. Hoc vltimum non requiri à poſteriori conſtat. Non enim Deus nobiſcum, qui nondum exiſtebamus, vllum pactum inijt, aut conſenſum expectauit noſtrum, vt in Adamum transfunderemur. Primum verò etiam non eſſe neceſſarium inde patet, quia pactum expreſſum ideò ſolùm poterat eſſe neceſſarium vt Adamus daret ſuum conſenſum; atqui hic conſenſus nullo modo requiritur: cùm enim fundetur ea transfuſio in dominio Dei, quod eſt independens à conſenſu Adami, non eſt neceſſarium vt ipſe id ſciat, multò minùs vt conſentiat: ſi enim id debuiſſet Adamus ſcire, maximè vt fieret illi voluntaria ea transfuſio; atqui ex eo quòd id nouiſſet non fuiſſet magis voluntaria: deinde transfuſio non debet illi eſſe voluntaria, ſed operatio, quæ, factâ iam transfuſione, ſequitur; ſicut nobis non eſt libera ipſa phyſica voluntas noſtra, ſed operatio ab illâ procedens.

Obiectio. Dices: In humanis, niſi conſtet de transfuſione voluntatis vnius in alium, non poteſt actio vnius moraliter reputari actio alterius, ergo neque etiam in ordine ad Deum. *Reſponſio.* Nego conſequentiam; nam homines, qui id debent reputare, non poſſunt dirigi niſi habeant notitiam eius transfuſionis; at in ordine ad peccata, quia Deus, apud quem fit ea reputatio, benè nouit transfuſionem illam, non requiritur, vt ea innoteſcat hominibus; ſufficit, ſi Deus ipſe ſuâ voluntate tamquam ſupremus Dominus eam transfuſionem voluerit efficaciter, etſi id nulli manifeſtauerit.

Obiectio Secunda. Obijcies: Nemo poteſt peccare, niſi ſciat ſe peccare; ergo niſi ſciat quis voluntatem ſuam eſſe in alio transfuſam, non poterit peccare. Hæc obiectio ſi quid probat, illud tantùm, ipſos, quorum voluntas eſt tranſlata, debere eſſe conſcios de tranſlatione. id quod à nullo docetur. *Reſponſio.* Reſpondeo, non requiri, niſi vt ille, in quo peccant moraliter, noſcat obiectum eſſe malum & prohibitum; aliam autem reflexionem ſupra ſe & ſupra transfuſionem non eſſe neceſſariam: ſicut vt quilibet peccet, non eſt neceſſarium vt ſe ſupra ſe reflectat, ſed ſufficit, ſi cognoſcat obiectum eſſe malum, illudque liberè amplectatur in actu exercito.

Ad hanc transfuſionem non requiritur continentia vnius in alio phyſica.

28 Aduertè Secundò, non requiri ad hanc transfuſionem continentiam phyſicam vnius in alio, vt ex exemplis moralibus allatis ſuprà conſtat: fit enim in humanis transfuſio ſimilis ſine vllâ continentiâ phyſicâ. Idem etiam conſtat ex ratione à priori: quæ ex ſolo dominio Dei ſupra vtramque creaturam deſumitur; hoc autem dominium Dei idem eſt in Angelum & in me, & in meum parentem; ergo eodem modo poterit voluntatem angelicam in meam transfundere, & è contrario meam in angelicam, ſicut meam tranſtulit in Adamum, & Adami potuit in meam transferre.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ ſolutæ.

Obiectio Prima. PRIMA ſit: Ergo etiam voluntatem bruti poterit transferre in humanam propter idem dominium. *Reſponſio.* Nego conſequentiam, quia brutum eſt incapax operandi liberè & moraliter: ergo quoad rationem liberæ operationis, de quâ hîc agimus, repugnat ea transfuſio; quia neque in eo genere Deus habet vllum in brutum dominium.

Obiectio Secunda. Secunda: Ergo, ſi Deus transfudiſſet meam voluntatem in voluntatem alterius, & in eodem inſtanti, in quo ille peccaret, ego repugnarem vel haberem actum amoris Dei, ſimul & ſemel ego peccarem & amarem Deum ſuper omnia, ac expreſsè duo contradictoria vellem; hoc autem repugnat, ergo & illud. *Hæc obiectio quibus faueat.* Hæc obiectio videtur aliquo modo fauere illis quos ſuprà retuli, cenſentibus tunc ſolùm poſſe transfundi voluntatem, quando alter, cuius transfunditur voluntas, nondum exiſtit in rerum naturâ, nec habet in ſe libertatem propriam, ſed præcisè continetur in cauſâ. Dixi, *videtur aliquo modo fauere*; nam ex toto non illis fauet; non enim probat requiri continentiam, prout illi dicebant, ſed ſolùm, non poſſe hominem iam exiſtentem in alterius voluntatem transfundi; quod longè aliud eſt; addo tamen neque hoc requiri: dummodò enim ille qui exiſtit nullum habeat actum contrarium, benè poterit fieri ea transfuſio, quia tunc non ſequeretur aſſignata repugnantia, nec aliquid aliud eſſet quod id impediret. Fateor (& hoc do argumento) quando quis expreſsè actu proprio phyſico contrarium vult, non poſſe pro eo inſtanti nec moraliter velle in alio oppoſitum; vnde pro eo caſu non poteſt à Deo fieri ea transfuſio. Ratio meo iudicio clara eſt, quia operatio phyſica libera neceſſariò eſt potentior quàm interpretatiua ſolùm & moralis; hæc enim per ſimilitudinem aut analogiam cum phyſicâ ſuam habet vim; vnde neceſſum eſt vt habeat minorem vim quàm ipſa phyſica volitio: ſic Prorex licet moraliter reputetur Rex ipſe, minorem tamen habet & auctoritatem & dignitatem quàm Rex; quod ſuprà ad aliud propoſitum notauimus; ergo non poteſt Deus facere vt moraliter ego cenſear velle ex voluntate alterius furtum v. g. quando ipſe voluntariè & liberè phyſicè oppoſitum volo.

Quando quis actu proprio phyſico expreſsè contrarium vult, non poteſt velle pro eo inſtanti oppoſitum, ac proinde nec à Deo trāſfuſio fieri. 29

Cur Adamus plus meruerit pœnam actualiter quàm nos per originale. Ex dictis obiter intelliges, cur propter idem peccatum, quod nobis eſt originale, & Adamo fuit actuale, maiorem ille longè promeruerit pœnam quàm nos; vnde, ſi ante pœnitentiam mortuus fuiſſet, incurriſſet pœnam æternam ſenſus, quam, iuxta communem ſententiam, non promerentur infantes, vt oſtendam infrà: intelliges, inquam, eius rei cauſſam, quia Adam phyſicè, nos verò ſolùm moraliter & interpretatiuè

tatiuè peccatum illud commiſimus: longè autem maius eſt, vt dixi, voluntarium phyſicum quàm morale & interpretatiuum; quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis; ergo & dignitas ad pœnam & totum peccatum maius erit.

Obiectio Tertia.

Obiectio Tertia: Ergo etiam in ordine ad merendum potuit Deus transfundere noſtras voluntates in voluntatem Chriſti Domini aut alterius; & conſequenter poſſemus nos eſſe ſancti, & digni præmio propter opera alterius. quod videtur abſurdum. Reſpondeo Primò, conſequentiam formaliter non eſſe bonam; nam ſæpè minus requiritur ad peccandum quàm ad operandum: ſic in materiâ de actibus humanis diximus, putam omiſſionem liberam poſſe eſſe peccaminoſam, non tamen meritoriam; ſic etiam à ſolo medio fine malo vitiatur totus actus; vt tamen reddatur bonus, non ſufficit medium aut finem eſſe bonum, ſi alterutrum ſit malum; poſſet ergo libertas moralis in alio ſufficere ad peccatum, etſi non ſufficeret ad meritum. Reſpondeo Secundò admittendo, poſſe nos in alio mereri, ſicut & demereri; neque video in hoc vllum abſurdum; nego tamen propterea nos reddendos ſanctos in alio: nam actus amoris etiam eam ipſam propriam perſonam, in quâ eſt phyſicè, non reddit formaliter ſanctam, vt ex Tomo quinto diſp. 31. ſuppono, multò ergò minùs aliam, in quâ ſolùm eſt moraliter. Quòd ſi vera ſit ſententia Patris Vaſquez docentis, amorem Dei ſuper omnia eſſe formalem ſanctitatem, poſſet etiam dici, non repugnare diuinitus, vt transfusâ voluntate vnius in alium, ſi hic diligeret Deum ſuper omnia, & redderetur ſanctus tali amore, eo etiam ipſo alter moraliter conſtitueretur Deo gratus, licet non tam perfectè quàm ipſe amans. Et hæc circa hanc transfuſionem, quæ ad declarandam materiam alioquin adeò à ſenſibus alienam, & quæ antiquioribus olim viſa eſt ſummè difficilis, videtur valdè accommoda, & in ſe vtcumque percipi poteſt. Quidquid huic declarationi deeſt ſuppleri debet à fide: hoc enim myſterium de peccato originali eſt ex numero illorum, quæ, iuxta D. Paulum, requirunt intellectum noſtrum in fidei obſequium captiuari. Iam ad pœnas originalis veniamus, vbi clariùs diſcurrere licebit. 30

Reſponſio Prima. Sæpè minus requiritur ad peccandum quàm ad merendum.

Reſponſio Secunda. Potuimus in alio mereri ſicut demereri.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASECVNDA.

De pœnis originalis peccati.

1 *Duplex pœna peccato originali reſpondet: vna in hac vitâ:*

Dvplicis generis pœnæ originali peccato reſpondent: quædam in hac vitâ omnibus communes, vt ipſa priuatio gratiæ ab inſtanti conceptionis, quouſque homo iuſtificetur; mortalitas, in quâ ſubiectio ſeu capacitas ad omnes morbos contrahendos includitur; rebellio appetitus, carentia cognitionum, & ſimilia mala, quæ nobis omnibus ſatis ſuperque ipsâ experientiâ innotuerunt: quo autem pacto ea mala non eſſemus incurſuri, ſi peccatum non fuiſſet, explicui diligenter Tractatu de Opere ſex dierum; ideò de eis in præſenti nihil amplius.

altera in aliâ.

Aliæ ergo pœnæ ſunt, quæ reſeruantur in alteram vitam, de quibus nunc agendum.

SECTIO PRIMA.

Probabile eſt, eos, qui in ſolo originali decedunt, habituros naturalem felicitatem, niſi quòd pœnam damni & miſeriam peccati paſſuri ſunt.

Decedentes in originali perpetuò in eo manent, & viſione Dei priuantur:

Eos, qui cum ſolo etiam originali deceſſerint, perpetuò in eo peccato manſuros, & æternùm viſione beatâ priuandos, quæ pœna directè reſpondet priuationi gratiæ, certum eſt inter Catholicos; nec eâ in re vlla eſt difficultas. Etenim cùm viſio beata non ſit debita vlli creaturæ, ſed quibus conceditur id fiat ex liberalitate Dei largientis vel merita pro illâ vel illam ſine meritis, vt infantibus baptizatis prouenit, æquiſſimo iure poteſt eam negare in perpetuum omnibus illis qui in originali deceſſerint, eis etiam in alterâ vitâ negando auxilia ſupernaturalia neceſſaria ad eliciendum vel amorem Dei ſuper omnia, vel quemcumque alium actum, qui ad promerendam eius originalis remiſſionem ſufficere poſſet: ergo in perpetuum eâ viſione carebunt, & in peccati miſeria iacebunt. Hac veritate vt omnino certâ ſuppoſitâ, reſtat videre, habituri ſint nec ne alias pœnas aut dolores, an potiùs è contrario felicitatem aliquam naturalem; & qualem. In quo puncto magis ferè diuinando diſcurrimus, quàm aliquid certi tradendo, eò quòd eâ de re neque ex Scripturâ neque ex Concilijs quidquam liceat inferre: Scholaſtici verò extremè diuiſi ſunt: multi enim ea illis valdè fauent infantibus, vt Pater Leſſius lib. 13. de Perfectionibus diuinis num. 145. qui docet eos naturalem Dei cognitionem & amorem illius ſuper omnia habituros ceteraque alia naturalia bona, quæ hominem ſecundùm naturam conſequi poſſunt: id quod priùs docuerant adhuc longè cum maiori extenſione Ambroſius Catharinus in cap. 5. ad Rom. & de ſtatu puerorum, item Albertus Pighius controu. 5. noſter Salmeron ad Romanos 5. Lyranus in cap. 4. Eccleſ. Pater Suarez hic diſp. & ſect. vltimâ, vbi hanc ſententiam piam dicit & probabiliorem: è contrariâ verò parte mirum eſt quàm in eoſdem infantes duri aliqui videantur, vt Cardinalis Bellarminus, qui lib. 6. de Peccatis cap. 5. in eam ſententiam Catharini vt in hæreticam inuehitur: Pater Tannerus illam ferè erroneam iudicat dub. 1. item Ioannes Wiggers in 1. 2. q. 85. num. 11. Ego rem ſic decidendam puto.

an alias pœnas habituri ſint.

Conclvsio: Saltem propter auctoritatem tantorum Doctorum, Catharini, Pighij, Lyrani, Salmeronis, Suarez, Leſſij, qui abſolutè probabile iudicant, exceptâ miſeriâ peccati, de cetero

Exceptâ miſeriâ peccati de cetero naturalia bona ha-

debunt infantes. cetero naturalia bona habituros eſſe infantes, negare nemo poteſt probabiliſſimam eſſe eam
2 ſententiam; quidquid in contrarium dicat Cardinalis Bellarminus & Tannerus; accedit, quod eam ſequuntur multi alij, vt Pater Salas Tractatu 13. diſp. 11. ſect. 2. & quod maioris ponderis eſt, D. Thomas in 2. diſt. 33. q. 2. art. 1. tribuit infantibus valdè multum de naturali cognitione Dei, amore & gaudio illius.

Obiectio Prima. Obijcies Primò: Id quod frequenter repetit Cardinalis Bellarminus, nullum, qui non ſit in Chriſto à peccato emundatus, reſurrecturum in vitam æternam, ſed omnes morte æternâ puniendos. *Reſponſio.* Reſpondeo *τὸ morte æternâ* eſſe terminum valdè ambiguum, & non videri eſſe ad rem de quâ agimus: etenim mors æterna poteſt intelligi pro carentiâ viſionis beatæ: quæ viſio è *Mors ſumitur Primò pro priuatione viſionis Dei:* contrario in Scripturæ & Patrum phraſi ſola dicitur vita æterna; in hoc autem ſenſu non ſunt ea teſtimonia ad rem, quia nemo ex Catholicis citatis dicit, eos infantes hac vitâ victuros; & omnes Doctores fatentur in eo ſenſu perpetuæ *Secundò rigorosè pro ſeparatione animæ à corpore:* morti adiudicandos, vt initio dixi. Sumi item poteſt mors æterna in ſenſu rigoroſo, id eſt pro ſeparatione animæ à corpore; vt ſic autem è contrario certum eſt, nullum ex illis æternùm moriturum, ſed omnes reſurrecturos immor- *Tertiò pro morte ſpirituali peccati.* tales: Tertiò ſumi poteſt pro morte ſpirituali peccati: in quo ſenſu etiam nullus Catholicus negat (niſi fortè Catharinus, qui minùs conſideratè videtur locutus) eos morte æternâ damnandos; non enim eis remittetur vmquam originale, vt ſuprà dixi: iam ergo, quæſo, quomodo ex eâ voce *mors æterna* inferetur quidquam vel de habitatione eorum in loco obſcuro, vel de negatione cognitionis naturalis & amoris de Deo, vel de collocutione ſuaui eorum inter ſe, vel de ſcientiarum conſecutione?

Confirmatur euidenter. Confirmo meo iudicio euidenter: Solùm eo modo, quo infantes dicuntur in æternum mortem æternam incurſuri, quia non liberabuntur à peccato, dicuntur in hac vitâ hi, qui ſunt in originali, eſſe mortui actu; quia ſicut ſe habet peccatum illud originale perpetuò durans ad mortem perpetuam, ita temporaliter durans ad *Tridentinum originale ab infantibus contractum mortem animæ vocat.* mortem temporalem. Vnde Tridentinum, originale peccatum, quod infantes contrahunt, dicit eſſe mortem animæ, eoſque mortuos eſſe, quamdiu per Baptiſmum non regenerantur: atqui, eſto quis ſit in eâ morte peccati, non continuò ſequitur, illum carere ſenſuum & aliarum potentiarum vſu, aut illum non acquirere
3 ſcientias; vt patet in Philoſophis ethnicis, qui etiam habuêre cognitionem naturalem Dei; multò minùs ſequitur, eos actu eſſe in loco tenebroſo & ſubterraneo; ergo ex eâ phraſi ſeu modo loquendi, quòd infantes ſint æternâ morte damnandi, non infertur quidquam circa punctum, de quo controuertitur inter Scholaſticos.

Obiectio Secunda. Secundò obijcies S. Auguſtinum, qui lib. de Hæreſibus, hæreſi 88. inter Pelagij hæreſes eam enumerat, quæ promittit paruulis, etiamſi non baptizentur, æternam & beatam quamdam vitam ſuam, extra regnum tamen Dei, etiamſi non ſint habituri viſionem Dei: ex lib. enim 5. eiuſdem S. Auguſtini Contra Iulianum cap. 8. Bellarminus putat inferri clarè, Pelagianos ne- *Reſponſio.* gaſſe paruulis viſionem Dei. Reſpondeo tamen hæc loca non vrgere vllo modo Catholicos, quia eo loco de hæreſibus S. Auguſtinus Pelagianos in tantum iudicat hæreticos, in quantum ſine vllo peccato pueros naſci docebant; ex quo ipſi maximè opinabantur eos futuros capaces beatitudinis; quæ in ſententiâ S. Auguſtini, & verâ, excludit peccati miſeriam: videtur etiam D. Auguſtinus eo lib. Contra Iulianum aliud planè tradidiſſe quàm Bellarminus dicit; nec enim ſanctus Doctor ait ibi Pelagianos docuiſſe, paruulis non dandum regnum Dei, ſed quia negant illis Baptiſmum; quo ſolo re ipsâ non poſſunt venire ad regnum; concludit S. Auguſtinus illos increpando, quòd non aduertant ſe excludere tot millia paruulorum à regno Dei: ſi autem ipſorum doctrina eſſet, eos excludi, quid eſſet neceſſum illis dicere, *non aduertitis*, &c. An autem Pelagius aliam felicitatem pueris non baptizatis dixerit reſpondere, oſtendam Tomo 4. diſp. 35. ſect. 2.

Tertiò obijci poſſunt aliqua loca Patrum, *Obiectio Tertia.* quæ Bellarminus affert pro ſuâ ſententiâ. Re- *Reſponſio.* ſpondeo tamen, in eis locis dici paruulos torquendos; eo autem ipſo ea loca vel ſunt contra ipſum Cardinalem, vel non ſunt ad punctum præſens: etenim ſi torturæ nomine ſolùm intelligatur pœna damni, ſeu carentia viſionis beatæ, omnes id libenter admittimus, iuxta ſæpè repetita; ſi intelligatur pœnâ ſenſus, hanc etiam ipſe Bellarminus negat illis; ſi denique dolor aliquis ex pœnâ damni, licet ipſe probabilius putet eos paſſuros leuiſſimum aliquem dolorem ex eâ pœnâ, iudicat tamen contrarium eſſe probabile: ergo contra ſententiam, quam vt hæreticam ipſe reijcit, non ſunt ea loca Patrum. Eis abſolutè reſpondeo in re dubiâ & parum olim diſcuſsâ, de pœnâ ſcilicet paruulorum, fortè vnum aut alterum Patrem nimiùm in eos rigidum fuiſſe, niſi dicamus eos Patres ipſam ſolam priuationem viſionis beatæ vocare torturam.

Quartò obijci poſſunt alia loca, quibus di- *Obiectio Quarta.* cuntur paruuli non baptizati eſſe ſub poteſtate diaboli. Reſpondeo, eis teſtimonijs ſolùm de- *Reſponſio.* notari, eos eſſe in peccato: neque ipſe Cardinalis Bellarminus vllam aliam poteſtatem in paruulos diabolo poſt hanc vitam concedit; neque in eo puncto à nobis differt; eam enim perſeuerantiam in peccato Catholici fatentur: ergo ex eis locis nihil penitus de quæſtione præſenti.

Quintò obijci poteſt, Infantes manebunt *Obiectio Quinta. Infantes manſuros iuxta locum damnatorum in tenebris, probatur ex Auguſtino,* intra centrum terræ, ſeu iuxta locum damnatorum in tenebris perpetuis; ergo non habebunt ea naturalia bona, quæ eis tribuimus: quomodo enim ea in perpetuis tenebris eſſe poterunt? Antecedens autem videtur probari ex varijs teſtimonijs, S. Auguſtini lib. 1. de Peccatorum meritis & remiſſione cap. 28. & Sermone 14. de verbis Apoſtoli, & lib. 5. Hypognoſticon, vltra medium: Fulgentius verò lib. de Fide ad Pe- *Fulgentio,* trum cap. 27. id ad regulas fidei pertinere tradit: Beda in Comment. ad 14. Ioan. repellen- *Bedâ.* dum inquit à corde Chriſtiano, quòd ſit aliqua manſio beatitudinis extra regnum cælorum. Reſpondeo negando antecedens; ad loca verò, *Reſponſio.* quibus illud probatur, dico ex illis omnibus nullum vrgere, excepto Fulgentio: nam Beda beatitudinem negat extra regnum; non verò 4
ideò docet paruulos habitaturos in centro terræ.

S. Auguſtinus etiam 1. & 3. loco de beatitudine agit, quam paruulis quidam tribuunt extra regnum. Secundus locus, ſi quidquam probat, etiam contra Bellarminum; nam dicit eos in ignem æternum ituros; ne autem ſolùm de loco agere videretur ſequentibus verbis dicit, *ire in ignem eſſe ire in combuſtionem æternam.* Legatur prima columna eius Serm. 14 Ergo omnes debemus reſpondere illi loco. Dico ergo præcipuum S. Auguſtini intentum fuiſſe probare, infantes verè concipi in peccato, & in eo manſuros, ſi non baptizentur; ideoque non poſſe eos Deum videre, ſeu habere beatitudinem non ſolùm in cælis, ſed neque extra, vt dicebant hæretici. Quod punctum exagitat maximè ibi S. Auguſtinus, probans inauditum eſſe, beatitudinem fore extra regnum Chriſti. Apud S. Auguſtinum verò vox *beatitudo* abſolutè prolata nihil aliud quàm viſionem Dei ſignificat, ſicut etiam apud alios Patres. Occaſione ergo huius refutationis vehementiùs accenſus in paruulorum pœnam, dixit eos pœnâ ignis torquendos; quod enim Bellarminus reſpondet eum loqui de detentione ſolâ, iam eſt à me refutatum: ait enim Auguſtinus *in combuſtionem*; & quidem eodem modo quo de adultis loquitur ibi de infantibus quoad ignem. quod cum exaggeratione dictum eſt. Adde, vt quid detinerentur miraculosè totâ æternitate in igne, ſi ab eo non eſſent cruciandi? ergo plus videtur ſenſiſſe eo loco Auguſtinus.

Explicatur Auguſtinus.

Ad Fulgentium dico, eius auctoritatem non facere improbabilem contrariam ſententiam: & verò, ſicut illum Bellarminus in puncto torturæ deſerit abſolutè ſine iniuriâ; ita à fortiori poterimus nos ſine iniuriâ dicere, contrarium quoad aliquam naturalem felicitatem eſſe probabile.

Fulgentÿ auctoritas probabilem facit contrariam ſententiam.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit in hoc puncto probabilius.

NIHILOMINVS tamen DICO PRIMÒ: Propter maiorem auctoritatem (quæ ſola in præſenti quæſtione locum habet; nam rationes vnde accipiemus ad diuinandum de voluntate Dei?) abſolutè probabilius videtur, infantes detinendos in loco ſubterraneo. In hac concluſione conueniunt ferè omnes Scholaſtici, exceptis paucis; & magis conſequens eſt ad ea, quæ de renouatione mundi ſuo loco docuimus, ſcilicet totam terram tegendam aquis; quomodo ergo illi in aquis habitarent? concedere enim eis donum leuitatis non poſſumus ſine fundamento aliquo vrgenti; quale in præſenti non habemus: cùm enim ſint inimici Dei, non debemus dicere Deum in gratiam illorum facere miraculum ſupra vires naturæ.

Infantes in loco ſubterraneo detinendos probabilius

5

DICO SECVNDÒ: Probabilius eſt eo in loco futuram lucem & capacitatem talem, vt poſſint ambulare, ad ſe accedere, recedere, inter ſe colloqui, ſe inuicem cognoſcere. Ita Pater Salas ſuprà num. 96. & Leſſius eo numero 145. & colligitur ex D. Thomâ & Magiſtro Sententiarum aliiſque apud Tannerum num. 97. qui terram pellucidam inſtar cryſtalli futuram eſſe iudicant; vnde non eſt cur dicatur eam lucem ad locum puerorum non penetraturam: neque D. Thomas, qui à Tannero citatur in 2. diſt. 33. q. 2. art. 1. quidquam ibi dicit de loco obſcuro; imò ſatis clarè contrarium inſinuat; ait enim ſolam eam pœnam infantibus infligendam; quæ in carentiâ finis ſupernaturalis, ad quem eleuati erant, conſiſtit: ex quo ego euidenter infero, eos non detinendos in tenebris perpetuis; hoc enim idem eſſet ac puniri perpetuâ cæcitate & immobilitate, & priuari bonis, quæ naturaliter ſequuntur naturam: id quod nullo modo eo citato loco admittere vult D. Thomas, eo ipſo quòd ſolùm eos priuet felicitate ſupernaturali, maximè cùm ibidem multum eis de cognitione & amore Dei tribuat. Ratione probatur noſtra ſententia, quia grauiſſima pœna ſenſibilis eſſet ea detentio in loco obſcuro; vbi nec videre nec ſe mouere, niſi in alios impingendo, poſſent: vno verbo, velut inanimati trunci ibidem detinerentur: &, vt benè notat Suarez ſuprà, dæmonibus non tribuunt aliqui aliam pœnam ſenſus, quàm eam detentionem in loco obſcuro. Quæ ſententia licet vera non ſit, declarat ſaltem, eam detentionem eſſe malum grauiſſimum. quod non debemus infantibus tribuere. Confirmo: Si Deus nollet illis relinquere vſum ſenſuum; ad quid eos, quæſo, excitaſſet à mortuis? Certè & Beati in bonum & damnati in pœnam vtuntur ſenſibus; vt quid ergo, ſi naturales ſaltem operationes eorum ſenſuum non poſſent exercere, ſed velut ſtipites, vt dixi, nec videre, nec loqui, quia linguam nullam ſciuerunt, nec audire, nec olfacere, nec guſtare poſſent, vt quid, inquam, cum tam magno miraculo reſtituerentur eis corpora integra, & ſenſus in ſe omnino perfecti? Sanè id ego de admirabili Dei prouidentiâ, quæ nihil otioſum facit, perſuadere mihi non potero.

In eo loco futuram lucem & capacitatem ſufficientem probabilius.

D. Thomas à Tannero citatus nihil dicit de loco obſcuro.

Ratione probatur noſtra ſententia.

Confirmatur.

Hinc colliges, vel animabus eorum ſeparatis ſtatim, vel fortè poſt generalem reſurrectionem, Deum daturum notitiam linguæ alicuius, quâ inter ſe colloquantur, & cognitiones aliquas naturales infuſurum de ſe & de rebus vniuerſi, vnde in Dei amorem naturalem prodire poſſint. quod vltimum D. Thomas docet vbi proximè.

Deus dabit illis notitiam alicuius linguæ, & cognitiones aliquas naturales infundet.

Dices Primò, Ideò à me negatum paulò antè, eos habitaturos ſupra aquas; quod illi, vtpote inimici Dei, non merentur talem fauorem ſupernaturalem: hæc autem ratio probat eodem modo non infundendam eis ſcientiam miraculosè alicuius linguæ aliaſve cognitiones. Reſpondeo, diſparitatem eſſe notabilem, quia aliud eſt facere miraculum, quod planè eſt ſupra naturam hominis & modum ipſius viuendi; quale eſſet, ſupra aquas perpetuò ſine grauitatione deorſum ſe mouere; aliud verò eſt, dare illis id, quod ipſi alioquin naturaliter valerent obtinere, & quod ſimpliciter neceſſarium eſt, ne ſint velut pecora aliqua: illud primum negaui; hoc autem ſecundum, quia longè minus eſt, & naturæ hominum valdè conforme, etiam in eſſe naturæ ſine eleuatione conſideratæ, imò moraliter neceſſarium (vt iam oſtendi) vt longè probabilius ponimus de facto quàm negamus.

6

Obiectio Prima.

Reſponſio.

Dices Secundò: Non rectè intelligitur, quo pacto eo in loco poſſit eſſe lux; vel ſi ſit, quomodo non etiam tranſeat ad damnatos. Reſpondeo

Obiectio Secunda.

Reſponſio.

Digitized by Google

deo facilè ex dictis ſuprà, ſuperficiem terræ vſ-
que ad locum habitationis puerorum incluſiuè
futuram pellucidam, deinde opacam, ideoque
non tranſituram lucem ad damnatos.

Pueri non habebunt beatitudinem naturalem perfectam.

Dico tertiò: Pueri non habebunt beati-
tudinem naturalem ſimpliciter & abſolutè; quia
cùm ſint futuri in miſeriâ peccati, & ſimul (eſto
id ipſi non ſentiant) priuati ſummâ felicitate,
ad quam fuerant deſtinati, non poſſunt abſolu-
tè dici beati, ſed potiùs miſeri: ſicut ille qui
caret vſu rationis, eſto id ipſe nullo modo agno-
ſcat, miſer eſt: idem de illo, qui ex magnâ di-
gnitate depoſitus eſt, dici poteſt meritò miſer,
etiam dum eâ de re non cogitat. Et in hoc ſenſu
intelligenda ſunt aliqua loca, quæ ex Auguſtino
aduerſarij citant.

SECTIO TERTIA.

An ſint habituri dolorem ex carentiâ viſionis Dei.

De pœnâ damni non habebunt infantes dolorem.

Conclvsio ſit: Eſto illi paſſuri ſint re ip-
ſâ pœnam damni, non tamen de illâ vllum
habebunt dolorem. Ita Nyſſenus Oratione de
infantibus, D. Thomas ex propoſito eâ diſt. 33.
2. Sententiarum; vbi multi alij idem docent;
Vaſquez diſp. 134. c. 3. Salas ſuprà, & à for-
tiori Leſſius, Suarez, Salmeron, Catharinus,
7 Pighius, & illi, qui eis magnam naturalem vo-
luptatem tribuunt. In contrarium ſtant Bellar-
minus & Tannerus ſuprà; qui tamen noſtram
concluſionem probabilem dicit. Duplex autem
circa eam eſt difficultas. Prima, in poſitiuâ pro-
batione illius; alterâ in explicandâ cauſsâ, quæ
eam triſtitiam poſſit impedire, cùm habeant tan-
tam occaſionem pro illâ.

Negat Bellarminus & Tannerus.

Duplex difficultas.

Vaſquez ſententia.

Circa primum P. Vaſquez ait, triſtitiam de
amiſſione beatitudinis pertinere ad pœnam ſen-
ſus: ergo cùm pueri eâ pœnâ ſint cerituri, nul-
lum etiam dolorem de amiſſione habebunt.

Ratio ipſius inſufficiens.

Hæc ratio non videtur ſufficiens. Primò, quia
reducit rem ad quæſtionem de voce; in quâ
maior pars Scholaſticorum eum dolorem non
vocat niſi pœnam damni, eò quòd deſumatur
vt ex obiecto ex ipsâ ſolâ pœnâ damni. Secun-
dò, quia eſto dicatur pœna ſenſus, non con-
ſtat, pueros tali pœnâ non torquendos, licet
de eâ alterâ pœnâ ſenſus, quæ ex alio poſitiuo
malo ſeu torturâ promanat, res ſit inter Docto-
res certa; imò poſſet in contrarium dici, eo ip-
ſo, quòd illi priuentur beatitudine, debere ne-
ceſſariò de eâ carentiâ triſtari, eſto triſtitia non
ſit per modum pœnæ, ſed per modum alicuius
doloris naturaliter conſecuti ex tanto malo; quia
neceſſariò ea carentia videtur excitare dolorem.

Ratio Sancti Thomæ pro hac veritate.

D. Thomas vbi ſuprà eam rationem inſi-
nuat: quòd cùm pueri non peccauerint, niſi
quatenus defecerunt à fine ſupernaturali, ad
quem eleuati erant, ſolùm debent in eo genere
puniri priuatione ſcilicet gloriæ; at ſi inde poſi-
tiuum dolorem acciperent, iam eſſet poſitiua
pœna, quam non ſunt promeriti, quia non pec-
cauerunt voluntate propriâ.

Non ſubſiſtit.

Hæc ratio proba-
bilis valdè eſt, ſed quæ ex dictis vltimò con-
tra Patrem Vaſquez videtur non omnino ſub-
ſiſtere; nam licet ea triſtitia non infligatur
per modum pœnæ, naturaliter tamen conſequi-
tur ex eâ priuatione: ſicut quando Reſpublica
aliquem priuat ob demerita aliquâ magnâ di-
gnitate, non imponit illi pro pœnâ triſtitiam de
eâ priuatione, ſed priuationem ipſam dignitatis;
at eo ipſo in illo naſcitur triſtitia de eâ ca-
rentiâ.

Ratio aliorum.

Alij Tertiò dicunt, infantes non cognoſcere
ſe fuiſſe eleuatos ad viſionem beatam, aut ſal-
tem agnoſcere, ſe non habuiſſe proximam capa-
citatem illius. Et ſicut plebeius aliquis, qui
dignitatem monarchicam ſcit eſſe maximum bo-
num, & videt ſe illâ carere, non tamen triſta-
tur, quia non videt ſe fuiſſe proximè ad illam
deſtinatum; ita neque qui in originali deceſſerunt 8
triſtantur ob carentiam viſionis beatæ. Verùm
hæc ratio nullo modo ſatisfacit, quia incredi-
bile eſt, infantes, cùm futuri ſint præſentes iu-
dicio finali, non ibi intellecturos quidquam,
ſaltem in communi, de beatitudine, ad quam
electi aſſumentur; & ſicut ſcient alios eſſe dam-
natos ad ignem, non intellecturos è contrario,
multos eſſe ad ſummam felicitatem deſtinatos,
& ſe etiam ad illam eleuatos olim fuiſſe.

Replica.

Dices: Deus negat illis eam cognitionem.
Sed contrà: Vnde, quæſo, id inferimus? re-
ſpondebis, Ex auctoritate communi.

Reijcitur.

Contrà:
Hæc non eſt tanta, vt non ſint etiam in contra-
rium multi; qui cùm videantur habere pro ſe
rationem deſumptam ex ipsâ beatitudinis ca-
rentiâ, quam patiuntur infantes, meliorem ha-
bent cauſſam, niſi nos aliquid in contrarium
efficax proferamus.

Quod adfertur de carentiâ proximæ capacitatis non placet.

Quod verò ſecundo loco de carentiâ proxi-
mæ capacitatis dicitur minùs placet; etenim
multi illorum proximam habuêre, quatenus ex
ſolâ nequitiâ parentum, vel ex craſsâ negligen-
tiâ aliorum non fuit eis remedium ad ſalutem
adhibitum. Et verò hoc ipſum ſolet eſſe maxi-
ma occaſio doloris, quando quis videt, ſe ob
ſolam alterius negligentiam aut nequitiam ceci-
diſſe à maximo aliquo bono, cui vicinus valdè
fuerat; imò, vt verum fatear, non video cur
ad dolorem magis faciat, ſe cecidiſſe à bono ali-
quo culpâ alterius quàm ſuâ, niſi fortè, quod
quando interuenit culpa aliena, præter dolorem
de amiſſione, ſoleat odium in alterum naſci:
ideò fortè difficilior ex hoc capite redditur no-
ſtra & communis concluſio.

Sæpè dolent homines de carentiâ alicuius boni, etſi ad illud proximam non habuerint capacitatem.

Denique ſiue à culpâ propriâ ſiue ab alienâ
id prouenerit, adhuc dico, ſæpè hominem tri-
ſtari de carentiâ alicuius boni, eſto proximam
ad illud non habuerit capacitatem, dummodò
abſolutè agnoſcat ſibi fuiſſe poſſibile. Num-
quid non inuident ſæpè homines aliorum feli-
citati, dignitatibus, imperio, &c. & frequenter
dolent ſe illa bona non habere, eſto nullam ad
ea proximam capacitatem habuerint? Certè
nimis ſæpè id experientia nobis oſtendit: quid?
quod multi docent, Angelos ex appetitu inor-
dinato vnionis hypoſtaticæ peccaſſe; & licet
aliunde hoc reijciatur quoad factum, eò quòd
non videatur illud myſterium eis reuelatum in
viâ, quoad poſſibilitatem tamen talis peccati,
ſuppoſitâ cognitione de poſſibilitate eius my-
ſterij, omnino certa videtur ea ſententia; & ta-
men Angeli longè remotiores fuêre ab eâ vnio-
ne quàm infantes à gloriâ: nam hi ſimpliciter
fuêre

fuêre capaces, quia erat deſtinatum pro illis medium neceſſarium, licet neglectum fuerit, vel alio caſu impeditum; at Angeli ad vnionem hypoſtaticam nullo modo deſtinati fuêre: ergo adhuc non explicatur quo pacto non triſtentur infantes de beatitudinis carentiâ, eſto negetur illis proxima capacitas, imò & remota, dummodò obedientialis maneat.

Ratio diui Bonauenturæ.

Ego probabiliorem reputo rationem D. Bonauenturæ eâ diſt. 33. art. 3. q. 2. vbi ait à Deo conſtitutos eſſe eos infantes medios inter Beatos & damnatos; ad hoc autem neceſſum fuiſſe, vt ex vnâ parte beatitudine carerent ſicut damnati, ex alterâ nullum haberent dolorem ſicut Beati.

9

Confirmatur, & reſpondetur Secundæ difficultati.

Confirmatur autem ratio, & ſimul reſpondetur ſecundæ difficultati, quæ, vt ſuprà inſinuaui, in eo conſiſtit, vt reſpondeatur argumento oppoſito. Dico ergo, eos infantes, licet agnoſcant ſe carere beatitudine, & ex eâ parte fortè poſſent triſtari, quia tamen ſimul agnoſcunt ſe euaſiſſe grauiſſimas pœnas inferni, & peccata mortalia, ita quaſi in æquilibrio conſtitui, vt non doleant de eâ amiſſione beatitudinis, ſed potiùs gaudeant de alterius carentiâ. Quæ ratio in omnibus ferè illis eò habet maiorem vim, quò viciniores fuêre inferno quàm cælo: ſi enim de infidelium filijs agamus, illi omnes agnoſcunt ſe non ſolùm proximam capacitatem inferni habuiſſe, ſed certò damnandos fuiſſe de facto, ſi vixiſſent: hæc autem conſideratio longè potentior eſt ad recreandum quàm altera ad affligendum: in filijs verò fidelium licet multi ſaluati eſſent, ſi vixiſſent; longè tamen plures periiſſent in adultâ ætate.

Confirmatur Secundò.

Confirmo Secundò; nam, vt omnes Theologi docent, pueri illi nullum omnino ſunt habituri fomitem peccati, è contrario verò habituri voluntatem in ordine naturæ optimè diſpoſitam, & magnam de Dei bonitate ac infinitate cognitionem; vnde nullum omnino peccatum actuale committent, nec committere poterunt; habebunt enim de grauitate peccati magnam apprehenſionem. Hoc poſito, cùm omnes ferè illi agnoſcant ſe, ſi permiſſi fuiſſent ad prouectiorem ætatem accedere, aliquot peccata, fortè valdè multa, mortalia & venialia commiſſuros fuiſſe, videantque ſe ab eis fuiſſe præſeruatos, ſimul & à tormentis inferni, non poſſunt non inde tam multum, imò plus recreari, quàm affligi ex amiſsâ viſione beatâ.

SECTIO QVARTA.

Replicæ contra dicta: vbi, quæ ex ſe ſit maior pœna, carentia viſionis, an pœna ignis.

Obiectio Prima.

OBIICIES Primò cum nonnullis: Ratio præcedenti ſectione facta ſolùm probat infantes iam de vno obiecto recreandos, iam de altero triſtandos, prout occurrerit cogitatio; neque enim credibile eſt ſemper vtramque cogitationem & de amiſsâ beatitudine, & de pœnis quas euaſerunt, ſimul eis occurſuram, aut certè non habituros ſimul & ſemel aliquem dolorem, licèt exiguum, de amiſſione, & gaudium de pœnis vitatis: non enim illi duo actus inter ſe repugnant: nam licet fortè magnus dolor non admittat magnam lætitiam, experimur tamen paſſim aliquem exiguum dolorem optimè cohærere cum lætitiâ. 10

Reſponſio ad Primum.

Reſpondeo ad Primum, probabile eſſe, Deum ita diſpoſiturum, vt illæ duæ cogitationes ſemper occurrant ſimul: quod facilè intelligitur ex connexione ipsâ obiectorum inter ſe.

Ad Secundum.

Ad Secundum dicò, quando materiæ doloris & lætitiæ ſunt diſparatæ, facilè continget, vt vterque actus in gradibus remiſſis cohæreat; at quando occaſiones illæ ſunt inter ſe connexæ, quia v. g. ſunt duo extrema, vnum bonum, alterum malum, & proximus æquè, imò proximior fuit quis ſummo illi malo quàm ſummo bono, tunc ille ſolus affectus præponderat qui fortior eſt; aut ſi æquè ambo fortes, tunc homo quaſi in medio conſiſtens neutram paſſionem ſentit; vt in phyſicis, quando ſunt duo contraria æquè fortia, neutrum in aliud quidquam agit; ita in præſenti.

Secunda obiectio, eaq; difficilior.

Secundò tamen, & difficiliùs, hinc obijcies: Pœna damni ſeu carentia viſionis maius malum eſt incomparabiliter quàm pœna ſenſus; ergo maiores habet vires ad excitandam afflictionem quàm carentia ignis ad voluptatem. Conſequentia eſt bona.

Probatur auctoritate Chryſoſtomi,

Antecedens ſuadetur tum auctoritate Chryſoſtomi, qui homiliâ 24. in Matthæum & 47. ad populum hæc ait, *Tanta mihi videtur pœna ab eâ gloriâ cecidiſſe, vt gehennam nihil æſtiment in comparatione illius.* de Angelis ibi agit. & nos 2. Tomo ad idem propoſitum hoc teſtimonium attulimus.

& ratione.

Deinde ratione idem antecedens ſuadetur, quia malum conſiſtens in priuatione eò eſt maius, quò maius eſt bonum quo priuat: atqui viſio beata eſt ſummum bonum; ergo eius priuatio erit maximum malum.

An priuatio alicuius boni tam mala ſit quàm id quo priuat bonum eſt. Vaſquez affirmat, ſi ſubiectum ad illud deſtinatum fuit.

Occaſione huius argumenti diſputari poteſt, vtrùm ſemper malum conſiſtens in priuatione alicuius boni ſit in genere mali tantum, quantum è contrario eſt in genere boni id quo priuat. Et quidem certum id iudicat Vaſquez diſput. 134. nu. 11. quando ſubiectum illud deſtinatum fuit ad tale bonum; ſi enim non erat deſtinatum, nullam putat eius priuationem eſſe pœnam: vt, quia proximè non ſum deſtinatus ad Regnum, nulla eſt mihi pœna illo carere. Vnde concludit Pater Vaſquez, pueros pati maximam pœnam damni, licet re ipsâ de illâ non doleant.

Parum refert ad intrinſecum damnum, an quis deſtinatus fuerit ad bonum vel non.

Mihi tamen (vt verum fatear) ſemper res hæc viſa eſt valdè difficilis; & in primis, quoad intrinſecum damnum parum videtur efficere, quod fuerim ad illud bonum deſtinatus, nec ne: etenim ego haud aliter careo viſione beatâ, careo felicitate & voluptate, quæ in illâ reperitur nunc, quando ad illam deſtinatus ſum, quàm caterem, ſi in purâ naturâ creatus eſſem; & è contrario carerem eodem modo tunc, quo nunc: 11
ergo cùm priuationis malum conſiſtat in eâ carentiâ boni, tam videtur ea eſſe mala in vno quàm in altero caſu. Explico, Carentia vis intellectiuæ, diſcurſiuæ, volitiuæ eſt quoddam malum: numquid non tam imperfectus, & (vt ſic dicam) tam malus formaliter eſt lapis eâ vi carens, & nullam ad illam habens capacitatem, quàm eſſet humana natura, ſi Deus diuinitus potentias ab illâ auferret? Certè capacitas habendi

Capacitas habendi rem non defœdat ſubiectum.

bendi rem non eſt quæ ſubiectum deſœdat,
quin potiùs reddit, cetetis patibus, nobilius;
pura enim puta carentia eius boni eſt, quæ de-
turpat ſubiectum: ſicut non torquet hominem
famelicum, quòd habere potuerit cibos, ſed
quòd re ipsâ illos non habeat de facto, vt fa-
mem expellat. Video, vt homo apprehendat
reflexè eam carentiam, multum facere, quòd
fuerit in poteſtate ipſius illud bonum habere; at,
quòd ex eo capite in tâtum excreſcat ea grauitas
mali, vt carentia ipſa in ſe, quæ anteà nullo
modo mihi erat mala, iam reputetur ſummum
malum meum ex ſolâ capacitate habendi illud
bonum, verè difficile eſt creditu ei qui rem
ſine præconceptâ iam opinione ponderauerit:
ergo ſi non habere eam viſionem ſine eleuatio-
ne nullum dicitur malum hominis, non debet
dici ſummum poſitâ eleuatione.

Priuationem ſummi boni non eſſe ſummum malum probatur.

Secundò argumentor, Eſto ex eleuatione
aut deſtinatione creſcat valdè multùm ea mali-
tia, adhuc improbabile mihi videtur ad pro-
portionem boni debere dici malam eius caren-
tiam. Certè, eſto aliquis ad ſummos honores
eleuatus, v. g. ex Duce factus Imperator, poſt-
eà priuetur eo Imperio, & redigatur ad ſtatum
Ducis vel Comitis, non cenſetur iam eſſe ſum-
mè miſer, licet fuerit prius ſummè felix: ergo
priuatio ſummæ felicitatis non eſt ſumma in-
felicitas: ergo priuatio ſummi boni non eſt
ſummum malum.

Confirmatur euidenter ex vnione hypoſtaticâ.

Confirmo hoc euidenter ex vnione hypoſta-
ticâ, quæ ſummum bonum eſt, & quidem lon-
gè maius quàm viſio beata, quantò ferè Deus
diſtat à creaturâ; & tamen licet humanitas
Chriſti reddatur infinitè felix & honorabilis,
ac amabilis per talem vnionem, non tamen è
contrario, ſi auferretur ei vnio, redderetur in-
finitè inſelix & miſera. Angelus enim Michaël
non habet de facto eam vnionem; non tamen

Ponitur caſus ad maiorem vim argumenti oſtendendam.

propterea tantum patitur malum. Et vt argu-
mentum maiorem habeat vim, ponamus hunc
caſum, qui diuinitus nullatenus repugnat: di-
cat Deus Michaëli, Si feceris talem actum vir-
tutis, ad quem tamen nullo modo, nec qui-
12 dem ſub veniali, te obligo, dabo tibi hypoſta-
ticam vnionem, quam alioquin ſine vllo actu
dare poteram; ſin minùs, non dabo: certè ſi
in hoc caſu Michaël non eliceret eum actum, &
conſequenter haberet priuationem eius vnionis,
quia fuerat ſubiectum capax, & eleuatum ad
illam; non ideò tamen tunc eſſet tam malus, eò
quòd eâ vnione priuatus eſſet, quàm fuiſſet è
contrario bonus cum vnione. Exiſtimo ſanè
neminem mihi in hoc diſcurſu diſſenſurum. Er-
go carentia etiam ſub titulo priuationis non eſt
mala in eo gradu, in quo forma quâ priuat eſt
bona. Idem poſſet alijs inſtantijs ſuaderi; ſed
quam attulimus omnium optimè rem declarat.

Oſtenditur intentum à contrario.

A contrario verò idem oſtendo intentum;
nam priuatio mali non eſt tam bona quàm ſit
malum id quo priuat: etenim peccatum eſt
ſummum malum morale, ideoque peccator eſt
ſummè miſer; & tamen non continuò carentia
libera peccati eſt ſummum bonum; imò in
communi ſententiâ nec meritoria vllo modo
cenſetur: neque item homo eſt tam felix carens
peccato, qnàm infelix habens peccatum: item,
grauiſſimus dolor calculi, dentium longè ma-
ius malum eſt, qnàm ſit bonum eius caren-
tia ſeu priuatio. Conſtet ergo non eſſe bo-
nam eam regulam vniuerſalem ad dignoſcen-
dum grauitatem pœnæ, quæ in priuatione con-
ſiſtit.

Ad argumentum ſuprà poſitum reſpondetur.

Ergo ad argumentum ſuprà poſitum reſpon-
deret quis, re ipsâ in ſe non eſſe tantum malum
eam pœnam damni, quàm grauiſſimis tor-
mentis torqueri; vnde mirum non eſſe, ſi mi-
norem inde triſtitiæ occaſionem habeant infan-
tes, quàm ex alterâ carentiâ dolorum materiam
lætitiæ.

Objicitur ex dictis.

Verùm objicies ex immediatè antè dictis,
Eſto dolor ſenſus ſit maius malum quàm pri-
uatio gloriæ, ipſa tamen carentia dolorum, vt
paulò antè dixi, non eſt tam bona quàm mali
ſint dolores; ergo, cùm occaſio voluptatis ſuma-
tur ex carentiâ dolorum, ſicut è contrario occaſio
triſtitiæ non ſumitur ex beatitudine, ſed ex ca-
rentiâ illius, adhuc maius erit fundamentum
triſtitiæ ex carentiâ viſionis quàm gaudij ex
carentiâ dolorum; quia comparando ipſas ca-
rentias inter ſe, haud dubiè peior erit in gene-
re mali ea, quæ priuat re maiori in genere boni,
quàm altera ſit bona, quæ impedit rem mino-
rem in genere mali. Explico: Viſio Dei, quia
eſt poſſeſſio infiniti boni delectabilis, longè ma-
ius bonum eſt, quàm tortura ignis ſit in ſe ma-
la; ergo priuatio viſionis peior erit quàm ca-
rentia dolorum ſit bona: ergo maius habent
fundamentum doloris ex vnâ carentiâ quàm
lætitiæ ex alterâ.

Reſponſio quæ dari poſſit.

Quod ſi reſpondeas, materiam lætitiæ non
ſumi tam ex carentiâ mali quàm ex ipſo malo,
quod maius eſt (vt diximus) quàm priuatio
gloriæ; facilè reijcieris, quia eo ſenſu etiam 13

Reijcitur.

ego dicam, doloris materiam è contrario non
deſumi ex priuatione gloriæ, ſed ex ipsâ gloriâ
amiſsâ; cumque hæc ſit maior in genere boni,
quàm in genere mali ſit tortura ignis, maiorem
habebunt infantes occaſionem doloris quàm læ-
titiæ: & quia paulò antè dixi, eam paſſionem
præualere, quæ fortiorem habet occaſionem,
ſimpliciter illi habebunt dolorem, non autem
lætitiam.

Reſpondeo, hoc argumento conuinci, eſto
pœna damni ſit minor quàm pœna ſenſus, non
poſſe ſufficienter inde explicari, quo pacto ma-
iorem habeant occaſionem infantes lætitiæ

Noſtra reſponſio huic argumento.

quàm doloris. Ideò meliùs reſpondetur argu-
mento ſuprà poſito, ſi dicamus, quidquid ſit,
an hæc mala ex parte obiecti ſint æqualia, an ve-
rò inæqualia, ſæpè contingere, vt appetamus
aliquod bonum vehementer, & malimus gra-
uem aliquem dolorem tolerare, quàm eo bono
carere; non quia illius boni carentia nobis ſit
peior, quàm dolores ipſi poſitiui mali eſſent,
ſed quia erga illud bonum vehementer affici-
mur, eſtque illud in genere boni maius quàm
dolor ſit malum, ſiue carentia æquiualeat ipſi
dolori, ſiue non: cùm ergo in genere boni bea-
titudo ſit maior, quàm dolor ſit in genere mali,
& aliunde in damnatis ad eos grauiter punien-
dos vehementiſſimam Deus apprehenſionem
eius beatitudinis excitet, facilè intelligitur, eos
longè magis dolere de carentiâ boni illius, 14
quàm quòd patiantur dolores alios. & hoc eſt
quod præciſè Chryſoſtomus loco citato inten-
dit,

dit, ſcilicet eos magis dolere de amiſſione beatitudinis quàm de pœnâ ſenſus.

Infantes leuiſſimam habent propoſitionem boni ſupernaturalis amiſſi; tormentorum verò, quæ res naturales ſunt, intenſam valdè habent.

Hinc autem circa infantes nihil infertur, quia hi leuiſſimam propoſitionem habent eius boni quod amiſerunt; eſt enim res ſupernaturalis, quam non poſſunt ſine magno miraculo vehementer apprehendere; at tormentorum, quæ ſunt res naturales, habent intenſam valdè propoſitionem; ideoque magis gaudent ſe hæc euaſiſſe, quàm doleant ſe illam amiſiſſe. Et hæc ratio poteſt habere locum (vt paulò antè notaui) etiamſi dicamus in ſe maius malum eſſe eam pœnam damni: cùm enim ea non poſitiuè affligat, quidquid ſit de propriâ grauitate, ſicut affligunt dolores & alia mala poſitiua, non poteſt niſi mediante vehementi apprehenſione boni, quo priuat, torquere: hæc autem apprehenſio admodum eſt exigua in infantibus. Et ſicut homo quando non cogitat, non affligitur de amiſſo honore, aut diuitijs; ita ſi eas non valdè æſtimet, non valdè etiam de illarum amiſſione triſtabitur.

Id quod clariſſimè ex nobis ipſis confirmo; nam licet habeamus notitiam viſionis beatæ, & quàm ſit infinitum propè bonum, nihilominùs, quia cognitio hæc eſt obſcura, non apprehendimus in hac vitâ vehementer, quid ſit eâ viſione carere: vnde fit, quòd ordinariè ad mouendos homines ad deſerenda vitia longè efficacior ſit propoſitio pœnarum inferni, quæ incurruntur quolibet mortali, quàm propoſitio viſionis beatæ, quæ per idem peccatum amittitur: ergo facillimè poteſt intelligi eos infantes in Limbo, eò quòd beatam viſionem non apprehendant, adeò efficaciter non ita dolere, quòd illam amiſerint, ac gaudent, quòd euaſerint pœnas inferni; quarum grauitatem vehementiùs apprehendunt, vtpote obiectum naturale, & magis cadens ſub naturâ intellectus ipſorum. Et ſatis de originali.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMATERTIA.

De cauſſis & effectibus peccati in communi.

1 Explicatis his, quæ quaſi intrinſecè ad peccatorum conſtitutionem & eſſentiam pertinent, reſtant explicanda ea quæ extrinſecè per modum cauſſæ & effectus ad eadem peccata ſpectant.

SECTIO PRIMA.

De cauſſis peccatorum.

Multa ſub hoc titulo continentur à nobis ſuprà ſub diuerſis titulis explicata.

Mvlta ſub hoc titulo continentur, quæ ſub alijs diuerſis ſuprà à nobis explicata ſunt. Primò enim, quia ſubiectum peccati eſt etiam cauſſa illius, quæri poſſet, quod ſit ſubiectum peccati, an ſola voluntas, an etiam appetitus vel ſenſus interni & externi: de hoc tamen ſuprà actum eſt, dum egimus, qui actus propriè poſſint eſſe peccaminoſi; oſtendimus autem formaliter & propriè, actus ſolos voluntatis, ideoque illam ſolam eſſe ſubiectum peccati, denominatiuè verò appetitum aliaſque potentias & ſenſus. Id quod tam de veniali quàm de mortali intelligendum eſſe oſtendimus.

Quia item ex ignorantiâ ſæpè ſolet oriri peccatum, poſſet hîc de eâ diſputari, quomodo augeat vel minuat malitiam; de hac tamen abundè diſputatum eſt à nobis ſuprà, dum actus humanos explicuimus; & magis id ſpectat ad conſtitutiuum intrinſecum peccati; quia ipſa cognitio licet non ſit actui intrinſeca, denominationi tamen peccati intrinſeca eſt; magis, inquam, ſpectat illuc quàm ad cauſſas peccati.

Quia etiam paſſio ſæpè hominem ad amanda obiecta inhoneſta & ad actiones prohibitas inducit, poſſet diſputari, quomodo ex illâ creſcat aut decreſcat malitia: ſed de hac egimus ſuprà, dum de concupiſcentiâ & timore, quo pacto ſcilicet creſcat voluntarium ex concupiſcentiâ, decreſcat verò ex timore. His ergo ſuppoſitis,

Poteſt dæmon ſuggeſtione & appetitus commotione eſſe cauſſa peccati.

Nunc Primò dicendum, poſſe diabolum ſuggeſtione & commotione appetitus eſſe cauſſam peccati. Hæc eſt omnino certa inter omnes: & ratio eſt manifeſta, quia excitare poteſt humores, qui rurſus in phantaſiâ excitent cogitationes de hoc aut illo obiecto turpi, aut in materiâ gulę, iræ, &c. eodem modo quo ſolet in nobis dormientibus excitari ſimiles ſpecies. Poteſt item ſpiritus animales commouere ad iram, luxuriam, &c. ergo eodem modo poteſt eſſe cauſſa peccati. Taceo, quando viſibiliter apparens conſilio, minis aut promiſſo præmio hominem inducit directè: id quod minùs frequenter accidit.

Dæmon non poteſt neceſſitare ad peccatum.

Illud tamen circa hoc aduertendum, dæmonem non poſſe vmquam eſſe cauſſam cogentem & neceſſitantem ad peccatum: cùm enim peccatum ex conceptu ſuo requirat libertatem ex parte peccantis, implicat, hominem à diabolo, imò nec à Deo (eſto alioquin ob infinitam bonitatem ei non repugnaret determinare ad peccatum) ita cogi ad efficiendum peccatum, vt non retineat libertatem.

Obiectio. *Reſponſio.*

Dices, Energumeni ſæpè coguntur à diabolo ad blaſphemias & alia peccata. Reſpondeo, eos cogi ad actiones illas externas, quæ ſunt ex ſe ſufficiens materia peccati, ſi oriantur à voluntate liberâ; at non ideò ad formale peccatum coguntur.

Omnia omnino peccata non fiunt inſtigante dæmone. *Ratio huius clara.*

Secundò aduertendum eſt, non omnia omnino peccata fieri dæmone inſtigante; quod & alibi oſtendi. Et ratio eſt clara, quia ſæpè ex cogitationibus purè ſpiritualibus, quas vix poteſt dæmon excitare, homo accipit occaſionem peccati; ſæpè etiam, vbi diabolus nec præuidere poterat futuram occaſionem peccati, & conſequen-

2 ſequenter nec de tentando homine cogitarat; ipſe tamen homo ob ſuam libertatem peccat: ergo non omnia omnino peccata fiunt ex tentatione dæmonis. A priori facilè poteſt eius veritatis reddi ratio, quia cùm homo ſit naturâ ſuâ liber independenter ab omni dæmonis tentatione, poteſt propoſitâ delectabilitate phyſicâ obiecti prohibiti independenter ab aliâ tentatione illud amare, non curando quòd ſit prohibitum; eo autem ipſo peccabit, vt & ipſe dæmon ob eamdem rationem peccauit independenter àb omni alio tentatore: & poſſent ſæpè eodem modo peccare homines, eſto dæmones producti non fuiſſent, aut eſto permanſiſſent in iuſtitiâ.

Ratio illius à priori.

Homines poſſunt & ſunt ſæpè cauſſa alieni peccati.

Poſſunt item homines eſſe cauſſa, & verò ſæpiſſimè ſunt, alieni peccati exemplo, conſilio, minis, præmijs, &c. quod intelligendum eſt eo modo quo paulò antè de dæmone diſcurri, ſcilicet, vt numquam poſſit cogere, ſed ſemper liberum ſit ipſi peccanti ei reſiſtere. Circa quod nihil amplius occurrit.

Solet etiam homo eſſe cauſſa alterius peccati per modum occaſionis obiectiuæ; vt cùm fœmina pulchritudine ſuâ dat occaſionem turpi amori; alius ingenio, prudentiâ, diuitijs, &c. indirectè excitat in alijs inuidiam aut voluntatem furandi diuitias, &c. item cùm dicto factóve dat alteri motiuum iræ; cùm etiam eſt occaſio ſcandali. de quo puncto nihil ſpeciale in præſenti occurrit dicendum. Tertio modo (quem D. Thomas ſecundum ponit q. 81. initio) poteſt homo alteri eſſe cauſſa peccati per generationem; vt de facto ſunt omnes parentes reſpectu filiorum; nam (vt diſputatione præcedenti de originali diximus) poſitâ generatione vt conditione transfunditur originale, ex quo poſteà cetera peccata ſequuntur. de quo nihil eſt amplius dicendum, quia ſatis ſuprà.

Homo poteſt eſſe cauſſa peccati per generationem

Vnum peccatū poteſt eſſe cauſſa alterius diuerſis modis.

Vnum item peccatum poteſt eſſe cauſſa alterius, & quidem diuerſis modis: etenim ſicut actus voluntatis bonus vnus ſolet alium imperare, aut ad illum allicere; ita è contrario vnus malus alium malum, abyſſus abyſſum innocat; ideò ſolent aliqua peccata dici capitalia, quia ſunt origo aliorum. Secundo modo quaſi in genere cauſſæ finalis; vt cùm quis furatur vt habeat pecuniam, quâ poſſit allicere feminam ad illicitam delectationem, vel vt ſimoniacè dignitatem Eccleſiaſticam obtineat. Vel
3 Tertio in genere cauſſæ materialis; vt cùm vnum peccatum ſuppeditat materiam pro alio: ſic enim qui iniuſtè diuitias acquirit, habet materiam in eis ad efficiendos exceſſus in cibis, in hauſtu, ad ſuperbiendum, ad iniuſtè opprimendum proximum. Vel Quarto per modum diſpoſitionis (quod genus poteſt etiam iudicari pertinere ad cauſſam materialem) quia ex vno peccato facilior eſt quis ad reliqua committenda. de quo egimus ſuprà, dum de connexione peccatorum inter ſe. Denique in genere cauſſæ efficientis; vt quando vnus actus malus concurrit imperādo alium malum; vel quatenus cauſſat habitum vitioſum, qui poſteà ad alia peccata ſimilia inclinat formaliter, & ſimul in actu ſecundo concurrit efficienter, vt vniuerſaliter de omnibus habitibus dictum eſt à nobis alibi; quomodo autem in particulari hoc vel illud peccatū, v. g. ſuperbia, ſit aliorum cauſſa, quomodo ira, &c. non eſt huius loci; ſufficiat tetigiſſe in communi eos diuerſos modos cauſſandi, in quibus difficultas nulla eſt, quæ longiorem exigat diſcuſſionem.

An Deus ſit cauſſa peccati dictum in Phyſicâ.

Denique reſtabat explicandum, an Deus ſit cauſſa peccati; ſed de hac quæſtione egi in Philoſophiâ; dixique, Eſto Deus immediatè concurrat phyſicè ad totam entitatem peccati, & ad ipſam etiam malitiam, quæ non diſtinguitur ab omnibus illis entitatibus ſimul ſumptis, quæ conſtituunt peccatum; nihilominùs quia concurrit concurſu indeterminato in actu primo, & quantum eſt ex ſe optat, ne illud peccatum fiat, ideò non eſſe cauſſam illius niſi permiſſiuam. quod fusè ibi explicatum, & ſatisfactum obiectionibus quæ in contrarium fieri ſolent & poſſunt; ideò eâ de re nihil amplius in præſenti.

Deus tantùm eſt cauſſa permiſſiua peccati.

Sententia aſſerens peccatum conſiſtere in priuatione non meliùs explicat qui Deus non ſit cauſſa peccati, quàm quæ in poſitiuo.

Duo tamen breuiſſimè notanda, quæ & ibi tetigi fuſiùs: Primò, minùs benè eos ſentire, qui putant, faciliùs explicari, quo pacto Deus non ſit cauſſa peccati, ſi dicatur malitia conſiſtere in priuatione, quàm ſi in poſitiuo: etenim (vt ibidem oſtendi) tota quanta difficultas eodem planè modo eſt in eâ priuatione quæ in poſitiuo; nam priuatio ab ipſo homine non aliter cauſſatur, quàm quatenus cauſſatur entitas poſitiua, cui hic & nunc videtur annexa, vel ex quâ videtur ſequi ea priuatio: ergo cùm in cauſſatione entitatis ſupponunt hi auctores Deum eſſe æqualem homini, etiam erit in cauſſatione priuationis ſeu malitiæ. Quòd ſi dicant, eam 4
priuationem non conſequi entitatem, niſi quatenus eſt ab homine deficiente; Contrà, quia aliud eſt, hominem peccare, aliud cauſſare entitatem peccati. Fateor, Deum non peccare, ſeu non deficere producendo eam entitatem; at non eſſe cauſſam peccati non probat ſolutio: nam homo ſiue dicatur deficere, ſiue non, in ordine tamen ad cauſſandam priuationem non alium influxum habet quàm in entitatem poſitiuam, ex quâ conſequitur; at Deus in hanc eodem modo influit, vt hi contendunt; ergo etiam eodem modo cauſſabit priuationem, ſiue ſimul deficiat per illam, ſiue non. de quo non diſputo. Quòd ſi in ipſâ cauſſatione fundamenti, ſeu entitatis realis, quam conſequitur priuatio, eſt differentia, ratione cuius Deo non tribuatur vllo modo vt cauſſæ ea priuatio conſecuta, ego dicam ratione illius eiuſdem differentiæ, non recurrendo ad priuationem, Deum non eſſe cauſſam peccati, ſed hoc ſoli voluntati humanæ ſpeciali modo influenti tribuendum eſſe.

Qui dicunt Deum non concurrere ad formalitatem peccati, ſed alias formalitates illi identificatas, cum à cauſſâ peccati difficulter excludunt: præciſiones phyſicas & reales malè admittunt.

Secundò obſeruo, etiam minùs benè aliquos alios docere, Deum ideò non eſſe peccati cauſſam, quia non concurrit ad formalitatem peccati, licet concurrat ad alias formalitates realiter identificatas malitiæ. Ratio contra hos ea eſt, quòd præciſiones has obiectiuas, vt ſcilicet vni formalitati creaturæ conueniant prædicata contradictoria diuerſa ab his quæ alteri eidem identificatæ conueniunt, reieci fusè in Logicâ tamquam deſtruentes omnem bonam philoſophiam; quod maximè dicendum eſt in præſenti, vbi non ſolùm ponuntur hę præciſiones in ordine ad intellectum noſtrum, ſed in ordine ad actiones phyſicas reales, vt ſcilicet actio phyſica & realis Dei tangat phyſicè vnam formalitatem

tatem eius actus, & non tangat aliam, cùm phyſicè non ſit vnum & aliud; licet enim eo loco oſtenderim re ipsâ tam contradictoria prædicata eſſe, tangi per intellectum vnam, & non tangi per intellectum aliam, quàm tangi vnam per actionem, & alteram non tangi per actionem, quia *τὸ non* eodem modo negat cognitionem cadens ſupra illam, ac negat contactum phyſicum cadens ſupra hunc; neque *non cognoſci* minùs opponitur *cognoſci* quàm *non amari amari*, & *non currere currere*; & ſic de alijs; & ex hoc ipſo capite reiecerim eas præci-
5 ſiones per intellectum, tamquam aperientes viam ad omnia alia prædicata phyſica contradictoria admittenda io creatis, & ad negandam diſtinctionem omnem realem; licet, inquam, id ita ſit, nihilominùs tamen aduertenter dixi, maiorem eſſe in præſenti difficultatem ratione concurſus phyſici quàm ibi ratione cognitionis: doctrina enim illa in cognitione, ſaltem ob auctoritatem extrinſecam multorum, qui eam valdè fortiter defenduot, dici poteſt habere aliquam probabilitatem; at quoad præciſiones reales in actione phyſicâ vix vllus eam tenet, excepto vno aut altero recentiore, qui malè pro ſe citant Patrem Molinam in Concordiâ q.14. art. 13. diſp. 33. ibi enim hic Doctor non aliud docet quàm noſtram ſententiam, quod ſcilicet Deus voluntati offerat concurſum in actu primo indifferentem, non vt explicatur ab his recentioribus, quaſi ad rationem ſolam communem entis; hoc enim eſt impoſſibile; ſed quia offerat in actu primo concurſum indeterminatum in hoc ſenſu: *Ecce paro tibi concurſum ad hanc determinatam entitatem peccati, & ad illius malitiam in particulari; ita tamen paro, vt ſimul dem concurſum ad entitatem determinatam virtutis, & ad bonitatem illius, vt tu vtaris vno ex his duobus concurſibus quo volueris; mihi tamen longè gratius erit, ſi vtaris concurſu ad actum bonum, non verò è contrario ad malum.* hoc eſt quod Molina eo loco intendit: per quod penitus nihil dicit de concurſu reali terminato ad vnam formalitatem, & non ad alteram, vt hi recentiores contendunt.

Recentiores aliqui pro ſe malè citant Molinam.

Inſtantiam intellectus concurrentis cum habitu fidei ad actum ſupernaturalem illos auctores nullo modo iuuare oſtenditur.

Eos autem nullo modo iuuat inſtantia intellectus concurrentis ad actum ſupernaturalem fidei v. g. ſimul cum habitu ſupernaturali; vbi ſupernaturalitas non tribuitur intellectui, vitalitas autem tribuitur: item è contrario habitui fidei non tribuitur vitalitas, ſed ſupernaturalitas, licet idem ſint realiter; ergo eodem modo poterit in præſenti dici: hæc, inquam, & ſimiles inſtantiæ nullatenus eos iuuant, quia voluntas tam eſt cauſſa ſupernaturalitatis, quàm eſt cauſſa vitalitatis: habitus item tam eſt cauſſa vitalitatis quàm ſupernaturalitatis. Illud videtur in hac inſtantiâ decepiſſe eos auctores, quòd non dicatur habitus operari vitaliter, ſed ſola voluntas; & hæc ſola, ſi ſine habitu concurreret, non produceret eam ſupernaturalitatem: at totum hoc per accidens ſe habet ad punctum cauſſandi; nam aliud longè eſt, *Non viuo per hunc actum*, aliud, *Non produco formaliter ipſam vitam.* Et in hoc ſenſu admitto libenter his auctoribus (quod paulò an-
6 tè obſeruaui) Deum non dici peccare per illum actum; at per hoc non negatur illum producere malitiam peccati; ſicut nec per hoc, quòd voluntas ſola non poſſet efficere habitum ſupernaturalem; ſeu per hoc, quòd ipſa non ſit entitas ſupernaturalis; non ſequitur vllo prorſus modo eam ſimul cum habitu non producere ſeu cauſſare verè & realiter illam formalitatem etiam formaliſſimam, vt velis loqui; quæ eſt ſupernaturalitas ex parte actus: & idem dicendum de Deo reſpectu eius formalitatis malitiæ peccati.

Inſufficienter etiam diſcurrunt, qui Deum ideò non eſſe cauſſam malitiæ putant, quòd hæc ſit denominatio extrinſeca actui.

Tertiò obſeruo inſufficienter etiam diſcurrere eos, qui putant, Deum ideò non eſſe cauſſam peccati, quòd malitia ſit extrinſeca denominatio actui, & tota entitas actus ex ſe ſit indifferens ad bonitatem vel malitiam, aut ſaltem ad malitiam & indifferentiam, ſeu non malitiam, caſu quo illa eadem fieret ſine libertate, aut quando non eſſet obiectum illius prohibitum; ex quo inferunt, Deum etiam concurrentem ad totam illam entitatem actus non propterea concurrere vllo modo ad rationem malitiæ. Obſeruo, inquam, neque hos ſufficienter difficultatem declarare; nam Deus concurrit non ſolùm ad eam entitatem actus, ſed etiam ad omnia alia, quæ velut partes conſtituunt totam eam denominationem peccati, v.g. ad prohibitionem obiecti, ad libertatem in actu primo, ad cognitionem indifferentem. Vnde addiderim hoc quaſi paradoxum, longè difficiliùs in hac ſententiâ Deum excuſari à cauſſalitate peccati, quàm in oppoſitâ de libertate eſſentiali & intrinſecâ actui: id quod manifeſtè probo; nam in hac ſententiâ homo dicitur cauſſa peccati, cùm tamen non cauſſet totum id quod peccatum formaliter in eâ ſententiâ dicit: etenim libertas in acto primo, prohibitio à lege promanans, concurſus ipſe Dei in actu primo, ſunt in eâ ſententiâ partes peccati; hoc enim adæquatè coaleſcit, vt denominatio quædam deſumpta tam ex entitate actus quàm ex illis alijs partibus enumeratis. hoc certum in eâ ſententiâ. Certum item aliunde eſt, hominem peccantem non eſſe cauſſam prohibitionis legis, ſeu non eſſe latorem legis; item non cauſſare in ſe ſuam li-
bertatem in actu primo, neque ipſum præſtare 7
concurſum diuinum; ergo homo ſolùm cauſſat entitatem actus, & tamen dicitur cauſſa peccati: ergo à fortiori Deus dicetur in eâ ſententiâ cauſſa peccati, quia omnes omnino partes conſtitutiuas peccati cauſſat; etenim & ipſe parat concurſum ſuum in actu primo, & ipſe cauſſat voluntatem noſtram, & ea quæ ſe tenent ex parte principij liberi influentis; ipſe etiam eſt auctor legis prohibentis; ipſe denique cauſſat ipſam actualem volitionem, ſeu actum quem homo cauſſat: ergo Deus omnes omnino partes cauſſat, homo vnam ſolùm: longè ergo maiori titulo deberet Deus dici cauſſa peccati quàm homo. Tantum ergo abeſt, vt per denominationem eam extrinſecam res præſens faciliùs explicetur, prout putat Vaſquez, Hurtadus, & alij, vt potiùs quæſtio magis inde implicetur. His ergo ſententijs relictis, ſtandum eſt ei explicationi de concurſu indifferenti, quam eo loco fusè tradidi. Sufficiat hæc breuiter obſeruaſſe pro præſenti loco.

Difficiliùs in hac quàm in oppoſitâ ſententiâ Deus excuſatur à cauſſalitate peccati.

Si homo ſolùm cauſſans entitatem actus cauſſa peccati dicitur, à fortiori Deus in hac ſententiâ cauſſa peccati erit.

SECTIO

Digitized by Google

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit reatus pœnæ; & an ſit effe-ctus peccati.

Pœna vt talis eſſentialiter reſpicit culpam. Quid reatus pœnæ. Dupliciter dicitur quis eſſe ſubiectum pœnæ.

SVPPONO, pœnam vt pœnam dicere eſſentialem ordinem ad culpam: vbi enim culpa non præceſſit, non poteſt eſſe pœna: quærimus ergo, antequam in particulari declaremus, quæ pœnæ peccato reſpondeant, quid ſit reatus pœnæ. Dupliciter poteſt aliquis eſſe ſubiectum pœnæ, ſeu debitor illius, quod idem eſt, vel ex propriâ voluntate; quia pro alio illam ſubire ſpopondit: & hæc obligatio non dicitur reatus,
8 quia reatus denominatur à *reus*; reus autem ſignificat eum qui deliquit; inde Chriſtus, etiamſi ex pacto cum Patre inito fuerit obligatus ad ſuſtinendam mortem pro noſtris peccatis; quia tamen nec deliquit, nec noxius fuit, ideóque nec reus, non dicitur habuiſſe reatum, nec poteſt etiam dici propriè fuiſſe obnoxius pœnæ. Aliter ergo quis eſt debitor pœnæ ex culpâ, quam commiſit; & hic eſt proprius reatus, de quo in præſenti.

Reatus pœnæ eſt ipſa dignitas ad pœnam ob culpam. Quid hanc dignitatem formaliter conſtituat. Qui entia moralia admittunt, facilè reſpondent.

Dico ergo, reatum pœnæ re ipsâ eſſe idem quod dignitatem ad pœnam ob culpam commiſſam. In hac explicatione ſic poſitâ nulla poteſt eſſe difficultas; eſt tamen in explicandâ entitate, quæ eam dignitatem conſtituit formaliter, & inſuper in declarando modo quomodo ea poſſit eſſe effectus peccati. Qui entitates morales medias inter reales & fictas admittunt, facilè poſſent huic difficultati ſatisfacere dicendo, ex actuali peccato reſultare quamdam entitatem moralem ab ipſo peccato diſtinctam, eamque eſſe reatum ſeu dignitatem ad pœnam, poſſeque illam tolli, non ablato peccato; vt ſi condonaretur pœna, aut ſi quis ſatiſpateretur pro eâ: nos autem, qui eiuſmodi entitates morales medias reijcimus, & nihil aliud admittimus quàm reales & phyſicas entitates, quæ fundamentum præbent homini ad prudenter iudicandum de amabilitate, odibilitate, dignitate ad præmiandum, puniendum, &c. aliter debemus in præſenti quæſtione diſcurrere.

Dignitas peccati eſt ipſa entitas peccati præcedentis nondum condonati, aut ſatis retractati.

Dico ergo dignitatem illam nihil eſſe aliud quàm ipſam entitatem peccati præcedentis nondum condonati, aut ſufficienter retractati; eodem enim modo diſcurrendum nobis eſt circa hanc dignitatem, quo diſcurrimus circa habituale ſuprà diſp. 49. ſect. 4. eſt enim dignitas hæc quædam habitualis perſeuerantia peccati. id quod duarum vel trium obiectionum ſolutione perfectiſſimè intelligetur.

Obiectio Prima.

Prima ſit, Ergo dignitas ſeu reatus ad pœnam eſt ipſummet peccatum habituale, cùm tamen ſemper diſtingui ſoleant ea duo, & reatus ſeu dignitas dicantur effectus peccati.

Secunda.

Secunda obiectio ſit, quæ ſimul confirmat præcedentem: Remitti poteſt peccatum non remiſsâ dignitate ad pœnam, & è contrario dignitas ad pœnam non remiſſo peccato; ergo ea dignitas non conſiſtit in peccato actuali nondum condonato, ſeu nondum per ſatisfactionem abolito.

Actuale duo promeretur, odium Dei & pœnam.

Pro ſolutione aduerte Primò, peccatum actuale duo promereri, & odium à perſonâ, quam offendit, hoc eſt, à Deo; & pœnam, quam illi Deus poteſt infligere pro eâ culpâ.

9

Hæc duo peccatum per ſuam entitatem indiuiſibiliter fundat. Conceptus iſte, eſſe odio dignũ, eſt peior, & diuerſus ab eo, eſſe dignum pœnâ.

Duo hæc fundat indiuiſibiliter peccatum per ſuammet entitatem, non autem vnum per vnam entitatem, aliud per aliam; ideò in eo ſenſu dici optimè poteſt, dignitatem radicalem ad pœnam non eſſe effectum peccati, ſed ipſammet entitatem illius; vt & ſuo loco obſeruaui. Nihilominùs tamen, quia conceptus ille, eſſe odio dignum, eſt longè peior quàm eſſe dignum pœnâ; nam dignitas ad odium ex ſuo formali conceptu dicit malitiam; non enim odio haberi poteſt niſi id quod malum eſt; nos concipientes ibi duas quaſi entitates in ordine ad duo connotata, ſcilicet in ordine ad odium Dei, & in ordine ad alteram volitionem puniendi illum hominem, illam vocamus eſſentiam peccati, hanc vocamus effectum illius: ſicut in probabiliori ſententiâ non diſtinguente potentias ab animâ, eadem indiuiſibilis entitas animæ ſine vllâ diſtinctione ex parte ſui fundat capacitatem intellectionis & volitionis; nos tamen diſtinguimus ibi duas quaſi formalitates; vnam, quæ reſpicit intellectionem, aliam, quæ volitionem; illam dicimus eſſentiam, hanc paſſionem; eodem modo cum proportione in peccato diſcurrimus reſpectu dignitatis ad odium & dignitatis ad pœnam.

Dignitas ad odium & ad pœnã eſt reſpectiua ad Deum.

Secundò aduerte, cùm dignitas hæc, quam peccatum habet tam in ordine ad odium quàm in ordine ad pœnam, ſit reſpectiua ad eam perſonam, quæ poteſt odio habere peccatorem, & quæ poteſt ipſum punire; ad vtrumque enim dat illi ius peccatum; inde fit, vt in poteſtate Dei ſit cedere vtrique iuri, ſeu condonare peccatum quoad vtramque partem, vel ſolùm quoad vnam, prout illi placuerit, ſiue hanc, ſiue illam; vnde vlteriùs ſequitur, quòd illæ duæ dignitates ſeparabiles ſint inter ſe, non ob ſeparabilitatem ex parte eorum, quæ concernunt ipſum peccatum actuale & eius præteritionem phyſicam, quæ, vt dixi, in eo eſt quoddam ens indiuiſibile, ſed ex parte volitionum diuinarum ſeu condonationum:

Ex parte Dei dignitates iſtæ ſeparabiles ſunt.

cùm enim diuerſus actus ſit, quo Deus cedit iuri ad infligendam pœnam ab eo, quo cedit iuri ad odium, vel ab eo, quo vtrique renuntiat, facilè intelligitur, ſi ponatur hic vltimus, deſtrui omnino peccatum quoad vtramque dignitatem; ſi verò ſecundus, perire quoad rationem culpæ, manere quoad pœnam; è contrario verò ſi ponatur primus, manere formalem dignitatem ad odium, non ad pœnam: quo caſu manet peccatum propriè in ratione talis vt maculantis animam; quia, quod malum eſt in peccato, vt ex obſeruatione primâ conſtat, eſt, quod poſſit meritò odio haberi à Deo: etenim obiectum odij vt tale malum eſt.

Ad Primam obiectionem reſpondetur.

Ex his facilè ad obiectiones reſpondeo. Ad Primam dico, dignitatem ad pœnam eſſe peccatum præteritum, & non condonatum à Deo, non quidem quacumque condonatione, ſed eâ quæ verſatur circa pœnam; nam illa, quæ verſatur circa ius odij, non eſt neceſſaria neque vtilis niſi ad peccatum tollendum in ratione culpæ &

Ad Secundam.

peccati. Hinc ad Secundam admitto omnino antecedens; iam enim dixi, poſſe vnam dignitatem tolli ſine alterâ; diſtinguo autem conſequens, *Ergo dignitas formalis ad pœnam non conſiſtit in peccato non remiſſo per remiſſionem cedentem* 10

iuri ad odium, concedo conſequentiam; *in carentiâ remiſſionis cedentis iuri ad infligendam pœnam*, nego conſequentiam; quia iam oſtendi eas duas remiſſiones eſſe diſtinctas,& per vnam tolli reatum, per alteram peccatum.

Obiectio.

Dices: Dignitas ad pœnam eſt effectus ſecutus ex dignitate ad odium; ſeu ex peccato vt tali, ergo non poteſt ablatâ eâ dignitate & peccato manere dignitas ad pœnam. Reſpondeo Primò; eam dignitatem eſſe effectum peccati ſolùm moraliter, non phyſicè; in rebus autem moralibus ſæpè conſeruari effectum ſine cauſsâ; quia licet in fieri omnino pependerit ab eâ cauſsâ, quia tamen in conſeruari iam non pendet ab illâ, ſed à voluntate Dei non remittentis, poteſt Deus pro libitu remittere ius præcipuum, retento minori,vel è contrario minus,retento maiori. Reſpondeo Secundò, & fortè non erit hæc noua ſolutio,ſed declaratio maior prioris,dignitatem ad pœnam non eſſe effectum moralem peccati vt habitualiter permanentis, ſed vt præteriti phyſicè & nondum remiſſi quoad punctum pœnæ; hanc autem cauſſam moralem manere,etiamſi remittatur ea dignitas habitualis ad odium; quæ vt habitualis concomitanter ſe habet cum dignitate, non verò vt cauſſa illius.

Reſponſio Prima. *Secunda.*

An priuatio gratiæ ſit reatus. Quæſtio de voce.

Hîc poſſet vlteriùs quæri, an priuatio gratiæ, quæ manet poſt mortale, poſſit dici reatus, an non. Reſpondeo, quæſtionem eſſe de ſolo nomine; cui ſatisfieri poteſt cum diſtinctione: vel enim loquimur abſolutè & ſimpliciter; & in hoc ſenſu negandum eſt eam eſſe reatum: potiùs enim eſt effectus ipſius reatus; eſt enim pœna; pœna autem non eſt reatus,ſed id quod per reatum promeremur: ſi verò loquamur de dignitate ad hoc, vt vi eius priuationis gratiæ priuetur etiam homo gloriâ,poteſt quodammodò dici reatus ea priuatio gratiæ non quidem poſitiuus, ſed negatiuus: etenim eo ipſo quo homo gratiâ caret,caret iure ad gloriam; &, vt ſic dicam, eſt reus carentiæ gloriæ; ille tamen reatus non eſt poſitiuus ad modum, quo homo habens culpam poſitiuè per illam promeretur pœnam; ſed ad modum,quo, qui non habet pecuniam, quâ emat veſtes, eſt reus ad eas non habendas; &, qui non habet doctrinam, eſt dignus ne doceat, ſeu,vt meliùs & magis propriè loquamur, non eſt dignus vt doceat: quæ indignitas non poteſt propriè vocari reatus.

Priuatio gratiæ poteſt dici reatus negatiuus.

SECTIO TERTIA.

De maculâ peccati.

DIFFICVLTAS hæc non eſt magni momenti; & ex dictis ſuprà de habituali peccato clariſſima eſt; etiamſi aliqui putent eam valdè diuerſam ab alterâ quæſtione, ideóque fuſiùs quàm par ſit de eâ diſputent. pro quo

Quid ſit macula peccati.

DICO PRIMÒ: Ipſum peccatum habituale mortale moraliter ſeu habitualiter permanens modo ſuprà explicato eſt vera macula moralis animæ, quia per illam redditur homo malus moraliter, contrarius rationi & Deo inimicus.

Macula non eſt propriè effectus actualis peccati.

DICO SECVNDÒ: Hæc macula non poteſt propriè dici relicta ex peccato actuali, aut effectus illius; eſt enim ipſum actuale moraliter permanens; vt eo loco dixi; nemo autem dicitur relinqui ex ſe aut eſſe effectus ſui.

DICO TERTIÒ: Præter hanc maculam, 11
quæ eſt quid poſitiuè defœdans hominem, datur in mortali peccato alia macula priuatiua, quæ in priuatione gratiæ conſiſtit; ea autem eſt effectus peccati. Dixi *priuatiua*, quia non eſt alio ſenſu macula, quàm quatenus eſt ablatio pulchritudinis poſitiuæ; & ratione huius non magis maculatur homo quàm macularetur, ſi creatus eſſet in purâ naturâ; tunc enim tam non haberet pulchritudinem à gratiâ prouenientem, quàm iam eam non habet exiſtens in peccato;& conſequenter in puncto maculari negatiuè ſeu priuatiuè idem eſſet tunc, quod & nunc: nam nunc eam priuationem eſſe voluntariam eſt differentia tenens ſe ex parte ipſius peccati, à quo cauſſatur ea priuatio; & proptereà ex eo capite, id eſt ex parte cauſſæ, nunc magis homo maculatur; attendendo tamen maculam, quæ à priuatione in ſe formaliter prouenit, nulla eſſet omnino differentia: id quod mihi explicatis terminis videtur ita euidens, vt negari à nemine poſſit: atqui in purâ naturâ homo non macularetur propriè per eam priuationem gratiæ,ergo neque iam propriè maculatur, niſi quatenus non eſt tam formoſus, ac eſſet ſi gratiam haberet. quod aliud longè eſt, quàm poſitiuè & propriè maculari.

Duplex macula peccati: vna poſitiuè fœdans; alia priuatiua in priuatione gratiæ conſiſtens.

Veniale etiam leui maculâ inficit animam:

QVARTÒ DICO: Peccatum veniale eo modo, quo dum exiſtit, inficit animam maculâ aliquâ,licet leui;ita eodem modo, quando manet habitualiter,inficit: quod enim aliqui diſputant, vtrùm ea dicenda ſit abſolutè macula, nec ne, quæſtio eſt de ſolo nomine. Ego ſanè, ſicut veniale abſolutè dicitur peccatum, ita non video, cur eodem modo non debeat dici maculans: & certè ea macula tollitur, quando veniale remit-
titur: ea autem macula eſt ipſummet veniale mo- 12
raliter permanens, quatenus nec remiſſum nec adæquatâ ſatisfactione deletum eſt; vnde (vt dicebam ſuprà de maculâ mortalis) non poteſt ea macula venialis dici effectus peccati actualis venialis; eſt enim ipſum veniale perſeuerans; nemo autem eſt effectus ſui ipſius. Præter hanc autem maculam nullam aliam infert phyſicam veniale, quia non tollit quidquam de gratiâ aut de habitibus ſupernaturalibus,aut de aliquâ aliâ formâ phyſicâ,quæ redderet animam pulchram & formoſam; quod enim dici ſolet, per veniale deperdi fauorem charitatis, non ita eſt intelligendum, vt aliqua particula habitus aut gratiæ deperdatur: nam cum gratiâ habituali etiam infinitè intenſâ cohæret peccatum veniale; quod alibi fuſiùs notaui: dicitur ergo priuatio nitoris, quatenus aliquo modo impedit hominem à perfectiſſimis actibus amoris Dei ſuper omnia, & deteſtationis omnium peccatorum, etiam leuium, propter ipſum Deum. & ſatis de maculâ peccati.

nullam habet phyſicam priuatiuam maculam.

SECTIO

SECTIO QVARTA.

Vtrùm reatus ad pœnam remittatur de facto aliquando non remiſſâ culpâ: vbi, an in inferno ſit aliqua ſatiſpaſſio.

DIFFICVLTAS hæc annexa eſt his quæ immediatè antè diximus, oſtendentes, reatum ad pœnam eſſe quodammodò ex parte obliqui diſtinctum à maculâ culpæ, ideóque poſſe aliquando tolli non remiſsâ culpâ, & è contrario: iam autem oportet videre, vtrùm de facto aliquando ita contingat. Et quidem peccatum mortale numquam remitti, niſi ſimul remiſsâ pœnâ æternâ illi reſpondente, eſt de fide ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 14. ſicut è contrario neque vnquam remittitur pœna æterna, niſi remiſſo mortali quoad culpam. Certum item eſt, non ſemper, remiſſo mortali & veniali quoad culpam, remitti omnem omnino pœnam, ſed reſtare aliquam temporalem ſol .endam in Purgatorio, quando in hac vitâ non eſt ſufficienter ſoluta. Hæc inter Catholicos certa quæſtio, ergo tota reuocatur ad venialia non remiſſa in eis qui ob mortale damnantur ad inferos; vel, etiamſi culpa mortalis ſit remiſſa, nondum tamen ſufficienter pro pœnâ ſatisfactum eſt, & aliud mortale ſuperueniat, in quo talis homo moriatur, quæſtio habebit locum in eo mortali priùs remiſſo, an ſcilicet illud, quod remiſſum eſt quoad culpam, non tamen quoad temporalem pœnam, puniatur in æternum: ideò, quia vtrumque peccatum hæc difficultas concernit, meritò hîc, dum de pœnâ peccati in communi agimus, diſcutienda proponitur.

Numquam remitti culpam mortalem, non remiſsâ pœnâ æternâ, de fide eſt.

13

Status quæſtionis, an venialis culpa in damnatis remittatur poſitâ ſatiſpaſſione in inferno: item, an mortale remiſſum quoad culpam & pœnam æternam puniatur in æternum.

SVBSECTIO PRIMA.

Proponuntur variæ ſententiæ: & vera eligitur.

TRIPLEX eſt in hac difficultate ſententia: duæ extremæ, tertia media: ex illis vna docet, in inferno numquam vllam pœnam remitti. Ita P. Suarez Tomo 4. in 3. p. diſp. 11. ſect. 2. breuiſſimè rem tangens, & ſe ad fuſiorem eâ de re in materiâ de ſatisfactione diſputationem referens; vbi tamen nihil ampliùs dicit; citatque pro eâ ſententiâ D. Thomam; qui tamen expreſsè ſtat pro ſententiâ tertiâ mediâ: nam hîc q. 87. art. 4. ad 2. ſolùm agit de peccato veniali nondum quoad culpam remiſſo; in 4. verò diſt. 22. q. 1. art. 1. ad 5. expreſsè dicit, peccata iam remiſſa non puniri in æternum, etiam in inferno. Vnde miror etiam à P. Vaſquez pro eadem ſententiâ diſput. 141. citari D. Thomam ſine vllâ planè formidine. Certè ratio ipſius D. Thomæ contrarium etiam eâ quæſt. 87. oſtendit; quia æternitatem pœnæ ſolùm dicit reſpondere irremiſſibilitati culpæ; ergo culpâ iam remiſsâ ſentit D. Thomas pœnam non fore æternam: quod, vt dixi, clariſſimè altero in loco docuit. Tenent eam ſententiam alij citati ab eodem Suario & Tannero diſp. 4. qu. 10. dub. 4. quorum fundamentum duplex videtur eſſe: vnum quaſi ab abſurdo; quia ſi in inferno aliqua pœna remitteretur, ergo iam ibi eſſet aliqua redemptio; quod tamen videtur aduerſari ſenſui communi Catholicorum: alterum, quòd ſatiſpaſſio ſit quædam ſatisfactio: ad ſatisfactionem autem requiritur ſtatus gratiæ; ita Vaſquez ſuprà: quod poteſt inde confirmari, quia ab inimico Deus nihil acceptat in compenſationem. 14

Triplex ſententia; extremæ duæ, media tertia.

Suarez ait in inferno nullam pœnam remitti.

D. Thomas ſtat pro mediâ ſententiâ.

Fundamentum horum auctorum duplex.

Altera extrema ſententia docet, ſiue remiſſa iam ſint ea peccata quoad culpam, ſiue non; ſi tamen pœnam ſolùm temporalem ex ſe merebantur; etiam ſola temporali in inferno puniri. Ita Scotus in 4. diſt. 21. q. 1. & diſt. 15. q. 1. Gabriel diſt. 15. q. 5. art. 1. Maior diſt. 21. q. 1. Medina Cod. de Pœnitentiâ Tractatu 2. de Confeſſione venialium, Nauarrus de Pœnitentiâ diſt. 6. cap. 1. num. 27. & 28. Vega lib. 14 in Trident. cap. 16. & multi alij Scotiſtæ & nominales.

Sententia altera extrema.

Tertia denique media docet, ſi culpa ſit remiſſa, pœnam non eſſe æternam; ſecùs, ſi culpa remiſſa non ſit. Ita D. Thomas loco citato, & Durandus in 4. diſt. 21. q. 2. quod valdè probabile iudicat P. Salas Tractatu 3. diſput. 15. num. 72. P. item Tannerus licet oppoſitum dicat probabilius, hoc tamen dicit etiam valdè probabile.

Tertia, & media.

Mihi probabilior & magis iuxta Dei bonitatem videtur ſententia Scoti, quæ dicit, nullo modo ea peccata puniri pœnâ æternâ; non dico culpam remitti, ſed pœnam, quam cenſeo per ſatiſpaſſionem tandem finiri, ſiue venialis culpa ſit non remiſſa, ſiue mortalis remiſſa quoad culpam, non quoad pœnam omnem. id quod probo hac ratione: Satiſpaſſio vt talis non requirit voluntariam aut amicabilem acceptationem pœnæ, ſed præciſè phyſicam tolerantiam illius. Vnde, licet reus iniquiſſimo animo ſuſtineat tormenta, nihilominùs ſatiſpatitur; nec poteſt Iudex licitè, & iuxta iuſtitiæ dictamen, in pœnâ alioquin ex ſe æquali apponere hanc conditionem, vt eam toleret patienter. Ratio huius eſſe poteſt, quia ſatiſpaſſio ordinatur vel ad deterrendos alios vel ipſum reum à ſimili culpâ, vel vt dolore, quem tolerat, puniatur eius iniquitas, & habeat tantum doloris quantum voluptatis, ſeu quantum promerita eſt culpa, iuxta illud Scripturæ, *Quantum glorificauit ſe, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum:* ad nullum autem ex his finibus eſt vllo modo neceſſaria aut conducens voluntaria acceptatio, imò, vt ſic dicam, magis vtilis iniqua acceptatio: tunc enim & ceteri magis apprehendunt vim dolorum, quando vident patientem vi illorum quaſi in furiam actum: & ipſe magis terretur, caſu quo committendi ſecundi delicti occaſio daretur: & denique quò iniquiori animo pœna toleratur, eò magis vexat; ergo magis etiam tunc quis ſatiſpatitur; ergo ſatiſpaſſio non requirit vllo modo eam conditionem, vt æquo animo toleretur.

Sententia Scoti probabilior. Pœna peccatorum remiſſorum & venialium etiam non remiſſorum quoad culpam per ſatiſpaſſionem in inferno finitur.

Apoc. 18. 15

Satiſpaſſio non requirit voluntariam acceptationem vt conditionem.

Quòd ſi ſemel dicamus ex genere ſuo ad ſatiſpaſſionem id non requiri, non poſſumus vllo probabili fundamento dicere, id eſſe neceſſarium in pœnâ quam Deus infligit. Etenim differentiæ Dei à creaturâ, quòd ſcilicet Deus ſit Dominus vitæ & necis, quòd ratione dominij ſimus ei obligati, & ob alios titulos infinitos;

puta quòd ipſe ſit infinitè bonus, infinitè iuſtus, quòd noſtra offenſa ſit valdè grauis, &c. hæ, inquam, differentiæ ad punctum præſens omnes omnino ſunt per accidens; nam licet Deus vt Dominus poſſet torquere creaturam; de quo infrà; hoc tamen eſt extra materiam præſentem: non enim agimus de hac torturâ, ſed de eâ quæ ſit per modum propriæ pœnæ: ad quam ratio dominij ſe habet planè per accidens: quòd item Deo ſimus ob alios titulos obligati, non vrget, quia Deus in inferno infligens pœnam non vtitur eis titulis; quòd verò ſit infinitè bonus & iuſtus, magis conuincit, ne nouam pœnam addat, quàm vt eam protrahat: quòd denique in eum grauiùs nos peccauerimus, multò minùs fauet aduerſæ parti; etenim propterea prior illa deſignata pœna fuit maior longè, & omnino alioquin ex ſe proportionata culpæ; hoc enim ſupponimus iam; ergo ſi non requiritur ex conceptu ſatiſpaſſionis vt ſic, ea conditio voluntariæ acceptationis nullo prorſus fundamento poteſt in pœnâ à Deo inflictâ requiri, attentâ, vt dixi, ſolâ ratione pœnæ.

Replica. Fortè reſpondebis, ideò neceſſariam eſſe eam conditionem, vt pœna reddatur æqualis culpæ.

Refutatur. Sed contrà, quia iam ſupponimus pœnam illam eſſe æqualem ex ſe: quòd ſi aliquid illi pœnæ deeſſet condignitatis, poſſet ſuppleri ex additione vnius aut alterius durationis æquiualentis; non enim niſi purè diuinando dici poteſt eam acceptationem voluntariam naturalem, de quâ agimus, tanti eſſe momenti ad ſatiſpaſſionem, vt non poſſit æquari niſi per æternam durationem pœnæ; adeò alioqui in ſe grauis: & certè D. Thomas eâ diſtinct. 21. citatâ contrarium vt omnino certum, & meritò, ſupponit; nihil enim agendo de acceptatione dicit, *Pœna ex hoc ipſo, quòd ſoluitur, expiatur:* & quidquid in argumento præcedenti diximus probat eam acceptationem voluntariam, nec ad dandam condignitatem eſſe neceſſariam in ſatiſpaſſione.

Reſponſio Suarij. Reſpondebis Secundò cum P. Suario diſp. 7. ſect. 4. n. 7. Potuit Deus ſtatuere veniali pœnam temporalem eâ lege, vt amicabiliter illam homo ſubiret; ſin minùs, numquam ceſſaret: quæ lex iuſta eſſe potuit, quia illa eſt iuſta pœna, quæ à iuſtiſſimo Legiſlatore imponitur, & quæ eſt accommodata culpæ voluntariæ; datâ autem hac poſſibilitate, credendum eſt Deum ita de facto id

Reijcitur. diſpoſuiſſe. Sed contrà, quia Deus non potuit eam conditionem apponere; id quod hucuſque oſtenſum eſt, & ampliùs oſtendetur. Ad probationem reſpondeo, in eâ videri eſſe aliquem circulum; etenim dicitur, Deum potuiſſe eam pœnam apponere, quia eſt iuſta; & poſteà probatur

16 illam eſſe iuſtam, quia à Deo infligi poteſt: quo argumento etiam infinitam pœnam reſpondere poſſe veniali probare quis poſſet; fateor ergo eam eſſe iuſtam, quæ à Deo poteſt imponi; ideò verò quia hæc eſſet iniuſta, nego ego eam imponi ab illo poſſe. Quod de ratione voluntarij dicitur non vrget; quia pœna ex ſe potiùs eſt inuoluntaria.

Non remiſſâ culpâ per ſatiſpaſſionem extingui pœnam probatur. Iam probo, Eſto culpa non ſit remiſſa in ratione maculæ; nihilominùs debitum pœnæ extinguendum per ſatiſpaſſionem: etenim quantitas pœnæ non reſpondet durationi habituali culpæ (ſumo contradictorium antecedens ei quo aduerſarij vtuntur, vt inde inferam contradictorium conſequens) ſed reſpondet grauitati culpæ, & vt ſummùm phyſicæ illius nouæ & liberæ durationi; ergo ex eo, quòd culpa ſemper duret habitualiter, non ſequitur eam pœnam protrahendam. Conſequentia eſt bona. Antecedens facilè probo tam reſpectu hominum quàm reſpectu Dei; & quidem meo iudicio euidenter. Etenim qui peccauit, & manſit diu in peccato habituali, non propterea meretur vel per vnicum momentum ampliùs torqueri, quàm ille qui ſtatim in flagranti capitur & punitur; nec propterea hic minùs meretur quàm ille qui poſt annum, ſi alioquin delicta fuêre æqualia: ergo duratio maior habitualis non auget vllo modo meritum pœnæ; ergo non reſpondet durationi habituali culpæ, ſed grauitati: atqui, etiamſi in æternum homo duret in eo habituali veniali, non redditur illud grauius reſpectiuè ad hanc vitam; ergo non ideò poteſt diutiùs torqueri propter illud vt in hac vitâ commiſſum: quòd enim ibi alia peccata committamur eſt omnino per accidens; non enim quæ ibi fiunt puniuntur. Idem è contrario cernitur in operibus bonis, quæ non ideò æterno afficiuntur præmio, quia durent habitualiter; neque ex eo, quòd diutiùs aliquis fuerit in hac vitâ habitualiter in opere bono, maiorem ideò accipiet intenſionem præmij propter illud opus; ergo non reſpondet pœnæ grauitas vel duratio maiori durationi habituali peccati.

SVBSECTIO SECVNDA.

Euaſio quædam præcluditur; & ampliùs noſtra ſententia probatur.

RESPONDEBIS, in eo ſenſu ſolùm tradi doctrinam oppoſitam, quòd quamdiu manet culpa habitualiter, tamdiu maneat dignitas pœnæ; quia dignitas eſt paſſio culpæ, paſſio verò non poteſt non durare quamdiu durat eſſentia. *Solutio quædam aduerſariorum.*

Sed contrà Primò, quia hoc non habet in rebus moralibus locum: id quod ex hac eadem materiâ euidenter oſtendo; nam difficilius eſt (ſi rem phyſicè & prudenter conſideremus) paſſionem conſeruari ſine eſſentiâ, cùm verè pendeat ab eâ à priori, quàm eſſentiam ſine aliquâ paſſione, quia ab eâ ſolùm pendet à poſteriori; maior autem eſt ex genere ſuo dependentia à priori quàm à poſteriori. Atqui in hac eadem materiâ omnes admittunt, ablatâ culpâ, quæ eſt eſſentia, manere dignitatem ad aliquam pœnam; quæ dignitas eſt paſſio culpæ; ergo à fortiori poteſt manere culpa, impeditâ ob aliquam rationem eâ paſſione. Ratio huius eſt, quia compoſita moralia non debent conſiderari cum eo rigore, quo eſſentiæ phyſicæ: cùm enim deſumantur in ordine ad prudentum iudicium, idque ad diuerſas circumſtantias attendat, poteſt impediri id quod dicebatur paſſio, non impedito eo quod dicebatur eſſentia. Certè in matrimonio id euidenter patet; nam quòd licita ſit coniugalis copula, paſſio eſt ex ſubſtantiâ matrimonij moraliter conſurgens; & tamen retentâ totâ ſubſtantiâ matrimonij poteſt reddi illicita ex diuerſis capitibus, vel ex impotentiâ ſuperueniente, vel ex voto, vel ex eo quòd ambo voluêre cedere ex iuſtitiâ iuri

Refutatur Primò. 17

Compoſita moralia non tam rigorosè conſiderantur quàm eſſentia phyſica.

iuri petendi, &c. idem eſt in Religione; manente enim integrâ ſubſtantiâ religioſæ profeſſionis, multa impediri poſſunt quæ ſunt per modum paſſionis: idem in alijs exemplis moralibus oſtendi poſſet. Sed hæc ſufficiant. Nec poteſt reſponderi, dignitatem ad pœnam eſſe paſſionem, quæ ſemper & neceſſariò conſequitur eſſentiam, quia id eſſet petitio principij; ego enim contrarium oſtendo ex conceptu paſſionis moralis: dicant ergo, quare id repugnet in pœnæ dignitate.

Solutio Secundò reijcitur, quia in eâ eſt æquiuocatio in τὸ dignitas ad pœnam. *Dignitas ad pœnam eſt paſſio, ſemperq́ manet durãte culpâ; non tamen pro omni tempore infligenda. Exempla phyſica huius rei.*

Secundò reijcio eam ſolutionem, quia in illâ committitur æquiuocatio in *τὸ dignitas ad pœnam*; libentiſſimè enim admitto dignitatem ad pœnam eſſe paſſionem, & hanc ſemper manere durante culpâ: at ſicut ea dignitas ſolùm fuit ad pœnam diei Veneris v. g. ita ſemper eſt verum dicere, eum hominem manere dignum eâ pœnâ quæ illi fuit inflicta, non verò nouâ; hoc enim eſſet nouam dignitatem ponere, non antiquam durare; ergo cùm iam antiqua pœna ſit inflicta, iam non eſt dignus vt vlla alia noua infligatur; ſed dicitur, *Iſte habet de facto id quod iure promeritus fuit, vt heri puniretur*. Cuius rei etiam in phyſicis multa ſunt exempla; illi enim qui dicunt, nullam formam eſſe naturaliter bis producibilem, debent eodem modo diſcurrere: cùm enim eis obijcitur, Materia prima ex ſuâ eſſentiâ erat receptiua huius formæ, & etiam poſtquam forma producta eſt manet eadem materia, debet ergo etiam manere receptiua formæ; reſpondere debent, materiæ primæ eſſentiam ſemper ſolùm fuiſſe talem, vt poſſet ſemel recipere formam A; vel clariùs dicam, ſolùm fuiſſe receptiuam formæ primò durantis, hanc autem eſſentiam manere ſemper in materiâ; quia ſemper eſt verum dicere, Iſta materia eſt capax formæ quoad primam productionem: quòd ſi iam forma primò fuit producta, non poteſt eam habere de nouo, quia id non eſſet eam habere primò, ſed ſecundò; & mutaretur ea capacitas; ſimiliter in ſententiâ probabiliori diſtinguente durationem à re durante; quæ licet à multis non concedatur, certè pro præſenti difficultate de pœnâ æternâ venialis in inferno admitti debet; in eâ, inquam, ſententiâ, cùm Deus per ſuammet eſſentiam ſit productiuus durationis heſternæ, iam tamen non poteſt illam producere, licet maneat eadem eſſentia Dei: etenim Dei vis ad producendam eam durationem ſolùm fuit pro heſternâ die; id autem ſemper eſt verum; quia Deus hodie habet eſſentiam productiuam pro heſternâ die durationis A; quo non denotatur, eam hodie poſſe produci, ſed potuiſſe heri: idem eſt in propoſitione, quæ affirmat curſum pro
18 inſtanti A, & dicit, *Petrus currit in inſtanti A*: quæ propoſitio licet duret in inſtanti B, non affirmat pro eo concurſum Petri, ſed pro inſtanti A. Eſt quidem in inſtanti B affirmatio, ſed tamen non pro eo inſtanti; ita dico per totam æternitatem manere in veniali non remiſſo dignitatem ad pœnam, non tamen ad pœnam nouam ſeu ad pœnam durantem pro totâ æternitate, ſed pro eo inſtanti quando eam ſuſtinuit; quia illud veniale numquam habuit dignitatem niſi ad pœnam vnius diei vnicè ſuſtinendam; tranſactâ autem eâ tolerantiâ pœnæ, manet dignitas ad eam pro eo tempore, non pro alio, multò minùs ad aliam. quæ res eſt explicatis terminis clariſſima.

Hoc argumentum probat in humanis, delinquentem de ſuâ culpâ non dolentem pœnâ ſemel inflictâ adhuc nouâ & nouâ dignum eſſe.

Addo, ſi hoc argumentum haberet vim, & etiam probaturum in humanis, ſi quis commiſit delictum aliquod, quod v. g. ſolùm mereatur cædi virgis, licet ſtatim cæderetur; ſi tamen non doleret intrinſecus de culpâ, imò diceret ſe non habere dolorem, ſemper promeriturum perpetuas virgas, donec culpa in ratione culpæ tolleretur. quod haud dubiè eſt omnino improbabile. Nec poteſt reſponderi, Iudicem humanum non punire actus internos, ideoque non poſſe ampliùs punire eum reum non pœnitentem; hoc, inquam, dici non poteſt, quia eſto poſſet punire, non tamen per modum pœnæ licitum ei eſſet perpetuò eum reum punire ob delictum commiſſum, donec ex integro illud eſſet remiſſum quoad culpam. Secundò, quia, iuxta doctrinam quam impugno, eo caſu non puniret actus internos, ſed ſolùm externum; quia ex defectu doloris de culpâ ſemper externus peteret nouam & nouam pœnam: cùm ergo ſupponant omnes, Deum non punire peccata quæ in inferno committuntur, debent concedere pro veniali vt commiſſo in hac vitâ, etiamſi habitualiter duret, non poſſe illum hominem perpetuò puniri.

Probatur noſtrum intentum Secundò ab abſurdo.

Idem intentum Secundò probo; nam ex oppoſitâ ſententiâ ſequitur, poſſe in inferno per totam æternitatem grauiùs aliquem puniri ob venialia quàm ob mortalia; hoc autem videtur abſurdum, ergo, &c. Probo ſequelam; nam ſi habeat ille centum venialia, ob quæ mereatur pœnam intenſam vt decem, licet per vnum tantùm diem, & habeat vnicum mortale, quod mereatur pœnam æternam vt quatuor, ille puniretur vt centum in æternum propter venialia, & vt quatuor propter mortale etiam in æternum, ergo grauiùs propter venialia: hoc autem videtur abſurdum, quia ſicut neque per ſe nec per accidens venialia, quantumuis multiplicentur, poſſunt adæquare vnum mortale in culpâ; ita eodem modo videtur dicendum, nec per ſe nec per accidens venialia poſſe adæquare mortale in pœnâ, cùm pœna debeat eſſe iuxta proportionem culpæ, & iuxta diſplicentiam Dei in ea venialia.

Probatur Tertiò noſtra ſententia.

Tertiò poſſet noſtra ſententia probari ex eo, quòd veniale coniunctum cum ſolo originali non punitur pœnâ æternâ ſenſus, & tamen tunc maneret ſemper ea culpa; ergo non reſpondet pœna æterna culpæ veniali etiam non remiſſæ. 19

Replica Prima. Reijcitur.

Reſponderi poſſet ex nonnullorum doctrinâ, repugnare hominem mori cum ſolo originali & veniali. Verùm contrarium videtur longè probabilius: cur enim inter gentiles in aliquo puero, in quo nondum incœpit perfectus vſus rationis ſufficiens ad mortale, non poſſet dari aliquod veniale? de quo fuſiùs ſuprà.

Replica Secunda. Reijcitur.

Secundò reſponderi poſſet, Deum ſpecialiter eam gratiam præſtare illis qui non habent mortale. Sed contrà, quia ſine fundamento id aſſeritur; & ex naturâ rei ſine vllâ nouâ gratiâ id videtur deberi leuitati culpæ.

Replica Tertia. Reijcitur.

Tertiò ergo, & meliùs fortè dici poſſet eos, qui cum ſolo originali deceſſerunt, habituros amorem naturalem Dei, & toleraturos eam pœnam æquanimiter, ideoque ſatiſpaſſuros. Sed neque

neque id ſatisfacit, quia iam nſiendi eam patientiam non eſſe neceſſariam ad ſatiſpaſſionem. Alias diſpatitates quætunt nonnulli; ſed reuerà non ſufficiunt. Meliùs ergo diſcurrimus conſequenter; & vtramque pœnam dicimus tandem finiri.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumentis oppoſitis.

Ad argumentum Primum reſpõdetur.

IAM ad argumenta oppoſita facilè reſpondetur: ad Primum ab abſurdo, quod inde ſequeretur futuram in inferno redemptionem. quod videtur eſſe contra ſenſum communem. Reſpondeo ex verbis D. Thomæ ſuprà, *Nec propter hoc ſequitur, quòd ſit in inferno redemptio; quia pœna, quæ ibi ſoluitur, non redimitur; nec eſt inconueniens, quod, quantum ad aliquod accidentale, pœna inferni minuantur vſque ad diem iudicij.* Hæc D. Thomas. Addo, quando dicitur, In inferno nulla eſt redemptio, nihil aliud ſignificari, quàm nullam eſſe ſpem inde euadendi.

Ad Secundum.

Ad Secundum, quod ſatiſpaſſio ſit per modum ſatisfactionis, & requirat liberam acceptationem, iam ſuprà ſatis contrarium probatum eſt. Ad confirmationem, quòd Deus nihil acceptet ab inimico, reſpondeo, per modum meriti nihil acceptare ab inimico, at per modum ſatiſpaſſionis debere acceptare pœnam, quam ipſemet Deus vt condignam imponit, eo ipſo quòd alter illam ſuſtineat.

Obiectio.

Dices Primò: In hac vitâ dolores & paſſiones, v. g. febris, & ſimilia, ſi non tolerentur voluntariè & patienter, non ſunt ſatiſpaſſiones, ergo neque dolores alterius vitæ.

Reſponſio.

Nego conſequentiam, quia in hac vitâ eiuſmodi dolores vel non infliguntur in pœnam peccatorum actualium, ſed amiſſâ per peccatum Adami immortalitate & relictâ noſtrâ humanâ naturâ ſuis viribus patitur eiuſmodi dolores & morbos vel occaſione ciborum, ex inclementiâ aëris & alijs cauſſis naturalibus concurrentibus; vnde reſpectu peccati originalis habent rationem pœnæ, non verò reſpectu aliorum: vel ſi aliquando Deus occaſione peccati actualis has pœnas infligit, non facit id per modum ſatiſpaſſionis, ſed vel vt in poſterum frenetur homo, vel vt alij eius exemplo corrigantur, vel ob alias cauſſas. 20 Denique cùm ex ſe vix habeant hi dolores proportionem cum pœnâ debitâ pro peccato, quia non habent proportionem cum pœnâ inferni, non poſſunt eſſe ſatiſpaſſio, niſi eis accedat aliqua dignitas ratione volitionis ſupernaturalis, quâ patienter ſuſtineantur, per quam dignitatem reddantur æquiualentes pœnæ inferni: at ipſe ignis inferni quinque diebus v. g. toleratus æqualis haud dubiè eſt pœnæ inferni pro quinque diebus, quam ſolam, vt ſupponimus, meretur veniale; ergo non indiget ille ignis eo tempore toleratus nouis conditionibus voluntariæ ſuſceptionis, vt ſit æqualis ſatiſpaſſio; ergo nec poterit eas conditiones Deus exigere.

Replica quorundam recentiorum.

Replicabis cum quibuſdam recentioribus, Ideò pœna debet durare per æternitatem, quia damnati ſemper habent complacentiam in eis peccatis, pro quibus puniuntur: atqui pœna, quæ ordinatur ad correctionem rei, numquam extinguitur, quamdiu reus actu habet complacentiam in ipſis peccatis, ſeu quamdiu non corrigitur; ergo in inferno, vbi illi numquam corriguntur, numquam pœna extinguetur.

Reijcitur.

Sed contrà euidenter, quia ſatiſpaſſio non petit vt actu corrigatur reus, ſed vt pœna talis ſit iuxta proportionem delicti, quæ poſſit illum corrigere quantum eſt ex ſe, & frenare ceteros in poſterum; alioquin, cùm etiam pœnæ ordinentur ad frenandos ceteros, neceſſium eſſet ad actualem & condignam pœnam, vt per eam actu de facto ceteri frenarentur; ſicut hi requirunt vt ipſe reus actu reſipiſcat; hoc autem abſurdiſſimum eſt: 21 inde enim fieret; quòd ſi alij ex ſuâ nequitiâ non ceſſarent furari, etiamſi ſocius ipſorum cruciaretur, deberet ille crudeliùs & crudeliùs torqueri, quouſque ſocij de facto frenarentur: quis vmquam hoc dixit? deinde ponamus exemplum in reo ipſo, quantumcumque hic adhuc exiſtens in ipſis pœnis (ſuppono eſſe æquales delicto) complacentiam habeat in peccato præterito, ideóne propter peccatum præteritum poterit vlteriùs & vlteriùs ſine fine torqueri? Certè nullo modo. Ratio à priori eſt euidens, quia complacentia aut peccatum nunc commiſſum non facit, vt peccatum præcedens nunc augeatur, aut vt fuerit maius, vt ſuprà obſeruaui; ſed ea complacentia eſt aliud nouum peccatum nunc primò commiſſum & reflexum ſupra antiquum: licet autem hoc nouum nouam pœnam mereatur, non tamen ideò antiquum meretur maiorem: ergo cùm complacentia damnati in inferno circa peccata huius vitæ non faciat ea fuiſſe maiora, non poteſt facere vt pro illis detur maior pœna, quàm ſi non eſſet ea complacentia: poterit quidem illa complacentia, quantum eſt ex ſe, nouâ pœnâ puniri;

Deus non punit de facto peccata in inferno commiſſa.

Deus tamen non punit de facto peccata in inferno commiſſa; imò ſi puniret, tunc iam illa pœna non correſponderet peccatis huius vitæ dimiſſis, ſed peccatis in inferno commiſſis. de quo non diſputamus modò.

Confirmatur, non requiri ad ſatiſpaſſionem vt reus ſibi in culpâ non complaceat.

Confirmatur: Si requireretur ad ſatiſpaſſionem, vt actu reus ceſſaret à complacentiâ in peccatis, non ſolùm deberet protrahi per æternitatem pœna, ſed etiam deberet augeri in intenſione vſque in infinitum: ſicut enim dicis, tranſacto decennio debito v. g. quia non corrigitur debere vlteriùs nouum decennium incipere; ita etiam dicam, quia poſitâ intenſione vt octo promeritâ non emendatur, deberet noua intenſio vt octo ſuperaddi, & ſic in infinitum: neque enim video, cur, quia non emendatur, debeat fieri additio in tempore, & non in intenſione, cùm tam tempus quàm intenſio ordinetur ad correctionem rei, & vt ille doleat de culpâ, vt tu doces.

Abſurdum, quod ex hac doctrinâ ſequeretur.

Deinde ex eâ doctrinâ ſequeretur, debere etiam puniri damnatos pro peccatis iam omnino etiam quoad pœnam remiſſis; quia in illis quoque complacentiam habet damnatus in inferno: hoc autem abſurdum eſt, ergo. Conſtet igitur eam pœnam nec per accidens eſſe æternam.

Venialia quoad culpam non remittuntur in inferno.

Illud occaſione præſentis quæſtionis diſcuti poſſet, vtrùm etiam quoad culpam remittantur venialia in inferno. Reſpondeo, Longè probabilius

bilius eſt non remitti, quia nec ipſe peccator adhibet ſufficientem ſatisfactionem: etenim ſatiſpaſſio pro pœnâ non eſt ſatisfactio pro maculâ culpæ; aliam autem per actum bonum ſupernaturalem aut naturalem non exhibet peccator, ergo ex eo capite non tollitur; per condonationem verò Dei non deletur, quia nullum eſt fundamentum ad dicendum, Deum exercere cum eo fauorem illum: ſine dubio enim magnus fauor eſſet eum ab omnibus venialibus emundare liberaliter. Ideò non placet mihi Scotus & aliqui alij, qui, vltra noſtram ſententiam de remiſſione pœnæ, addunt etiam culpam remittendam.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAQVARTA.

De pœnis peccati venialis & mortalis.

1 De pœnis peccati venialis pauca occurrunt dicenda, quia cùm non priuet gratiâ aut gloriâ, neque æternum cruciatum inferni mereatur, & (vt ſæpè dixi) nullum planè ex habitibus infuſis excludat ex anima, vix aliquid eſt, quod de eo dicatur: ideò primo loco ab eo vt à faciliori nos expediamus.

SECTIO PRIMA.

De pœnâ venialis.

An veniale in hac vitâ puniatur pœnâ ſpirituali.

PRIMÒ circa illud inquiri poſſet, vtrùm per accidens ſaltem puniretur aliquando pœnâ æternâ. Verùm de hac re abundè ſuprà. Sit ergo circa pœnam venialis prima difficultas, vtrùm in hac vitâ puniatur pœnâ aliquâ ſpirituali. Reſpondeo, quod ad gratiam habitualem attinet, non puniri; quia nihil penitus gratiæ deperditur ob illud: non enim audiendi ſunt, qui aliquid gratiæ cenſent per veniale amitti; ſi enim id eſſet verum, tandem venialia excluderent omnem gratiam, & priuarent gloriâ. Neque item credendum eſt, aliquam aliam qualitatem ſupernaturalem per illud amitti aut deperdi, quæ intrinſeca ſit homini; nam de auxilijs, quæ ſunt extrinſeca, pertinet ad ſequens dubium.

Poteſt Deus iuſtè ob venialia negare auxilia.

Secundò ergo quæritur, an veniale mereatur priuationem auxilij. Reſpondeo, mihi certum videri, poſſe Deum iuſtè ea auxilia negare in pœnam venialium: cùm enim ſit fauor ſpecialis ea dare, & ſæpè nullo etiam præmiſſo veniali ea neget, à fortiori ea poteſt negare illi, qui ſe per veniale aliquâ diſplicentiâ afficit; imò etiam poteſt ea negare ob alios defectus, qui venialia non ſunt, ſed vel torpor ſpiritus, negligentia, languor, &c. licet, quando nulla præceſſit culpa, ea negatio non ſit dicenda in pœnam.

Hac tamen pœna non ſemper infligitur à Deo.

Aduertendum autem circa hanc pœnam, eam non infligi ſemper à Deo: etenim, vt infrà dicemus, nec in pœnam mortalium Deus ſemper negat eiuſmodi auxilium, ſed frequentiſſimè eos, qui grauiſſima mortalia commiſerunt, ad ſingularem deinde ſanctitatem euehit; vt in Paulo, Magdalenâ, Petro, &c. conſtat; multò ergo minùs in pœnam venialium, quæ longè ſunt minoris momenti, negabit ſemper ea auxilia: facit ergo id iuxta ſecretiſſimam ſui conſilij diſpoſitionem.

Sæpè Deum immittere dolores, morbos,

imò & mortem in pœnam venialium oſtenditur.

Tertiò quæritur, an aliquando ob venialia Deus immittat dolores, morbos, & verò etiam mortem. Reſpondeo, omnino id ſæpè fieri, tum quia ea venialia habent ex ſe condignitatem cum tali pœnâ; quæ ſine dubio eſt longè minor quàm quæ in Purgatorio eis peccatis reſpondet: tum quia licet aliquantulùm eſſent maiores illi dolores, poſſet tamen Deus ſecundùm eum exceſſum illos non immittere in pœnam venialis, ſed in vtilitatem maiorem patientis. Et quidem mortem ipſam temporalem in pœnam venialium ſæpè immiſſam poſſet ex Scripturâ probari; nam communiter interpretes dicunt, eam temeritatem Ozæ tenentis manu arcam dum boues calcitrarent fuiſſe ſolùm veniale peccatum; 2
quia neque ex naturâ rei, neque ex lege poſitiuâ grauiter ille contactus prohibebatur: & licet fuiſſet grauiter prohibitus, potuiſſet ille interpretari, quaſi non obligaret in tali caſu; vel certè quia per motum primò primum ſine reflexione videtur mouiſſe manum ad eam arcam tenendam, vt omnes homines naturaliter facere ſolent, quando aliquid, quod tenere ipſi poſſunt, repentè minatur ruinam. Item de duobus filijs Aaron, dum ignem alienum poſuerunt; de Prophetâ illo ſene, qui ab altero ſeductus comedit panem in terrâ Iſraël, communiter dicitur non fuiſſe peccatum graue. Quòd ſi mortem, quæ grauior eſt pœna, immittit Deus ob venialia, faciliùs poterit alias pœnas temporales, quæ ſunt minores.

An veniale & mortale remiſſum, item veniale non remiſſum puniantur in Purgatorio.

Quartò quæritur, an poſt veniale remiſſum aliquando reſtet pœna in Purgatorio ſoluenda. Quæ difficultas etiam extenditur ad venialia non remiſſa & ad mortalia remiſſa quoad culpam. Non eſt animus diſputare hîc ex propoſito de Purgatorio: ea enim quæſtio contra hæreticos huius temporis fusè & eruditè, vt cetera alia, tractatur à Cardinali Bellarmino Tomo 1. duobus libris de Purgatorio, & Valentiâ Tomo 4. diſp. 11. q. 1. & alijs communiter. Pater item Vaſquez diſp. 147. fusè tractat locum illum Pauli 1. ad Corinth. 3. vbi Apoſtolus enumerat varia, quæ *ſuper fundamentum, quod eſt Chriſtus*, poteſt aliquis ſuperponere, *aurum, argentum, lapides pretioſos, ligna, fœnum*, &c. poſt quæ concludit Apoſtolus: *Si cuius opus arſerit, detrimentum patietur: ipſe autem ſaluus erit; ſic tamen quaſi per ignem*. Probat autem Vaſquez, debere ibi intelligi peccata venialia & ignem Purgatorij: id quod omnes ferè Latini Patres & Scripturæ interpretes ſemper docuerunt; & tandem Græci admiſerunt in Concilio Florentino, habitâ priùs eâ de re graui diſceptatione.

Suppoſitâ ergo Purgatorij exiſtentiâ, quærimus, vtrùm ibi ſola ea venialia purgentur, quæ quoad

quoad culpam priùs dimiſſa non erant, an verò etiam poſt dimiſſam culpam aliquando reſtet aliqua pœna. In quo puncto etiam eſt fide certa concluſio affirmatiua, quam Tridentinum definiuit ſeſſ. 6. cap. 14. & canone 13. & cap. 8. item ſeſſ. 25. & omnes Catholici Doctores id

3 *Probatur ex multis Scripturæ locis Deum poſt remiſſam culpam adhuc in hac vitâ multos puniuiſſe.*

ipſum priùs docuerant: ſuadeturque multis Scripturæ locis, è quibus manifeſtè conſtat, Deum poſt remiſſam culpam adhuc in hac vitâ multos puniuiſſe. De Dauide, qui cùm bis peccaſſet, ſemel adulterio & homicidio, deinde populi enumeratione, Deuſque peccatum ei remiſiſſet, poſteà tamen eum puniuit morte filij & grauiſſimâ in populum immiſsâ plagâ; quæ certo certiùs in pœnam inflicta fuit, vt ex 2. Reg. 12. & 24. conſtat: ergo illam pœnam potuit relinquere Deus luendam in alterâ vitâ; ergo non ſemper remiſsâ culpâ remittitur tota pœna debita: id quod inter homines manifeſtè conſtat; nam etiamſi quis alteri, à quo grauiter offenſus eſt, condonet iniuriam, poteſt tamen aliquam pœnam in ſatisfactionem exigere: cur ergo

Ratio à priori.

Deus id ipſum non poterit? Ratio à priori ea eſt, quia (vt ſuprà vidimus) ius ad odium inimicitiæ & diſplicentiæ leuioris eſt diſtinctum à iure ad pœnam infligendam; ergo poteſt Deus, qui vtriuſque iuris perfectus Dominus eſt, vnum condonare, altero retento: ex quo capite dixi ſuprà, adhuc potuiſſe retinere Deum ius etiam puniendi in æternum remiſsâ mortali

Remittit Deus de facto in inferno ius ad pœnam.

culpâ quoad rationem maculæ: & certè de facto facit è contrario; nam in inferno remittit ius ad pœnam ob noua peccata ibi commiſſa, non enim creſcit ex eis pœna; non tamen remittit culpam in ratione maculæ: ſi ergo Deus id poteſt iuſtiſſimè facere, numquid non ſatis euidenter Scripturæ teſtimonia & omnium Catholicorum conſenſus oſtendit ita de facto fieri? neque poteſt in contrarium vel minimum argumentum obijci.

Ridiculum hæreticorum argumentum.

Quod verò dicunt hæretici, indignum eſſe, vt Deus ſuos amicos torqueat, eſt planè ridiculum; nam indubitatum eſt, quòd Deus iuſtis & ſanctis, in quibus maximam habet complacentiam, immittat in hac vitâ maximos dolores & afflictiones ſæpiſſimè; ob quodcumque motiuum id faciat, iam de hoc non diſputo: ſicut ergo tunc non eſt indignum Deo ſuos dilectiſſimos amicos affligere, ita nec eſt indignum vt eos affligat in aliquam ſatisfactionem pro peccatis commiſſis, quia verè maiores dolores promeriti ſunt; & ſatis magnam illis præſtitit gratiam eis condonando culpam & pœnam præcipuam, etiamſi conditionem aliquam oneroſam eis appoſuerit relinquendo in illis obligationem temporalis alicuius pœnæ in Purgatorio luendæ; non ſecùs ac ſi creditor, cui debentur centum millia, condonaret ea, cum obligatione vt darentur centum floreni: quis eum diceret iniuſtum? Adde,

4 *Neceſſarium valdè fuit vt illa pœna ſoluenda relinqueretur.*

neceſſarium valdè fuiſſe, vt Deus eam pœnam relinqueret ſoluendam, ad deterrendos etiam iuſtos timore illius, ne dicerent, Faciam actum contritionis, quo, deletâ culpâ veniali, omnem omnino pœnam effugiam: etenim etiam iuſti ſæpè terrentur timore pœnæ. Vnde Dauid dicebat, *Virga tua & baculus tuus ipſa me conſolata ſunt*; virga ſcilicet quâ caſtigas, & baculus quem pro leuamine exhibes. Sed de hoc ſatis.

Pſal. 22.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo per mortale minuatur inclinatio naturalis ad bonum, & augeatur ad malum.

Na quæſtio hæc ad originalis materiam pertinere videatur, obſerua, iam nos non quærere, vtrùm de facto Adamus & nos in illo per peccatum amiſerimus iuſtitiam originalem, & incurrerimus rebellionem appetitus; id enim eſt extra controuerſiam; & ſatis à nobis explicatum, dum egimus de ſtatu innocentiæ; eſt ergò quæſtio magis vniuerſalis & abſtrahens à dono iuſtitiæ originalis: quærimuſque, an in homine creato in purâ naturâ minueretur per mortale inclinatio ad bonum, & quo pacto. Quæ difficultas etiam ſe extendit ſuo modo ad venialia, quia etiam illa inclinant ad malum. Quærimus etiam, an alia bona naturalia diminuantur. Ratio autem dubitandi deſumitur ex doctrinâ, quam de dæmonibus tradit D. Dionyſius cap. 4. de Diuinis nominibus, quem refert & ſequitur Diuus Thomas, cum aliquâ tamen limitatione, q. 85. art. 1. ea autem eſt, per peccatum integra manſiſſe omnia naturalia; ergo cùm mortale non ſit grauius in hominibus quàm fuerit in Angelis, non debet de naturalibus perfectionibus plus amitti per illud in homine quàm in Angelis.

Status quæſtionis.

Ratio dubitandi deſumitur ex S. Dionyſio.

D. Thomas ſuprà diſtinguit tria bona in homine: Prima, quæ naturam ipſam & proprietates naturæ conſtituunt: & hæc dicit nullo modo minui per peccatum. Secunda dicit eſſe inclinationem ad virtutem; hæc admittit minui, quatenus per peccatum producitur habitus contrarius inclinans ad vitium. Tertia bona ponit ipſam iuſtitiam originalem, quam ex integro peccatum abſtulit. Hoc tamen vltimum eſt extra quæſtionem noſtram præſentem; vt paulò antè obſeruaui; quia ea bona non erant debita homini naturaliter. Durandus verò in 2. diſt. 34. qu. 4. videtur docere, eam inclinationem, quæ eſt naturalis, non minui, ſed ſolùm eam, quam homo ad ipſam virtutem acquirit, dum nouos habitus in ſe producit.

Triplicia bona in homine ex S. Thomâ. Prima. Secunda.

5 *Tertia.*

Videtur Durandus contrarium docere:

Dixi, videri Durandum contrarium ſentire; nam re ipsâ nihil contrarium docet, quidquid Pater Vaſquez diſput. 137. num. 2. dicat: licet enim Durandus etiam refutet exemplum ipſum D. Thomæ, non ideò re ipsâ ei aduerſatur, ſed ſummùm modo loquendi: etenim Durandus inclinationem naturalem primariam ad virtutem vocat ipſammet naturam animæ, aut ipſammet potentiam voluntatis; quæ ſibi identificatam habet aliquam inclinationem ad bonum morale: hanc Durandus dicit non minui per peccatum, non quia neget habitus aliquos produci per peccatum inclinantes ad oppoſitum; expreſsè enim eos admittit; ſed quia ipſamet entitas animæ & voluntatis in ſe non diminuitur phyſicè per vllum habitum. Quæ doctrina & veriſſima eſt, & non negatur à D. Thomâ, quin potiùs eam expreſsè tradidit: intelligit enim Durandus per eam inclinationem idem quod D. Thomas vocat bona, quæ naturam & proprietates naturæ conſti-

re ipsâ nihil contrarium docet.

conſtituunt: quæ bona etiam dicit D. Thomas nullo modo minui per peccatum. Et licet Durandus dixerit inclinationem non minui, D. verò Thomas id affirmauerit, ſolo tamen nomine differunt: nam D. Thomas loquitur de effectu inclinationis ſeu de inclinatione in actu ſecundo, Durandus de actu primo: & ſicut homo dormiens in vno ſenſu dici poteſt habere eamdem inclinationem naturalem ad virtutem, quia habet eaſdem potentias & naturam; in altero verò, quia tunc de nullâ re cogitat, dici poteſt non inclinatus; ita D. Thomas eo loco meritò dicit minui inclinationem in actu ſecundo; quia ſtante habitu contrario minùs in actu ſecundo ea voluntas propendet in bonum: meritò etiam Durandus dixit, tunc non minui inclinationem, quia loquitur de ipſo actu primo, ſeu de ipsâ naturâ & voluntate, quæ ſemper eſt eadem omnino. Et ſatis de conciliatione eorum Doctorum: quæ ideò fuſiùs notaui, quia etiam eſt vtilis ad quæſtionem ipſam intelligendam.

Durandus & S. Thomas in hoc ſolo nomine differunt.

In quâ iudico, nullum eſſe poſſe inter auctores eâ de re diſſidium: igitur dicendum, eam inclinationem naturalem ad virtutem ideò dici minui per oppoſitum habitum à peccato cauſſatum; quia quò magis voluntas ad vnam trahitur partem, eò inclinatio eadem antiqua ad alteram partem minùs in actu ſecundo quaſi operatur aut ſentitur; ſicut immutato omnino in vnâ bilance pondere, & conſequenter integrâ relictâ totâ eius inclinatione in actu primo ad terram;

Quare inclinatio ad bonum per peccatum dicitur minui.

6 quò tamen plus ponderis ponitur in contrariâ bilance, meritò poteſt dici minui in antiquâ inclinatio ad deſcendendum; quam diminutionem extrinſecam vocat Vaſquez ibi; quod quidem ad quæſtionem de nomine pertinet: cùm tamen in voluntate ea diminutio fiat per habitum ipſimet voluntati intrinſecum, non video, cur non debeat vocari diminutio intrinſeca. Mihi clariores termini, & ad obiectiones, ſi quæ ſint, ſoluendas, aptioreſque videntur hi, quos attuli de diminutione inclinationis in actu ſecundo, non verò in actu primo, quàm hi alij de extrinſecâ & intrinſecâ.

Hæc diminutio poteſt dici intrinſeca.

Hæc doctrina communis eſt etiam eodem modo Angelis: per quod ſoluitur ratio dubitandi ſuprà poſita, quòd ſcilicet illi nihil de naturalibus amiſerint: dicimus enim eam inclinationem in bonum modo explicato etiam fuiſſe in illis diminutam. Illud tamen hîc obijci poteſt, Si inclinatio ſiue in actu primo, ſiue in actu ſecundo, minuitur per habitum oppoſitum; ergo tamdiu multiplicari poterit habitus, vt tollatur omnino ea oppoſita inclinatio. Benè D. Thomas reijcit ſuprà art. 2. quorumdam ſolutiones de diminutione proportionali, vt ſcilicet ſecundus actus minùs acciperet quàm primus, & tertius minùs quàm ſecundus; vnde, quia infinitæ partes ſunt ibi, numquam poſſunt omnino tolli: hanc, inquam, ſolutionem meritò reijcit, quia tam potens eſt ſecundus actus ad auferendam partem habitus quàm primus. Addo in entitate voluntatis non eſſe eam compoſitionem Ariſtotelicam, quia eſt entitas indiuiſibilis; ergo non habet locum ea ablatio. Quod item alij dicant, Quantum aufertur per habitum tantumdem reparari de nouo ab animâ; vt in ſcatutigine, quantum accipitur de aquâ tantum de nouo fluit; omnino eſt ridiculum; quia ea inclinatio nec habet partes, nec eas amitteret, ſi haberet: etenim habitus præcisè eſt contrarius habitui, non naturæ voluntatis. Secundò, ex eâ ſolutione fieret, nec quidem minui eam inclinationem, ſi tantum additur quantum adimitur.

Inclinatio ad bonum modo ſuprà explicato fuit diminuta. Obiectio. Solutiones quorumdam reijcit S. Thomas.

Reſpondeo ergo, hanc quæſtionem eſſe communem materiæ de habitibus, quî ſcilicet habitus non tollant tandem omnino libertatem: abſolutè dicendum, eos ſemper augeri intra genus propenſionis liberæ & ſubiectæ voluntati; an autem poſſit concedi poſſibilis aliquis habitus diuerſus ab his, qui ſuo augmento nimio tollat omnino libertatem, dubium: fortè in eo non facilè vlla oſtendetur repugnantia.

Reſpondetur ad obiectionem.

Hinc intelligas, exceptâ qualitate illâ mali habitus, quâ diximus impediri inclinationem naturalem voluntatis in bonum, nihil ex naturalibus amiſiſſe hominem quod habuiſſet, ſi creatus fuiſſet in purâ naturâ, ſeu non eleuatus ad ordinem ſupernaturalem gratiæ. Vnde miratus ſum Doctorem quemdam valdè pium, qui fusè conatur probare, lumine naturæ poſſe oſtendi, præceſſiſſe aliquod originale peccatum, per quod homo incurreret tantam inclinationem in malum morale, & auerſionem à bono rationis; nam hanc inclinationem (inquit hic Doctor) omnis bona ratio dictat manifeſtè, non poſſe eſſe ab auctore naturæ; ergo homo ſecundùm ſuam naturam, niſi aliunde vitietur, dicendus eſt propendere in bonum ſibi maximè conueniens; quale eſt bonum rationis. Miror, inquam, hunc Doctorem Primò, quia iuſtitiam originalem Adamo liberaliſſimè conceſſam videtur per hunc diſcurſum facere quodammodò connaturalem naturæ humanæ eique debitam, quod valdè alienum eſt à verâ Theologiâ & fide, vt ſtatim vrgebo. Secundò, ſi eius ratio quidquam probat, certè perſuadet, nec quidem poſt peccatum Adami poſſe in nobis eſſe talem inclinationem ad malum: etenim licet Deus ob peccatum præcedens poſſet infligere mala phyſica in pœnam eius culpæ; id tamen, quod eſt moraliter indecens, & Dei manibus indignum, ſi ante peccatum non poteſt producere, nec poteſt poſt peccatum: ergo cùm hic auctor dicat, eam inclinationem appetitus in malum eſſe talem, vt planè ſit indigna Deo vt auctore naturæ, etiam erit indigna Deo vt puniente; quia ſi ipſe non poteſt inclinare voluntatem ad malum per eum appetitum, antequam offendatur ab homine, nec offenſus id efficere poterit; quia ea offenſa non abſtulit ei auerſionem à malo morali, nec minùs contrarium illi ipſum reddidit, vt ex terminis conſtat: atqui certum eſt, ſaltem poſt peccatum Adami, Deum ſolùm phyſicè producere noſtrum appetitum; ergo etiam potuit eumdem producere ante peccatum.

7 Excepto vitioſo habitu inclinationem naturalem voluntatis in bonum impediente, nihil ex naturalibus amiſit homo quod habuiſſet in ſtatu puræ naturæ.

Refutatur quidam affirmans poſſe lumine naturæ oſtendi præceſſiſſe originale.

Refutatur Secundò.

Eamdem doctrinam clariùs & expreſſiùs tradidit Michaël Baius (vt conſtat ex Bullis Pij V. & Gregorij XIII. contra eum datis;) recentiſſimè autem incidi in quemdam neotericum, qui adeò audacter id ipſum defendit, vt dicat, nec diuinitus potuiſſe hominem à Deo primò creari niſi in eâ innocentiâ, in quâ fuit creatus Adamus: cuius fundamentum illud eſt, quòd homo priuatus eâ innocentiâ, & prout iam eſt appetitus noſter, careat libertate ad non peccandum, ac proinde,

Alij auctores pro eo errore.

proinde, ſi, antequam per peccatum homo ſe priuaret eâ innocentiâ, fuiſſet à Deo in hoc ſtatu creatus, deberent omnia hominis peccata tribui Deo, nec homo ipſe dici poſſet malè & reprehenſibiliter operati: nunc verò noſtra peccata ideò docet nobis imputari, quia nos voluntariè in Adamo priuauimus nos ipſos eâ libertate, & conſequenter ſaltem in cauſsâ liberè peccamus.

Refutatur.

In hac doctrinâ, præter hæreſim hanc manifeſtam de amiſſione libertatis in Adamo, quæ damnata eſt in Tridentino ſeſſ. 6. can. 5. & in quâ hic auctor, etſi alioquin Catholicus, imprudenter tamen in errorem Lutheri & Caluini prolapſus eſt; de quo puncto nos fuſiùs ſuprà diſput. 5. per totam; præter hanc ergo hæreſim continet errorem illum, in quo conuenit cum præcedentibus auctoribus, eſtque damnatus in citatis Bullis contra Michaëlem Baium propoſitione 22. 27. 52. 74. & 75 videturque ratio manifeſta ſtare contra Baium & hos auctores. Si enim ſupponimus cum totâ Eccleſiâ Catholicâ contra Pelagium gratiam eſſe verè gratiam, & indebitam naturæ, profectò repugnat in terminis, Deum naturaliter fuiſſe obligatum ad eam dandam homini in primâ creatione; multò autem maximè repugnabit, quod hi dicunt, nec quidem diuinitus Deum potuiſſe eam illis negare: quid enim, quæſo, magis naturale alicui rei,
8 quàm id quod nec diuinitus poteſt illi negari?

Solutio eorum reijcitur.

Quod enim videntur hi tacitè reſpondere, ideò gratiam non dici homini connaturalem, quòd producatur ab extrinſeco à Deo, hoc, inquam, planè eſt ridiculum; nam aliud eſt ab extrinſeco produci, aliud, eſſe ſupernaturale: etenim materiæ primæ diſpoſitæ ad formam hominis naturaliſſimè infunditur anima rationalis in omnium ſententiâ; & tamen ea anima ab extrinſeco à ſolo Deo producitur.

Naturale poteſt eſſe ab extrinſeco.

Item in ſententiâ communiori ſpecies angelicæ de obiectis naturalibus ſunt eis Angelis connaturaliſſimæ; & tamen à ſolo Deo infunduntur. Item, multorum ſententia eſt, paſſiones produci à generante, hoc eſt ab extrinſeco, & tamen nemo ideò dixit, eas paſſiones eſſe ſupernaturales eſſentijs; imò omnes dicunt, eſſe proprias quarto modo; ergo, quòd cauſſa producens gratiam ſit extrinſeca homini, non efficit eam ſupernaturalem vllo modo, ſi ſupponatur aliunde adeò debita homini, vt nec diuinitus ei potuerit negari; ſicut è contrario, quòd viſio beata producatur ab intrinſeco ab ipſo homine, non extrahit illam à ratione entis ſupernaturalis. Ergo hi auctores per ſuam doctrinam magis deſtruunt rationem gratiæ quàm eam deſtruxerit Pelagius; qui ſanè non docuit, nec quidem diuinitus, poſſe hominem ſine illâ produci.

Appetitus eſt ex ſe naturalis homini.

Quod de gratiâ habituali & innocentiæ donis tenentibus ſe ex parte voluntatis dixi, dicendum eſt eodem modo de inclinatione appetitus ad bonum phyſicum, etiamſi contrarium illud ſit rectæ rationi: etenim hæc inclinatio nihil eſt ſupernaturale, ſed ex ipſis cauſſis ſecundis & humoribus ac complexione naturali proueniens. Neque enim Deus miraculosè nunc concitat appetitum, vt incliner ad peccatum; eo enim ipſo & perpetuum concederetur miraculum, & Deum diceremus ſpecialem tentatorem ſeu incitatorem ad peccandum: vtrumque autem eſt planè abſurdum, præcipuè autem hoc ſecundum; nam, vt paulò antè dixi, etiamſi Deus puniat nos alijs malis phyſicis, non tamen poſitiuam eam tentationem ad peccandum inſligere poteſt etiam in pœnam peccati.

Obiectio.

Dices, Deus damnatos ita punit, vt ſint quodammodò neceſſitati moraliter in actu primo ad peccandum; ergo etiam poterit nos punire, ipſam rebellionem appetitus miraculosè cauſſando.

Solutio.

Reſpondeo, conſequentiam nullam eſſe; nam in damnatis Deus non operatur (vt ſic dicam) miraculosè, niſi ſolam illam torturam phyſicam, quæ eſt pœna debita pro peccatis; ex eo autem dolore oritur per accidens reſpectu intentionis diuinæ, quòd damnati in odium Dei & alia peccata inducantur. At in appetitus rebellione nulla alia eſſet pœna, quàm ipſamet inclinatio in malum; ideoque ſi ea dicatur à Deo ſpecialiter intendi, ſine dubio debebit dici Deus directè inclinare in malum. id quod abſurdum eſt. Adde, quod in priori ratione dixi, ſine vllo planè fundamento fingi illud perpetuum miraculum concitandi appetitum contra naturalem exigentiam ſuam. Quòd ſi naturaliter ex ſe inclinat ad bonum delectabile; ergo potuit Deus non ſolùm diuinitus, ſed etiam naturaliter hominem creare cum eâ rebellione, quantumuis nullum præceſſiſſet peccatum, in cuius pœnam Deus id permitteret. Et ſatis de hac doctrinâ.

Inclinatio appetitus etſi minùs bona, non tamen mala eſt.

Dicendum igitur eſt, eam appetitus inclinationem ad malum, etſi ſit minùs bona, non tamen eſſe malam, ſed ſimpliciter bonam; quia & ad malum ſolùm per accidens tendit, & ſimul ſubiacet libertati voluntatis, quæ reſiſtendo ei inclinationi poteſt inde meritum ſuum augere; de quo fuſiùs ſuprà; eſtque res per ſe nota.

Obiectio.

Dices, Homo eſt vulneratus in naturalibus per peccatum, & ſimul priuatus gratuitis, teſte Bedâ in cap. 10. Lucæ; vbi numerat quatuor vulnera, infirmitatem, ignorantiam, malitiam & concupiſcentiam.

Gregorius morbidam qualitatem ponit.

Ob hanc rationem videtur Gregorius in 2. diſt. 30. qu. 2. art. 2. docuiſſe maiorem nunc ad malum eſſe inclinationem quàm foret in purâ naturâ; ponit enim neſcio quam morbidam qualitatem, in quâ putat originale conſiſtere.

Reiecta ſuprà.

Verùm hanc qualitatem ſuprà reiecimus; & ea ad punctum præſens videtur inſufficiens; quia per Baptiſmum tollitur originale, 9
& non tollitur ea inclinatio ad malum de quâ egimus, ergo.

Reſponſio ad obiectionem.

Argumento igitur reſpondendum eſt, meritò à Bedâ dici hominem vulneratum in naturalibus; non quia etiam in purâ naturâ non eſſet homo ea vulnera habiturus, ſed quia de facto ea non habebat ob Dei ſpeciale auxilium; per peccatum autem recepit id, quod alioquin erat ei connaturale; ſicut haud dubiè homo eſt naturâ ſuâ mortalis; & tamen de facto id habet per peccatum; quia Deus alioquin id quod naturale erat abſtulerat. vnde meritò ab aliquibus Theologis comparatur homo in eis duobus ſtatibus naturæ lapſæ & puræ homini nudo & ſpoliato: nudus in naturâ purâ, ſpoliatus iam in ſtatu peccati. Sicut enim nudus & ſpoliatus quoad præſentem ſtatum pares omnino ſunt, quia ambo æquè carent veſtibus; ſolaque ea differentia reperitur, quòd ſpoliatus priùs habuerit veſtes, nudus autem non: ita eodem modo inclinatio & infirmitas naturæ eadem in ſe eſt in vtroque ſtatu intrinſecè; ſola autem hæc reperitur differentia,

rentia, quòd nunc dicamur ſpoliati, quia fuimus priùs in Adamo feliciſſimè & ditiſſimè induti: ſi autem creati fuiſſemus in purâ naturâ, dicti tunc tantùm fuiſſemus nudi, quia numquam priùs habuiſſemus veſtes alias meliores. Et de hoc puncto ſatis.

SECTIO TERTIA.

De alijs pœnis mortalis in hac vitâ: vbi, vtrùm vnum peccatum ſit pœna alterius.

EXPLICATIS his, quæ eſto de facto ſortiantur rationem pœnæ reſpectu peccati, magis tamen ſunt effectus phyſici reſultantes ex ablatione ſpecialis prouidentiæ diuinæ circa hominem in ſtatu innocentiæ, agendum nunc erit de his quæ propriè ſunt pœnæ peccati, & in hac vitâ infliguntur; nam de pœnâ æternâ in ſequentibus dicemus.

SVBSECTIO PRIMA.

De priuatione gratiæ: de negatione auxilij efficacis: vbi varia ſententiæ circa permiſſionem mortalis.

Prima pœna priuatio gratiæ eſt. PRIMA & præcipua pœna eſt priuatio gratiæ, quæ in eodem momento quo homo peccat infligitur; tunc enim ei gratia aufertur: hæc pœna eſt infallibilis in omnibus: numquam enim de facto ea duo, peccatum mortale & gratia, cohærent, ſed nec naturaliter poſſunt; imò multi cenſent nec diuinitus poſſe, de quo Tomo ſequenti diſp. 46. Circa hanc priuationem nihil penitus ampliùs in præſenti occurrit diſcutiendum.

Secunda, mala phyſica & moralia huius vitæ. Secunda pœna ſolet eſſe in hac vitâ vel morbi, vel infamiæ, vel paupertas, vel alia mala phyſica; hæc autem nec ſemper nec omnibus infliguntur; nam licet quodlibet mortale totum id promereatur, non tamen Deus decreuit in hac vitâ punire mortale infallibiliter eis pœnis; ſed pro libitu eas infligit.

Tertia eſt negatio auxiliorum ad benè operandum. Congrua auxilia ſæpè negantur ob mortale. Tertia pœna ſolet eſſe negatio auxiliorum ad bona opera, ad pœnitentiam agendam, &c. ſub nomine autem auxiliorum poſſunt intelligi tam congrua quàm ſufficientia. Et quidem congrua ſeu efficacia ſæpè negari ob mortalia, res eſt certa; quia mortalia omnino condigna ſunt tali priuatione, de quo nemo poteſt dubitare: etenim mortale ex ſe meretur vt homo ſtatim ad pœnam damnetur, ergo à fortiori vt priuetur auxilijs congruis: hæc enim cùm non debeantur vllo modo, ſed ſint ſingulare beneficium Dei, faciliori de cauſâ negari poſſunt; vt & ſectione primâ diximus, etiam ob venialia poſſe negari auxilia congrua.

Obiectio. Fortè obijcies, Deum non poſſe permittere peccatum in pœnam alterius, ergo nec negare auxilia congrua in pœnam peccati. *Reſponſio.* Reſpondeo de antecedente me & primo Tomo egiſſe & ſubſectione ſequenti acturum, vtrobique probando illud eſſe falſum: nunc nego conſequentiam, quia ſæpè ſine nouo peccato ſubſequenti omittitur pœnitentia prioris; vt cùm quis non vult confiteri niſi in Paſchate, aut habere actum contritionis, non peccat, quia ad id citiùs non tenetur; interim moritur repentè, & damnatur. Ecce tunc negatio auxilij efficacis non fuit permiſſio peccati; ergo potuit ſaltem eſſe in pœnam præcedentis peccati.

Sufficientia numquam negat Deus, niſi poſſit dire. Etè, negat tamen indirectè. Quòd ſi de auxilio ſufficienti ſermo ſit; etſi ob rationem datam etiam illud negari poſſet; ſicut quodammodò negatur damnatis; Deus tamen, quamdiu homo eſt ſibi præſens in hac vitâ, ſemper ſolet illud dare; indirectè tamen non dubito quin ſæpè etiam hoc ipſum neget in pœnam mortalis actualis, tum permittendo hominem incidere in ſtultitiam; in quâ iam eſt incapax talis auxilij; tum res ita diſponendo, vt ille planè ſemper ſit diſtractus circa punctum ſalutis æternæ, nihil omnino cogitando de alterâ vitâ, aut de peccato fugiendo, ſed præcisè ad alias res diſparatas attendendo, ac ſi numquam nec audiuiſſet, nec cogitaſſet de vltimo fine humano; eo autem caſu ſine dubio non haberet nec quidem ſufficientia auxilia: hæc enim ſicut homini dormienti non dantur, ita nec ordinariè loquendo homini omnino diſtracto. Præterea indirectè ſæpè negat etiam Deus eiuſmodi auxilia permittendo vt homo dormiat eo tempore, quo alioquin pœnitentiam agere poſſet, & quo mors inſtat. *Hæc pœna non ſemper omnibus infligitur.* Hoc tamen circa hanc pœnam tam quoad auxilium ſufficiens quàm quoad efficax aduertendum eſt, eam non ſemper omnibus infligi; multis enim & grauiſſimis peccatoribus auxilia confert etiam congrua, quibus de facto illi conuertuntur, & tandem ſaluantur: & vniuerſaliter in omnibus illis peccatis locum non habet ea pœna, de quibus deinde facta eſt pœnitentia; ad hanc enim eo ipſo interuenit auxilium non ſolùm ſufficiens, ſed etiam efficax; ergo Deus hoc non negauit de facto illis intuitu illius mortalis.

Obiectio. Obijcies tamen, ad probandum nemini negare auxilium ſufficiens propter mortale: Deus neminem excludit à regno cælorum, niſi præuiſâ abſolutè eius morte in peccato ſeu impœnitentiâ finali; ergo numquam negat auxilia ſufficientia ante mortem; alioquin iam tunc per eam negationem excluderet hominem à regno. *Reſponſio Primò.* Reſpondeo Primò, Licet Deus formaliter & expreſsè neminem excludat, niſi eâ morte in peccato præuiſâ, virtualiter tamen & implicitè ſine dubio multos ante excludere; etenim negari non poteſt, Deum ſæpè videre hominem, qui erat in mortali, incidere in maniam, quæ naturaliter iam eſt incurabilis; tunc autem eo ipſo quòd decernat, non facere vllum miraculum ad eum hominem ſanandum, virtualiter ibi decernit eum damnare. *Secundò.* Reſpondeo Secundò, me non videre vllam repugnantiam aut rationem, cur non poſſit dici, etiam de facto ſæpè multos poſitiuè à Deo ante præuiſam abſolutam impœnitentiam excludi hoc modo: *In pœnam horum peccatorum nolo dare huic homini vllum auxilium efficax; & ſic volo in pœnam præcedentium peccatorum eum damnare in æternum:* nam licet agentes de prædeſtinatione dixerimus, reprobationem eſſe poſt præuiſa peccata, non tamen ideò ibi omnia omnino peccata diximus debere præuideri; ſufficit enim, ſi præuideantur ea quæ abſolutè ex omni rigore merentur eam pœnam.

Sicut enim poterat præuiſo vno dicere, Volo in pœnam vt ſtatim moriatur, & damnetur, poteſt etiam id velle, relinquendo illum hominem adhuc per aliquod tempus in hoc mundo; decernendo tamen apud ſe in pœnam præcedentium; & vt ob præcedentia illum damnet, non dare illi auxilium vllum efficax. Dixi in hoc modo procedendi non eſſe abſurdum; vtrùm autem ita de facto contingat, non decerno; probabile ſatis eſt cum aliquibus ſe Deum ita egiſſe: quòd ſi hæc ſolutio minùs placeat, prima ſufficiat.

Difficultati præcedenti annexa eſt ea, quam multi valdè fusè per integras diſputationes diſcutiunt; ego tamen, re benè conſideratâ, via puto poſſe interuenire diſſidium, niſi de ſolâ voce; quodque ea dictis circa præcedentem pœnam peccati facilè poteſt decidi, vt ſtatim apparebit.

Rationes partis negatiua, peccatum vllo modo eſſe poſſe pœnam peccati, aſſignantur.

Quidam ergo omnino negant peccatum vllo modo eſſe poſſe pœnam peccati. Primò, quia pœna debet infligi ab alio, non ab ipſo reo; peccatum autem eſt ab ipſo reo. Secundò, quia pœna debet eſſe inuoluntaria reo; peccatum verò eſt voluntarium. Tertiò, quia peccatum non ſatisfacit offenſo, prout requiritur ad rationem pœnæ, quæ infligitur in aliquam ſatisfactionem; imò cùm è contrario de nouo diſpliceat Deo, non permittet illud in pœnam. Quartò, quia peccatum non poteſt amari à Deo, pœna autem debet intendi à Iudice puniente.

Sententia affirmans.

Hæ duæ ſententiæ etſi appareant oppoſita, re tamen conueniunt.

Alij è contrario dicunt, peccatum, quatenus verè eſt malum peccatori ipſi, quantumuis ab eodem voluntariè fiat, poſſe eſſe pœnam prioris peccati. Ecce duæ hæ ſententiæ, quæ videntur valdè oppoſitæ, re tamen ipſâ inter ſe conueniunt: vtraque enim admittit, peccatum eſſe voluntarium homini non eſſe à Deo, non ſatisfieri per illud Deo, eſſe ipſi homini malum, & quidem longè magis quàm ipſas pœnas inferni;
11 ſunt enim magis hæ eligibiles quàm illud: hæc ab auctoribus vtriuſque partis conceduntur; vtrùm autem ob eam rationem, quòd ſit malum ipſius peccatoris, dicendum ſit pœna, an verò è contrario, eò quòd non ſit inuoluntarium, & ob alia capita, quæ etiam ab affirmantibus conceduntur, negandum ſit eſſe pœnam, quis non videat quæſtionem eſſe de ſolâ voce, de acceptione ſcilicet eius nominis *pœna*? Quidam enim dicunt per eam vocem ſignificari non quodcumque malum peccatoris, ſed illud quod eſt illi inuoluntarium, & quod ab alio infligitur; è contrario alij cenſent, vt dicatur pœna, ſufficere, ſi ſit malum peccatoris, & permittatur à Deo intuitu alterius peccati præcedentis, etiamſi nec poſitiuè ametur, & ſit voluntarium homini. Porrò permitti poſſe peccatum in pœnam præcedentis omnes ferè fatentur. Deus enim non aliter permittit peccatum quàm negando auxilium, quod præuiderat fore efficax, & dando illud præcisè quod cognouit purè ſufficiens: at Deum negare ob peccatum præcedens auxilium efficax, paulò antè probatum eſt. Vides ergo nullum eſſe de re diſſidium, ſed ſolùm de voce.

Auctores partis negatiua.

Inter negantes ſunt Durandus in 2. diſt. 36. q. 2. Caietanus in 2. Regum cap. 12. & 16. Vaſquez diſp. 140. cap. 3. Salas diſp. 15. ſect. 2. quibus videtur fauere D. Thomas, dum q. 87. art. 2. in corp. ait, peccatum per ſe nullo modo eſſe poſſe pœnam peccati. Inter affirmantes è contrario ſunt D. Bonauentura in 2. diſput. 36. art. 1. quæſt. 1: Richardus & Maior ibidem; qui nullâ vtuntur limitatione; cum limitatione tamen quadam conſentit etiam Scotus in 2. diſtinct. 37. §. *Ad quæſtionem 3. in ordine.* limitatio autem hæc eſt, quòd peccatum conſideretur non vt actiuè procedit ab homine, ſed vt recipitur in illo; quia vt procedit, inquit, eſt voluntarium, vt recipitur inuoluntarium; & vt ſic habere poteſt rationem pœnæ. Pater Tannerus ait in ipſâ malitiâ duo conſiderari, & malum quod infert homini, & rationem voluntarij: ſi illud conſideretur, poterit meritò vocari pœna, eſto ratione ſecundi non ſit. Verùm & hi omnes auctores non differunt, vt dixi, niſi ſolo nomine; quia, qui negant, cenſent ad denominationem pœnæ non ſufficere, ſi habeat rationem mali, prout dicunt primi auctores, ſed poſitiuè requiri, vt ſit inuoluntarium ipſi patienti. Vnde reijcitur exemplum, quo Pater Tannerus vtitur, ſcilicet, Paries abſolutè & realiter eſt albus, licet non ſit albus ratione ſuæ entitatis, aut ratione quantitatis; ergo etiam peccatum poterit abſolutè dici pœna, licet non ſub ratione voluntarij. Reijcitur, inquam, hoc exemplum, quia vox *album* non excludit materiam & quantitatem; at aduerſarij dicunt hanc vocem *pœna* non ſolùm non dicere rationem voluntarij, ſed poſitiuè illam excludere: quâ ſignificatione ſemel ſtatutâ, rectè illud malum, quia voluntarium eſt, licet id habeat ſolùm ea vno capite, excluditur à ratione pœnæ. Ecce ſtatum totum quæſtionis, in quâ

Affirmatiua partis auctores.

Reijcitur exemplum P. Tanneri.

SVBSECTIO SECVNDA.

Noſtra in eo puncto ſententia.

Ad rationem pœna non requiritur vt ſit omnino inuoluntaria.

PRIMÒ DICO, non videri, ad rationem pœnæ eſſe ſimpliciter neceſſarium, vt ea ſit omnino inuoluntaria; etenim qui ſcit ſe aliquod malum incurſurum in pœnam peccati, & tamen dicit, *Eſto ita ſit, non curo, volo peccare*; certè iam expreſsè eſt illi ea pœna voluntaria; imò addo poſſe eſſe directè volitam: ſi quis v. g. ſciens ſe mittendum in exilium, ſi peccet, peccat optando vt etiam mittatur; eò quòd deſiderat abire è ciuitate, dici poteſt illud exilium expreſsè voluntarium; & tamen non ideò excluditur à ratione pœnæ.

Obiectio.

Solutio.

Dices tunc, Non eſt pœna, quin potiùs eſt bonum illius. Sed contrà, Pone, re ipſâ illi eſſe valdè nociuam, etiamſi ea aliquo capite habeat rationem aliquam boni, ob quam ille, imprudenter licet, illud exilium optat; certè in eo caſu 12 non video, cur non ſit dicenda pœna. Ergo cùm peccatum, licet habeat aliquam rationem boni, ob quam ametur, re tamen ipſâ ſit maximum malum peccatoris, poterit meritò dici pœna, eſto ille voluntariè illud amet, ſicut alter amat exilium; & verò etiam commiſsâ culpâ eam pœnam vltrò ſubit.

Ad rationem pœna requiritur vt infligatur à iudice, & ametur in aliquam ſatisfactionem.

SECVNDÒ tamen DICO, Ad rationem pœnæ videri ſaltem neceſſarium, vt à Iudice infligatur & ametur ſuppoſitâ culpâ in aliquam ſatisfactionem & ſatiſpaſſionem, ſeu in correctionem aliorum; ergo cùm peccatum non ametur à Deo, nec optetur vllo modo, non poteſt vocari abſolutè pœna, ideò magìs placet ſententia,

Google

tia, quæ ſimpliciter & abſolutè negat illud eſſe vocandum pœnam.

An permiſſio peccati à Deo amata ſit pœna peccati.

Illud de re poſſet hîc diſputari, an ipſa ſaltem permiſſio peccati, quæ reuerâ à Deo amatur, poſſit dici pœna peccati. Videntur id communiter omnes ſupponere; ego tamen iuxta principia ferè certa de efficaciâ gratiæ magnam in hac quæſtione difficultatem video: etenim permiſſio duo dicit; vnum in recto, alterum in obliquo: in recto eſt negatio auxilij A v. g. & datio auxilij B; in obliquo verò, quòd per illud auxilium B homo non ſit operaturus, ſed peccaturus, ſecùs per A, ſi daretur: etenim in ſententiâ Societatis de gratiæ efficaciâ eadem numero entitas auxilij A v. g. & eadem volitio Dei de eo dando poterat eſſe, licet è contrario præuiſum illud fuiſſet per ſcientiam mediam vt efficax; quia quod hoc auxilium præ altero ſit efficax,

Permiſſio in recto dicit negationem gratiæ & dationem. Quid in obliquo.

13 aut purè ſufficiens, non prouenit niſi formaliter ex eo, quòd homo pro ſuo libitu ſe determinet ad non operandum, aut ad contrarium. Ex his ego ſic argumentor: Vt Deus amet permiſſionem peccati quà pœnam, oportet vt illam amet quà malam homini; atqui id fieri non poteſt, ergo. Maior videtur eſſe certa; nam pœna (vt dictum eſt) infligitur à Iudice, & amatur ſub ratione malæ reſpectu rei qui punitur: videtur enim id ex communi ſenſu ea vox ſignificare, quia amatur vt punitiua: omnis autem punitio dicit rationem mali reſpectu puniti. Probo nunc minorem, quia (vt dixi paulò antè) ea permiſſio formaliter eſt mala præcisè per ipſummet peccatum vt præuiſum ſub conditione futurum; nam cetera, quæ ſunt in auxilio, bona ſunt homini: atqui Deus amare non poteſt peccatum, ergo neque permiſſionem vt malam; ergo non ſolùm peccatum, ſed neque ipſa permiſſio dici poteſt pœna peccati.

Probatur Deum non poſſe amare permiſſionem vt pœnam.

Hoc argumentum oſtendit non poſſe Deum amare permiſſionem vt malam homini. Ad rationem pœnæ non requiritur vt ametur malitia quæ in eo eſt.

Hoc argumentum euidenter oſtendit, Deum non poſſe amare permiſſionem vt pœnam ſeu quà malam homini; nihilominùs non oſtendit, eam dationem auxilij ſolùm ſufficientis non habere rationem pœnæ. Ergo illi reſpondeo, ad rationem pœnæ non requiri, vt ametur malitia ipſa, quæ in pœnâ eſt; ſufficit enim vt id, quod abſolutè eſt pœna, ametur dependenter ab eo, quòd ab infligente cognoſcatur futurum malum ei, cui infligitur; ſæpè enim, & maximè in materiâ de prædeſtinatione, tractans eam difficultatem communem, *vtrùm permiſſio peccati poſſit eſſe effectus prædeſtinationis*, dixi, poſſe aliquam

14 rationem boni aut mali indirectè ſolùm mouere; non quia ametur aut odio habeatur, ſed quia cognoſcitur eſſe in eo obiecto quod amatur, vel in eo quod odio habetur: & niſi cognita ibi fuiſſet, non fuiſſet illud amatum. Hinc facilè dico, Deum ideò dare hoc auxilium A, quia ſcit illud futurum inefficax, & ſub eo hominem peccaturum, & graue malum incurſurum; licet non amet eam inefficaciam & peccatum. Hinc intelliges diſcrimen inter permiſſionem & peccatum; nam peccatum numquam amatur à Deo ſub vllo titulo; at ea res, quæ eſt permiſſio, ſcilicet datio talis aut talis auxilij, verè amatur, licet non ametur id quod dicit in obliquo ſeu ipſa ratio peccati, ob quam conſtituitur homini mala ea permiſſio; ergo peccatum non poteſt eſſe pœna, quia nullo modo amatur à Deo; permiſſio verò poterit eſſe, quia propriè amatur, licet non ſecundùm totum quod dicit, ſeu non ſecundùm malitiam; quæ tamen vt præcognita mouet ad amorem eius negationis. Quæ doctrina cùm à paucis applicetur huic materiæ, vnicè tamen neceſſaria eſt ad exactam intelligentiam illius; & ob eius defectum multò minùs benè diſcurrunt in materiâ de permiſſione peccati; qui verò re ipsâ veram ſententiam tenent, difficulter ſe poſteà ab aduerſariorum argumentis extricant.

Deus ideò dat hoc auxilium A, quia ſcit inefficax & ſub eo hominem peccaturum, non tamen amat inefficaciam aut peccatum. Differentia inter permiſſionem & peccatum.

Obiectio.

Dices tamen, Qui infligit pœnam, debet velle punire per eam; ſed Deus non poteſt velle punire per permiſſionem, quia velle punire eſt formaliſſimè velle malum alterius quà tale. Fortè aliquis reſponderet, Deum velle tunc in communi ſeu in genere punire, licet non velit determinatè per peccatum; re autem ipsâ ſeu in actu exercito per illud ſolùm punire. Sed contrà, quia ille modus volendi punire in abſtracto & in communi repugnat Deo: etenim Deus non concipit punitionem abſtractam ab hac vel ab illâ, ergo non poteſt velle niſi ſummùm indeterminatè hanc vel illam; in præſenti autem caſu non poteſt id dici, quia cùm determinatè hanc infligat, & non aliam, ſi aliquam voluit, debuit voluiſſe hanc. Meliùs ergo reſpondetur, non eſſe neceſſarium, vt ille qui punit, velit ipſam punitionem quà talem, ſed ſufficere, ſi aduertat & ſciat ſe punire in actu exercito, & velit id, cui videt annexam rationem mali, ob quam ea res eſt & dicitur pœna ſeu punitio. Quòd ſi adhuc contenderis, ad rationem pœnæ requiri vlteriùs, vt poſitiuè ametur ipſa ratio pœnæ, & intendatur expreſsè punitio quà talis; iam Tertiò reuocabis totam rem ad vocem circa ſignificationem pœnæ: & in eo ſenſu libenter concedam, neque ipſam permiſſionem poſſe dici pœnam; at non dubito, quin ſine fundamento ea conditio requiratur pro ſignificatione illius vocis.

Reſponſio. *Refutatur hæc reſponſio.* *Alia reſponſio, eaque melior.* *Replica.* *Reijcitur.*

Iuxta hanc doctrinam explicanda loca Scripturæ ſunt, in quibus Deus dicitur homines propter peccata priora tradidiſſe in reprobum ſenſum.

Iuxta hanc doctrinam de permiſſione explicanda ſunt omnia ea loca Scripturæ, in quibus dicitur Deus homines propter priora peccata tradidiſſe in reprobum ſenſum: ſic ad Romanos 1. *Propter quod tradidit illos Deus in deſideria cordis eorum, in immunditiam; vt contumelijs afficiant corpora ſua.* & infrà idem ferè repetitur. & Pſalm. 68. dicitur, *Appone iniquitatem ſuper iniquitatem eorum.* & in multis alijs locis ſimilia inueniuntur. In quem ſenſum etiam ſancti Patres ſæpè loquuntur, S. Auguſtinus lib. 3. Contra Iulianum cap. 3. lib. de Naturâ & gratiâ cap. 22. S. Chryſoſtomus homiliâ de Adamo & Euâ, S. Gregorius homiliâ 11. in Ezechielem & 12. Moralium cap. 25. S. Iſidorus lib. 2. de Summo bono cap. 39. non enim 15 intelligendi ſunt ſentire, Deum poſitiuè velle eam excæcationem ant ea peccata, ſed in pœnam priorum negare auxilia efficacia ad vitanda poſteriora modo à nobis tradito.

Obiectio.

Obijci tamen poteſt: Deus imprudenter videretur agere, ſi, vt puniat offenſam, in quâ ipſe maximam diſplicentiam habet, permittat aliam & aliam: hoc enim magis eſt quodammodò ſeipſum vexare, & quaſi punire, quàm alterum. Reſpondeo, Cùm Deus habeat motiua honeſtiſſima, vt ea peccata permittat, etiam ante-

Reſponſio.

antequam alter ſuo peccato quidquam ſit demeritus (vt in Angelis & Adamo conſtat) neque tunc Deus ſeipſum aut puniuerit aut vexauerit, à fortiori poſſe non ſeipſum vexando alia peccata permittere, eo etiam titulo, quòd fuerit ab eo homine irritatus, & ſciat illud ſecundum peccatum iam habere vnam nouam rationem, ob quam poſſit permitti; ſcilicet, quòd ſit malum grauiſſimum ipſius peccatoris, & eo ex capite poſſit eſſe in punitionem prioris: neque hæc obiectio maiorem in præſenti difficultatem habet quàm, quomodo Deus honeſtè poſſit permittere peccatum: id quod à nullo poteſt negari poſſibile.

Obiectio vltima.

Vltimò obijcies: Tota ea ratio mali etiam reperitur in primo peccato, quod maximum affert peccatori damnum; & tamen illud non eſt pœna ſui, ergo. Fortaſſe quis negaret minorem ex S. Auguſtino lib. 10. Confeſſionum cap. 12. vbi ait, *Iuſſiſti Domine, & ſic eſt, vt omnis animus inordinatus pœna ſit ſibi.* Nihilominùs tamen faciliùs reſpondetur, ideò primam peccati permiſſionem non eſſe pœnam, quia non præſupponit culpam, ob quam infligatur: omnis enim pœna quà talis debet infligi ob culpam priorem. Ad Auguſtinum dico, ipſum non loqui de propriâ pœnâ, ſed de tormento; ac ſi diceret, *Omnis animus inordinatus eſt ſibi tormentum:* Secundò, eum non agere ibi de primo peccato, ſed magis de permanentiâ; vbi iam ratione prioris productionis poteſt locum habere pœna.

Aduerte, quidquid hucuſque diximus de mortali, poſſe intelligi ſuo modo de veniali; quia etiam vnum veniale puniri poteſt permiſſione alterius. Poteſt item Deus ob vnum veniale negare auxilium efficax ad reſiſtendum tentationi in materiâ graui, ideoque & mortale permittere: cùm enim Deus ad dandum auxilium efficax non teneatur vllo modo, & ſæpè neget illud etiam his, qui anteà nullum habuerunt peccatum; vt contingit quandocumque permittit primum peccatum; ſanè faciliùs longè poterit illud permittere, ſi peccato etiam leui quaſi irritetur ab homine. Sed de hoc diximus ſectione primâ.

SECTIO QVARTA.

De pœna mortalis in aliâ vitâ.

Pœna inferni eſt æterna.

Circa pœnam mortalis in aliâ vitâ aliqua ſunt certa ex fide, aliqua verò ſub diſputatione. Primò ergo certum eſt pœnam inferni peccato mortali infligendam fore æternam. ita expreſsè colligitur ex locis multis Scripturæ; vbi ea æternitas clarè & expreſsè aſſeritur; & quia res eſt inter Catholicos extra controuerſiam non diu hæreo; Iudith 16. Pſalmo 48. & 91. Iſaiæ 66. Danielis 12. Matthæi 3. & 25. Marci 9. 2. ad Theſſ. 1. Apocalypſis 14. Definita item eſt eadem veritas in 6. Synodo
16 act. 11. & in Lateranenſi cap. *Firmiter.* de ſummâ Trinitate. ſupponiturque à Tridentino dum ait, pœnam æternam mortali debitam remitti in iuſtificatione. ita ſeſſione 6. cap. 14. eamdem tradidit Hieronymus in Epiſt. ad Auitum & Epiſt. ad Pammachium, Auguſtinus de hæreſibus cap. 23. & ad locum illum Matthæi 25. *Ite maledicti in ignem æternum:* lib. de Fide & operibus cap. 15. maximè rem hanc declarat, reſpondetque cuidam prætenſæ explicationi, quaſi ignis quidem ſit æternus, cruciatus verò non: ponderat enim, vt hanc explicationem reijciat, Chriſtum dixiſſe, *Ite in ſupplicium*; ſupplicium autem ipſum cruciatum, non ignem ſolum, qui cruciat, ſignificare: idem ceteri Patres vt omnino extra controuerſiam ſupponunt. Circa huius verò durationis cauſſam magna eſt difficultas; vnde ſcilicet proueniat, quòd vnum voluntarium furtum, floreni v. g. mereatur tam horribilem pœnam.

SVBSECTIO PRIMA.

Quî probetur à nonnullis dignitas mortalis ad æternam pœnam.

Ratio Diui Thomæ.

Divvs Thomas q. 87. art. 3. eam rationem affert, quòd peccatum mortale ſit ex ſe irreparabile; & conſequenter inducat reatum æternum: quamdiu enim culpa manet, debet etiam manere pœna. Hæc tamen ratio ex dictis à nobis ſupra de peccato veniali reiecta eſt; oſtendi enim ibi, pœnam, quæ ad ſatiſpaſſionem ordinatur, non poſſe diutiùs protrahi ob eam ſolam rationem, quòd perſeueret culpa: nunc addo Secundò, rationem D. Thomæ eodem modo probare, pœnam per ſe debitam veniali eſſe æternam; quod tamen improbabile eſt. Id quod facilè oſtendo; nam D. Thomas ſic argumentatur: Peccatum mortale peruertit ordinem rationis irreparabiliter, quia tollit principium vitæ, gratiam ſcilicet, quâ ordinatur homo ad vltimum finem; quando autem principium vitæ v. g. tollitur, non habet locum vlla reparatio: at veniale è contrario ſolùm eſt per modum cuiuſdam leuis morbi, qui ſuperari tandem & reparari poteſt, quia manet homo viuus. Hæc eſt ſubſtantia eius rationis. Facilè autem eam ad meum intentum traho; nam etiamſi maneat in homine ſolùm venialiter peccante principium vitæ ſpiritualis, non tamen manet principium, per quod auferri poſſit veniale: etenim vel quia viribus etiam gratiæ non poteſt homo ſatisfacere de condigno pro veniali (vt multi probabiliter docent;) non enim habet æqualitatem illud opus cum offenſâ Dei etiam leui; vel quia Deus habet ius in ea opera ex multis alijs titulis; vel certè illud ipſum auxilium ad eum actum ſupernaturalem, quo ſatiſfaciat pro veniali, eſt omnino indebitum: ergo homo ſine fauore vlteriori Dei, eo ipſo quòd 17
ſemel venialiter peccauit, caret vi, vt ſic dicam, propriâ, quâ illud poſſit delere. Quòd ſi ideò dicamus, hominem eum auxilio Dei ſaltem de congruo poſſe ſatisfacere pro veniali, idem dicam de mortali. Et ſanè ea ratio inde reijcitur, quòd rem certiſſimam de merito pœnæ æternæ in mortali, non verò in veniali dependentem facit ab vnâ opinione valdè dubiâ, vtrùm ſcilicet poſſit iuſtus ſatisfacere de condigno pro veniali; aut è contrario, an actus contritionis ſupernaturalis ſit condigna ſatisfactio pro mortali.

Impugnatur Primò.

Secun-

Secundò.

Secundò eam rationem D. Thomæ reijcio, quia valdè probabile eſt, Deum poſſe diuinitus remittere culpam quoad totam rationem maculæ, non remiſsâ dignitate ad pœnam etiam æternam: ſicut enim manet de facto dignitas ad aliquam pœnam temporalem, licet nulla maneat actualis aut habitualis culpa, in quâ fundetur, ita poſſet manere diuinitus tota dignitas ad pœnam æternam remiſsâ culpâ. Scio de facto aliter contingere; Concilium enim Tridentinum definit, vtrumque ſimul remitti in iuſtificatione; at diuinitus non dubito, quin vnum ab altero ſeparari poſſit: iam autem dato eo caſu, non poſſemus dignitatem illam pœnæ reducere in permanentiam eius peccati; ergo alia quærenda eſt huius rei ratio: quia etiam tunc ille homo iuſtè torqueretur per totam æternitatem; & tamen ſine culpâ actu durante.

Peccatum mortale antecedenter ad determinationem Dei meretur pœnam æternam.

Videntur quidam recentiores opinati, peccatum ex ſe non aliam pœnam mereri, quàm quæ à Deo poſteà determinata fuerit; Deum autem determinaſſe de facto pro ſuo libitu, vt ea ſit æterna. Ego tamen hanc ſententiam vel erroneam, vel nihil penitus declarantem iudico: ſi enim dicat antecedenter ad determinationem Dei, culpam non habere proportionem ſeu æquiualentiam ad pœnam æternam, videtur eſſe erronea; quia inde ſequeretur, Deum vltra condignum punire in æternum; quod repugnat communi ſenſui Catholicorum; ſi verò dicat habere quidem condignitatem, caſu quo Deus nolit eam pœnam remittere, tunc ipſam veritatem dicit; at non declarat, quomodo in vno leui furto detur ea condignitas ad tantam pœ-

18 nam, de quo nunc agimus. Confirmo: Certum eſt, peccatum quodlibet, etiam mortale, non habere quaſi vagam condignitatem ad quamcumque pœnam ſolùm ſub eâ conditione, quod Deus velit eam infligere; alioquin dicendum eſſet, minimum peccatum mortale mereri omnem pœnam poſſibilem, eo ipſo quòd Deus vellet eam infligere: id quod licet concedant aliqui auctores, eò quòd ſentiant peccatum eſſe infinitum in ratione offenſæ, at hi, cum quibus ago, id non aſſerunt; & ea ſententia de infinitate offenſæ ad tertiam partem D. Thomæ à me reiecta eſt; ergo debemus dicere, quodlibet peccatum, iuxta maiorem aut minorem grauitatem propriam, habere certam ex ſe & determinatam proportionem cum certâ pœnâ, quâ, attentâ ratione iuſtâ puniendi, non poſſit Deus maiorem infligere, licet fortè, tamquam Dominus vitæ & necis, poſſit grauiùs torquere; de quo infrà; at hoc non eſt ad punctum præſens. Cum ergo aliunde conſtet ex Dei bonitate, ipſum non punire vltra condignum; & certum ſit, de facto reſpondere mortali eam pœnam æternam, oportet explicare, vnde ad illam habeat condignitatem vnum furtum vnius floreni.

Obiectio.

Dices, Sæpè in Republicâ Iudices aſſignant pro ſuo libitu eidem omnino delicto maiores aut minores pœnas; quæ, eo ipſo quòd decretæ ſunt à Iudice, iuſtæ cenſentur; ergo eodem modo poterit Deus aſſignare eam æternitatem pœnæ: quod confirmari poteſt ex doctrinâ aliquorum aliorum recentiorum docentium eam pœnam eſſe proportionatam, quæ ſufficit ad terrendos homines, ne ſimilia peccata committant; Deum autem iudicaſſe non ſufficere ad terrendum hominem à mortali, niſi pœnam æternam: cui ſententiæ valdè fauet P. Suarez diſp. 7. ſect. 3. vbi agens de intenſione pœnæ, dicit valdè eſſe probabile, potuiſſe Deum iuſtiſſimè prohibere peccatum ſub acerbiori & acerbiori pœnâ in infinitum ſine termino.

Deus non potuit prohibere peccatum ſub grauiori & grauiori pœnâ in infinitum.

Ego tamen hanc doctrinam non iudico vllo modo veram: ad inſtantiam ergo ex humanis reſpondeo, non eſſe liberum Iudicibus imponere quaſcumque pœnas pro quolibet delicto: etenim ſi ob minimam irreuerentiam factam alicui nobiliori imponerent pœnam ignis; quis non eos iudicaret iniuſtos omnino & barbaros? Fateor libenter, ſæpè ob res etiam leues imponi poſſe pœnam grauem, propter periculum tamen grande, ne, ſi leuia ea permittantur, veniatur deinde ad grauiora: ſic aliquando milites ob furtum vnius gallinæ ſuſpendi ſolent; ſic ob leuiſſimum ſomnum dum excubant in vigilijs, ob errorem in teſſerâ, ob receſſum à loco, &c. capite puniuntur; at id fit, quia illud delictum, quod in ſe videbatur paruum, eſt magnum ratione circumſtantiarum: neque tamen etiam in talibus eſt liberum quamcumque pœnam imponere; alioquin & furtum vnius gallinæ poſ- 19
ſet iuſtè puniri torrendo hominem lento igne per multos dies: quod nemo non diceret plus quàm inhumanum, quidni iniuſtum: eodem modo dico de Deo. Adde, licet fortè reſpectu eorum, qui ante delictum commiſſum nouerunt grauitatem pœnæ, poſſit ea doctrina ſuſtineri; quia tunc eo ipſo, quòd præuiſâ iam pœnâ nihilominùs voluntariè culpam admiſerunt, videntur etiam ſe eo ipſo reddidiſſe dignos illâ; in his tamen, quibus eâ de re nihil anteà intimatum fuerat, ſi ob leuiſſimum delictum capite plecterentur, nemo dubitaret iniuſtitiam interuenire: ergo licet reſpectu Chriſtianorum, & eorum quibus de æternitate pœnæ conſtat, dicere poſſimus Deum eam iuſtè poſſe infligere, eò quòd cùm ſciuerint eſſe impoſitam, nihilominùs voluntariè, dum eâ non obſtante ſe ad peccandum determinarunt, illâ redditi ſunt digni; at reſpectu Gentilium, qui omnino id ignorarunt, quomodo dici poteſt condigna pœna pro vno furto vnius floreni æternus ille propè infinitus cruciatus gehennæ?

Cõdignitas pœnæ non ſatis explicatur per hoc, quod eſt potens abſterrere homines à culpâ cui pœna infligitur.

Quod verò dicitur, illam eſſe condignam pœnam, quæ ſufficiens eſt ad deterrendos homines ab eâ culpâ, id autem debere à Deo determinari, multò minùs ſubſiſtere poteſt: etenim ſi res diligenter ponderetur, quis non dicet, eſſe ſufficientem pœnam ad deterrendum hominem, ne vnum florenum furetur, ſi ille torreatur lento igne propter illud furtum vnâ integrâ die? quid ſi vno menſe? quid ſi mille & millionibus annorum? cùm ergo pœna inferni etiam intenſiuè ſit incredibiliter maior quàm hominem eo modo torreri; quis non dicet ſufficientem eſſe durationem illius per mille annos?

Replica. Solutio.

Replicabis: De facto homines non terrentur eâ pœnâ, ergo non eſt ſufficiens. Reſpondeo negando conſequentiam; quia aliud eſt, eos ex ſua nequitiâ non terreri actu, aliud verò, pœnam eam non eſſe ad terrendum ſufficientem, & plus quàm, vt ſic dicam, ſufficientiſſimam; non poteſt autem in pœnâ, vt condigna

ſit,

ſit, requiri, quòd actu omnes alios deterreat; ſed, quòd homines, niſi planè ſint ſtulti, poſſit terrere: quis autem, etiam non recurrendo ad infernum, non diceret ſtultum illum, qui non deterreretur à furto floreni vnius propoſitâ pœnâ vnius integri anni in craticulâ ardenti? quid ſi mille annorum? Ego ſanè non poſſum putare probabile eſſe, ob hanc ſolam rationem pœnam inferni eſſe æternam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Probabilior eius dignitatis explicatio: vbi, an mortale mereatur pœnam infinitè intenſam.

Ideò peccatum mortale mereatur pœnam æternam, quia eſt offenſa grauis perſona infinita.

IDEÒ non poſſumus meliùs in hoc puncto diſcurrere quàm recurrendo ad rationem offenſæ grauis contra perſonam infinitam: hæc enim offenſa meretur pœnam quodammodò infinitam ſaltem in duratione: hîc enim habent locum ea omnia quæ in tertiâ parte diximus, ad probandum purum hominem non poſſe ſatisfacere de condigno pro mortali; quæ ſuo modo probant, pœnam tali graui culpæ debi-
20 tam eſſe æternam. Hæc ratio à priori declarat nobis quodammodò eam dignitatem, quam à poſteriori inde confirmamus, Deus eſt iuſtiſſimus in puniendo, & punit pœnâ æternâ; ergo ea grauis offenſa habuit condignitatem ad tantam pœnam.

Verùm hinc oritur grauius dubium, quia videtur hæc ratio probare, in mortali, ob eam rationem offenſæ grauis, eſſe condignitatem ad pœnam infinitè intenſam: & ita aliqui ſentiunt, vt Almainus 3. Moralium cap. 29. & quidam recentiores; quos ſuppreſſo nomine refert Vaſquez ad art. 4. huius quæſt. 87. qui idem ampliùs confirmant; nam peccator eſt dignus vt annihiletur; ergo dignus eſt infinitâ pœnâ. Secundò, quia ſi quis debuiſſet habere infinitam beatitudinem, illam totam amitteret per vnum mortale; ea autem eſſet pœna infinita, ergo, &c.

Peccatum mortale non meretur pœnam infinitè intenſam.

Reſpondeo tamen cum D. Thomâ ſuprà, Suarez & Vaſquez locis citatis, & ceteris ferè Theologis, peccatum non eſſe ex ſe condignum pœnâ infinitè intensâ: id quod D. Thomas probat, quia conuerſio ad creaturam non habet infinitatem; ei autem reſpondet pœna ſenſus, ergo hæc non eſt infinita. Hæc ratio non videtur eſſe ſufficiens; etenim pœna æterna non reſpondet ſoli conuerſioni: vt enim fuſiùs oſtendimus, dum de formalis malitiæ capitibus egimus, ſi peccatum non haberet rationem offenſæ Dei, nullo modo pœnam æternam mereretur; ergo pœna tam damni quàm ſenſus maximè reſpondet auerſioni ſeu offenſæ Dei: ergo ſi hæc iudicatur infinita, etiam pœna ſenſus erit infinita. Meliùs ergo mihi videor rem hanc inde probare, quia cùm potiùs ratio naturalis videatur valdè difficulter percipere, quî poſſit vnum furtum floreni condignè promereri tam horribiles pœnas; & certè, niſi fides id reuelaſſet, nemo tantam grauitatem & durationem pœnarum potuiſſet ſibi imaginari: id quod meo iudicio om-
21 nes fateri tenentur: cumque vlteriùs fides nihil penitus dicat de infinitâ intenſione pœnarum, quin potiùs contrarium ſaltem de facto ſupponant omnes Theologi, non debemus vllo modo aſſerere eam intenſionem infinitam. Patet conſequentia, quia nec ratio nec fides eam perſuadent; & aliunde non ſolùm infinita intenſio, ſed finita, æternùm tamen durans, eſt ſupra omnem captum rationis, vt vidimus; ergo non debet poni: ſine fide enim & ratione ponere vnam rem incredibiliter difficilem indignum eſt homine docto. Nec ſufficit, quòd ſemel fides dicat, in peccato eſſe condignitatem ad æternam durationem; etenim inde nec per vmbram infertur, eſſe etiam ad infinitam ſimul intenſionem; non aliter ac ſi quis diceret, *Petrus mihi debet quatuor aureos, ergo debet infinitos*; aut, *Ego habeo condignitatem ad quatuor gradus gloriæ in hoc actu, ergo habeo ad infinitos.* quæ ſunt conſequentiæ omnino abſurdæ.

Satisfit argumentis.

Iam hinc difficile non erit ad obiectiones paulò antè poſitas reſpondere: ad Primam dixi, conſequentiam non eſſe vllo modo bonam; & licet fortè naturali ratione non poſſimus nos explicare, cur mortale tantam mereatur pœnam, & non tantam, quia rem hanc non tam ratione quàm fide nouimus; ſufficit tamen quòd quaſi indirectè eam aſſignemus oſtendendo, infinitè plus requiri ad condignitatem cum infinitâ intenſione, quàm ad condignitatem cum finitâ, & aliunde ex fide non habere nos fundamentum ad ponendam niſi finitam; ergo cum infinitâ gratis ponitur.

Ad Secundam de annihilatione rogo argumentantem, an annihilatio ſit maior pœna quam tortura æterna inferni, an verò minor: ſi minor, ergo conceſſo antecedente, nihil infertur de infinitate intenſionis: idem dico, eſto ſit æqualis; ſi verò dicatur eſſe maior, tunc nego illi antecedens, & rogo, quo fundamento illud poſſit probare; nam ſupponere id, de quo verè eſt controuerſia, & non probare, non eſt rectè procedere. Abſolutè dico, meo iudicio annihilationem eſſe longè minorem pœnam, quia exiſtentia cum talibus tormentis nihil boni videtur afferre, ſed propè infinita mala; ergo ſatius eſt tunc non exiſtere: & id oſtendunt verba Chriſti Matthæi 26. *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille*; nam licet Chriſtus non dicat ibi, *Si conceptus non eſſet*; per quod ſolùm negatur tota exiſtentia; ex communi tamen phraſi & intentu idem videtur ibi ſignificare *naſci* & *exiſtere*.

Ad Tertiam de amiſſione infinitæ beatitudinis per peccatum reſpondeo, id non eſſe per modum pœnæ, ſed per accidens conuenire peccato, quod præſupponatur magnum aut exiguum ius ad beatitudinem; nec proptereà ipſum in ſe maius aut grauius redditur, maximè ſi homo peccans ignoret ſibi tantam gloriam deberi.

Carentia viſionis non eſt pœna infinita.

Secundò reſpondeo, eam carentiam in ſe non eſſe infinitam pœnam propriè; nam licet viſio eſſet infinitum præmium, non proptereà carentia eſt infinitum malum: etenim homo in purâ naturâ careret omni poſſibili viſione, & tamen non ideò pateretur infinitum malum: & ſuprà diſp. 52. à nu. 10. fuſè oſtendi, non eſſe homi- 22
nem plebeium tam malum, eò quòd non ſit Cæſar, quàm Cæſar ſit bonus ex ſuâ dignitate; aliud enim eſt, non eſſe tam bonum, aliud eſſe

tam

tam malum: alioquin quia humanitas Chriſti infinitè redditur ſancta per vnionem, nos omnes carentes eâ ſanctitate eſſemus infinitè mali: neque poteſt reſponderi, eam carentiam non eſſe malam niſi ſit priuatio; in nobis autem non eſſe priuationem vnionis hypoſtaticæ: ſuprà enim ſimilem ſolutionem euidenter reieci, quia potuit Deus de potentiâ abſolutâ ſic cum quolibet ex nobis paciſci, Si cras non commiſeris vllum veniale, dabo tibi vnionem hypoſtaticam; negabo verò, ſi commiſeris: certè in hoc caſu, ſi ego peccans venialiter amiſiſſem vnionem illam, habuiſſem priuationem illius;& tamen non ideò eſſem infinitè peccator, nec vllum ſimpliciter infinitum malum paterer, ergo, &c. Imò hinc ad viſionem beatam efficaciter argumentum retorqueo; nam per veniale poſſet quis eam infinitam viſionem demereri; ſicut de vnione diximus, ſi ſimile pactum Deus iniiſſet cum homine; quis autem dicet peccatum veniale habere eam grauitatem infinitam, & inde volet probare etiam mereri infinitam pœnam ſenſus? Reſpondeo Tertiò, ne fortè faciamus quæſtionem de nomine, an ea carentia ſit dicenda pœna infinita in aliquo ſenſu, necne, Eſto eam promereatur mortale, non propterea mereri pœnam ſenſus infinitè intenſam; diſparitas eſt clara: quia cùm omne mortale repugnet cuilibet gradui viſionis, neceſſum eſt, vt expellat quotquot ibi ſunt, ſiue pauci, ſiue multi, ſiue infiniti; neque enim poteſt dici, quòd excludat aliquos, relinquat alios; quia ſi nec vnicum patitur, multò minùs patietur infinitos. At in ordine ad pœnam ſenſus hæc ratio non habet locum, quia ex eo, quòd promereatur quatuor gradus, non infertur, quòd promereatur infinitos, ergo, &c.

Obiectio. Dices, Illa carentia eius viſionis infinitæ cauſſaret tunc poſitiuè infinitum dolorem; ergo ex hoc capite etiam pœna ſenſus eſſet infinita. *Reſponſio.* Reſpondeo negando antecedens, quia ea carentia ſolùm affligit ad menſuram peccatorum, ob quæ eam quis incurrit; vnde diximus ſuprà, eos, qui cum originali ſolo deceſſerunt, etiamſi tam nihil habeant de gloriâ quàm ceteri damnati, nihilominùs, quia nullum peccatum actuale habuerunt, quo eam promeriti ſunt, nullum etiam inde habere dolorem; ergo cùm in caſu argumenti, etiamſi ille homo infinitam gratiam & gloriam amiſiſſet, quia tamen id factum eſſet vnico peccato, in quo non eſt tanta culpa, quàm ſi multa alia habuiſſet, non puniretur dolore infinito de eâ amiſſione.

Carentia viſionis infinita non cauſſaret dolorem poſitiuè infinitum.

Replica. Replicabis, Ille dolor naturaliter oritur ex amiſſâ beatitudine; ergo ſiue puniatur, ſiue non, dolebit infinitè. *Solutio.* Reſpondeo, illum dolorem oriri iuxta apprehenſionem, quam Deus illis dat de re amiſſâ; his ergo qui grauiùs peccarunt grauiorem dat apprehenſionem, & inde grauior eſt dolor; ergo cùm ille non habuerit niſi vnicum peccatum, non dabit illi niſi apprehenſionem, quæ valdè remiſſum excitet dolorem.

Obiectio. Obijcies denique, Si pœna æterna ſimul infligeretur, efficeret infinitam intenſionem; ergo peccatum promerens eam infinitam durationem promerebitur etiam infinitam pœnam in

23 *Reſponſio.* intenſione. Non deſunt qui cenſeant, peius eſſe vel per vnicum inſtans torqueri infinitâ pœnâ, quàm per totam æternitatem pœnâ vt centum; ego tamen ab hac opinione abſum valdè procul: quomodo enim id quod ictu oculi tranſit, & non relinquit veſtigium ſui, ſed quodammodò citiùs perit quam ſentiri incipiat, comparari poterit cum eâ duratione grauiſſimi cruciatus numquam habituri finem & refrigerium? id quod clarè oſtenditur è contrario in viſione beatâ; quis enim mallet vnico ictu oculi videre Deum viſione infinitè intensâ, & deinde manere ſine vllâ felicitate per totam æternitatem, quàm videre Deum per eamdem totam æternitatem viſione intenſiſſimâ, non tamen infinitâ? Arbitror neminem inueniendum adeò iniquum æſtimatorem rerum, qui primum illud eligeret; quod autem de præmio dicitur, eodem modo de pœnâ dicendum eſt: quoad hoc enim punctum eſt eadem omnino ratio de vtriſque. Ergo aliter obiectioni reſpondeo, Eſto illa pœna diſperſa, ſi ſimul coniungatur, faciat infinitam intenſionem, non inde inferri, Ergo peccatum promerebitur vtrumque, ſcilicet & infinitatem intenſiuam, & ſimul æternitatem, ſed vnum ex illis. Conſtet ergo, peccatum mortale ratione ſuæ grauitatis petere æternam pœnam finitè intenſam, pro maiori verò aut minori eiuſdem malitiâ reſpondere maiorem aut minorem intenſionem; quòd ſi eſſet peccatum infinitè intenſum, aut infinita diſtincta forent peccata, tunc reſponſuram etiam infinitam in intenſione pœnam.

Contra præcedentem doctrinam fieri poſſunt aliquot replicæ deſumptæ ex eo, quòd quodlibet mortale plus demereatur quàm omnes actus boni puræ creaturæ etiam in gratiâ facti: atqui ſi vnus actus bonus eſſet infinitè intenſus, mereretur infinitam gloriam; ergo & quodlibet mortale merebitur pœnam infinitè intenſam. Quia verò hoc argumentum cum ſuis replicis ſolet maximè vrgeri ad probandum, peccatum eſſe infinitum in ratione offenſæ, ideò illud relinquo in ſeptimum Tomum; vbi ex propoſito agetur de grauitate mortalis: & fuſiùs adhuc quæ in hac ſectione diximus diſcutientur.

SVBSECTIO TERTIA.

De inæqualitate pœnæ inferni tam ſenſus quàm damni.

PRIMA difficultas faciſſimè deciditur ex dictis: cùm enim quodlibet mortale habeat finitam intenſionem pœnæ ſibi debitæ, certum erit, iuxta maiorem aut minorem numerum & grauitatem eorum peccatorum, grauiùs aut remiſſiùs puniendos in æternum damnatos pœnâ ignis. & huc facit illud Apocalypſis 18. *Quantum glorificauit ſe, & in delitiis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Dixi quoad pœnam ignis non eſſe difficultatem, quia hæc eſt intenſibilis & remiſſibilis; ideoque illius maior & minor grauitas ſine vllâ planè difficultate percipitur; non minùs quàm è contrario in cælo explicatur maior & minor beatitudo ratione maioris & minoris intenſionis viſionis beatæ.

Damnati grauius iuxta menſuram delictorum torquentur.

Secunda quæſtio eo maior videtur, quòd carentia viſionis ſeu pœna damni conſiſtat in indiuiſi-

diuiſibili; ergo in eâ non eſt maius & minus. Multi affirmant eam fore inæqualem; alij id omnino negant. Ego verò dico, hos auctores de ſolo nomine diſſidere, quia omnes conueniunt de viſione nihilominoeſſe in vllo ex damnatis; vnde omnes conueniunt in hoc, quod eſt, omnino eâ carere: nec de hoc puncto vel minimum dubium eſſe poteſt. Conueniunt item Doctores in hoc, quòd non omnes damnati amiſerint proximè æqualem gloriam; quia ille, qui habebat maiora merita ante peccatum, plus habebat de gloriâ quaſi iam in poſſeſſione quàm ille, qui minora habuit, vel qui numquam fuit in gratiâ: hoc apud omnes certum, vt & illud, non omnes damnatos eam carentiam æqualiter promeritos, ſed quoſdam vno peccato, alios duobus, millenis alios, &c. Iam verò quærere, vtrùm ea totalis & ex hoc capite æqualis in omnibus carentia dicenda ſit inæqualis ob inæqualitatem gloriæ, ad quam proximum ius habuerunt; vel ſaltem ob inæqualitatem peccatorum; quis non videat ad vocem pertinere, & rem eſſe nullius momenti? Ego ſanè melius arbitror illos loqui, qui æqualem illam dicunt; nam ea quæ pro inæqualitate pœnæ afferunt ſunt extra illam. De re poſſet eſſe difficultas, an doleant omnes æqualiter de eâ carentiâ: & in hoc puncto, vt paulò antè inſinuaui, arbitror magis dolere non quidem eos, qui proximius ius habuerunt, aut plus fuerant promeriti, ſed qui grauiùs deliquerunt; quia cum ille dolor maximè ſit in pœnam, & poſſit contingere, vt aliquis vno leuiori peccato plus gratiæ, quam iam habebat quaſi in manibus, amiſerit quàm alter, qui totâ vitâ ſuâ grauiſſimè Deum offendit, non eſſet æquum grauiùs illum torqueri quàm hunc. Quomodo autem Deus efficiat vt ille dolor ſit iuxta qualitatem peccatorum, paulò antè declaraui ratione maioris apprehenſionis de beatitudine amiſſâ.

Tertia & vltima difficultas circa eam pœnam inferni eſt, vtrùm ibi ſit verus ignis. Hac de re egi 2. Tomo, dum de pœnâ dæmonum diſputaui, & oſtendi omnino ibi eſſe verum & realem ignem, quia id Scriptura paſſim maximè exaggerat; & conſentiunt omnes Patres, quòd litteraliter ſint ea loca de vero igne intelligenda; idque omnium Catholicorum conſenſus confirmat: non eſt ergo vllo modo de eâ veritate dubitandum, quidquid aliqui hæretici huius temporis, qui omnia omnino dogmata Chriſtiana mordere tentant, in contrarium oblatrent. De frigore verò & vermibus quid ſit ſentiendum ibidem etiam dixi; vbi longè probabilius eſſe dixi, hæc non reperiri ibi, ſed ad declarandam grauitatem dolorum aliquando vſurpari: quomodo autem dæmones igne materiali torqueantur fusè ibidem diſcuſſi.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAQVINTA.

Vtrùm aliquando vnus puniatur pro peccato alterius: vbi, an Deus poſſit tormentis æternis innocentem adiudicare.

1 EGIMVS de pœnis reſpondentibus cuilibet homini pro peccato proprio; nunc reſtat pro complemento explicare, quomodo illæ poſſint pro alieno reſpondere; & ſimul obiter, an Deus ſine vllo peccato poſſit infligere æternum cruciatum titulo ſupremi dominij in hominem.

SECTIO PRIMA.

Vera ſententia circa pœnam ob aliena peccata.

MAXIME ſolet hæc quæſtio diſputari occaſione parentum & filiorum, vtrùm hi ob illos, aut è contrario illi ob hos à Deo puniantur, aut puniri iuſtè poſſint. In quâ difficultate mihi placet ſententia affirmans, Deum poſſe & verè aliquando puniuiſſe parentes in filijs vſque ad quartam & quintam generationem: id quod conſtat ex varijs Scripturæ ſacræ locis. Exodi 20. *Ego ſum Dominus Deus tuus fortis; zelotes, viſitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem.* Supponebant etiam id vt omnino certum Apoſtoli Chriſti, dum Ioannis 9. quando cæcum à natiuitate curauit, ipſum interrogarunt, *Quis peccauit, hic, aut parentes eius, vt cæcus naſceretur?* His locis Scripturæ reſpondere videntur aliqui, Deum in illis non minari ſe puniturum filios, niſi ob filiorum peccata, per quæ filij ipſi inhærebant parentum veſtigijs. Ita multi & graues auctores, vt videre eſt apud Vaſquez diſp. 135. cap. 1. Id tamen meo iudicio clarè Primò reijci poteſt, quia (vt Vaſquez benè ibi notauit) niſi ad ſola peccata parentum locus ille Exodi referatur, non poſſunt intelligi verba ſequentia, *Et faciens miſericordiam in millia his qui diligunt me.* Si enim ipſorum filiorum peccata & bona opera præciſè conſiderentur, tam in mille millia punit malè operantes, quàm præmiat in mille millia benè merentes; ergo ibi de ſolis parentum peccatis eſt locutus, puniens ſcilicet malos in ſolam quartam, & præmians bonos in milleſimam generationem.

Poteſt Deus punire ob peccata aliena.

Probatur ex varijs Scripturæ locis.

Secundò id oſtenditur, quia ſi filiorum peccata puniantur, impertinenter accipitur nomen patris & filij; nam quoſuis, quantumuis diſparatos, potuiſſet eodem titulo accipere & dicere, Puniam peccata Iudæorum in Romanos vel Scythas in quartam & quintam generationem, ſi ſcilicet Romani vel Scythæ imitati fuerint Iudæorum peccata: certum eſt autem aliquid plus Deum eo loco intendiſſe. Denique idem Tertiò probo, quia eo loco nihil penitus inſinuatur de peccato filiorum; nam verba illa, *Quarta generatio eorum qui oderunt me*, debent referri ad parentes; non enim generatio dicitur filiorum, *Probatio altera.*

rum,

rum, ſed patris. Ego ſum generatio quarta mei abaui dicitur, non verò quarta mei; quia reſpectu mei vnica tantùm eſt. Denique omnis explicatio Scripturæ, quæ addit verbum nullo modo in loco ipſo Scripturæ contentum, miſera dici ſolet; ergo hæc quæ addit peccata filiorum, quæ nullo modo ibi continebantur, ſuſtinenda non eſt.

1 Sed permittamus locum hunc id non probare; numquid ad locum Ioſue 7. cap. vbi propter vnius Achan furtum totus exercitus cæſus fuit, applicari poteſt ea explicatio, quòd omnes ſcilicet ibi peccauerint peccato eo furti, & fuerint Achan imitatores? quòd ſi in alios non filios Deus poteſt ob alienum peccatum mortem immittere, à fortiori profectò poterit in filios; vnde ex hoc loco infero, illum primum Exodi non poſſe explicari commodiùs quàm, vt à nobis explicatus eſt, de ſolis peccatis parentum.

Probatur ratione.

Ratione verò noſtra ſententia probatur, quia in eâ punitione nulla penitus eſt indecentia, vt ſtatim oſtendemus diſcutiendo aduerſa fundamenta; ergo non debet dici Deo repugnans: nihil enim ei dicere debemus repugnare, niſi quod vel phyſicam contradictionem vel moralem includit indecentiam. Iam ergo ad oppoſitæ ſententiæ auctores & argumenta: in contrarium ſtant nonnulli; inter quos P. Tannerus diſp. 4. q. 10. dub 6. ſecutus Bellarminum lib. 4 de Peccatis cap.7. citat autem pro ſe D. Thomam q.87. art.8. ibi tamen expreſsè contrarium ſentit; aſſerit enim filium pro parente puniri, in quantum filius eſt aliquid parentis; ſolumque

2 addit, eam pœnam ſeu illud malum inflictum filio non habere rationem pœnæ reſpectu filij, ſed reſpectu parentis, niſi etiam filius peccato parentis conſenſerit: id quod nec Vaſquez nec vllus alius; qui nobiſcum contrariam ſententiam tuetur, negat: cùm enim pœna ſupponat eſſentialiter culpam, certum eſt, reſpectu eius qui nullam habuit culpam, non poſſe eum dolorem dici pœnam. Quæſtio ergo ſolùm eſt,

An poſſit Deus filio infligere mortem ob peccatum parentis. Negat Tannerus.

an Deus poſſit filio mortem infligere in pœnam parentis: hoc negat Tannerus; D. Thomas tamen affirmat vniuerſaliter, licèt non agat ibi in particulari de pœnâ mortis: quod idem clariùs docet in reſponſione ad primum; vbi de temporalibus pœnis expreſsè admittit puniri innocentes filios pro parentibus, in ſpiritualibus verò id negat, niſi filij parentum peccata imitentur. quod veriſſimum eſt. Vnde miror rurſus ab eodem Tannero hunc locum pro ſe citari.

Argumenta P. Tanneri ex Scripturâ.

Argumentatur pro eâ ſententiâ ex Deuteron. 24. vbi dicitur, *Non occidentur patres pro filijs, nec filij pro patribus; ſed vnuſquiſque pro peccato ſuo morietur.* quod habetur etiam 4. Reg. 14. & 2. Paralipomenon 25. & Iob 4. Eliphaz viſus è tribus amicis Iob ait: *Quis vmquam innocens perijt? aut quando recti deleti ſunt?* Ezechielis 18. *Quid eſt quod inter vos parabolam vertitis in prouerbium iſtud in terra Iſraël, dicentes: Patres comederunt vuam acerbum, & dentes filiorum obſtupeſcunt?* & tandem: *Anima, quæ peccauerit, ipſa morietur.* & infrà: *Filius non portabit iniquitatem patris, & pater non portabit iniquitatem filij: iuſtitia iuſti ſuper eum erit, & impietas impij erit ſuper eum.* ferè idem Ieremiæ 31. repetitur.

Solutio.

Reſpondeo, hæc loca nullo modo eſſe contra nos: non prima, quia in eis tantùm Deus ferebat leges, quas alij obſeruare debebant; ipſe autem tamquam ſpecialem habens vim puniendi peccata, quia contra ipſum immediatè ſunt, & aliunde habens ſupremum dominium in vitam hominum, poteſt ex vtroque titulo ſimul ſumpto punire aliquem morte filij, eſto id alijs Iudicibus prohibuerit. Quod de Eliphaz dicitur non eſt ad rem, quia ibi non poteſt eſſe ſermo de morte temporali; certiſſimum enim eſt paſſim innocentiſſimos homines, quod maximè in omnibus Martyribus apparuit, perijſſe manibus nebulonum & Tyrannorum; ergo eſt ibi ſermo de morte ſpirituali: nam reſpectu Dei innocens, etiamſi vexatus, occiſus ab hominibus, in manu ipſius eſt, iuxta illud Sapientis: *Iuſtorum animæ in manu Dei ſunt, & non tanget illos tormentum mortis. Viſi ſunt oculis inſipientium mori: illi autem ſunt in pace.* Sap. 3.

Ad duo vltima ex Ezechiele & Ieremiâ benè reſpondet Vaſquez, relictis aliorum minùs probabilibus expoſitionibus, ibi eſſe ſermonem de pœnâ ſpirituali: illa enim verba, *Vnuſquiſque in iniquitate ſua morietur*, de morte æternâ intelligenda videntur: quod ego vel inde confirmo; nam mortem temporalem etiam iuſti tolerant: illa autem verba, *Anima, quæ peccauerit, ipſa morietur*, æquiualenter habent hunc ſenſum, Anima verò, quæ non peccauerit, non morietur: atqui id non poteſt de morte temporali intelligi, ergo de æternâ. Rurſus idem vrgeo; Illa verba, *Vnuſquiſque in iniquitate ſua morietur*, ſunt vniuerſalia, & ad omnes extenduntur. Certum autem eſt, à Deo non puniri ſpecialiter pœnâ temporali omnes peccatores, ſed maiori ex parte eos viuere quamdiu cauſſæ naturales patiuntur, ideóque multos grauiſſimos peccatores vſque ad extremam ſenectutem peruenire; ergo mors, quam illis ſpecialiter Deus minatur, non eſt temporalis, ſed æterna: quam ſolam peccatores incurrunt ſiue iuuenes ſiue ſenes, ſiue naturali ſiue violentâ morte tollantur.

Argumentatur Secundò P. Tannerus ex aliquibus Patribus, qui videntur ipſi fauere. Reſpondeo tamen facilè, ab eis ſolùm doceri, dolores à Deo immiſſos filijs ob peccata parentum non eſſe per modum pœnæ reſpectu filiorum; vel certè ſolùm agunt Patres de pœnâ ſpirituali. 3

Argumenta ex Patribus. Solutio.

A ratione verò pro eâ ſententiâ ſic argumentatur Tannerus: Repugnat æquitati naturali, multóque magis infinitæ bonitati Dei, vt directè etiam pœnâ temporali puniat aliquem niſi commeritum, adeóque ob peccata quæ habet vel habuit.

Argumenta à ratione.

Solutio.

Reſpondeo, hoc argumentum vel facere vim in voce *punire*; iam autem eo ſenſu diximus, eam mortem temporalem, vel malum illud quod infligitur, non dici punitionem reſpectu filiorum, quia non eſt pœna, niſi reſpectu eius qui peccauit; vel facere vim in ipſo malo phyſico, & ſic argumentum eſſe planè contra ipſum Patrem Tannerum, qui num. 125. addit, poſſe Deum tamquam Dominum etiam æterno cruciatu ſenſus torquere hominem innocentem ſine vllo planè proprio aut parentis peccato; vnde ſic retorqueo argumentum, Si non eſt contra æquitatem naturalem, neque contra infinitam

bonita-

Digitized by Google

bonitatem Dei torquere hominem infinitis pro-
pè pœnis, licet homo ille non habeat culpam
vllam, certè infinitè quodammodò minùs erit
contra eamdem bonitatem filio innocenti anti-
cipare ſolùm temporalem mortem intuitu pec-
cati parentis. Sanè hæc conſequentia ex termi-
nis eſt per ſe nota; vnde miror quòd duas eas
ſententias Pater Tannerus combinauerit.

Poteſt Deus citra offenſam bonitatis filio anticipare mortem ob delictum parentis.

Ideò argumento abſolutè reſpondeo negando
id eſſe contra æquitatem naturalem, & contra
bonitatem infinitam Dei; nam cùm Deus poſſit
independenter ab omni culpâ parentum pro ſo-
lo ſuo libitu tamquam vitæ & necis Dominus
auferre vitam filio, poteſt longè meliùs id face-
re nouo adiuncto titulo culpæ in parentibus;
4 ratione cuius ita moueatur, vt id, quod tam-
quam Dominus poterat alioqui facere, & hîc
& nunc facturus non erat ex eo titulo, iam ta-
men faciat ratione peccati à parente commiſſi,
vt vel ſic parentem illum grauiter puniat.

Obijcies: Hoc non tam eſt occidere in pœ-
nam peccati, quàm vti ſupremi dominij titulo
datâ occaſione peccati; quod nemo negare po-
teſt: vt ergo quæſtio magis ſit ad rem, debet poni
iſte caſus, quòd Deus careret titulo dominij in
vitam, & ſolùm poſſet habere illud ius in vitam
ratione peccati; & ſic quærimus, an tunc poſſet
ob parentis noxam innoxium filium occidere.
& hoc planè videtur indignum infinitâ bonita-
te Dei. Reſpondeo tamen ad obiectionem hanc,
in eâ aliquid miſceri de ſolo nomine, an dicenda
ſit tunc illa mors inflicta in pœnam parentis, an
titulo dominij ſupremi. Ego propterea dico
eſſe in pœnam, quia vltimò Deus mouetur pec-
cato ab altero commiſſo; quod verò dicitur
concedi ab omnibus falſum eſt: etenim omnes
ſupponunt de facto dari in Deo titulum domi-
nij; & tamen negant de facto Deum occidere
filium innoxium intuitu peccati parentum, ſi
ipſi filij non peccent: hoc autem non requiritur
hîc, ergo, &c.

Ad quæſtionem ſub conditionali propoſitam,
ſub quâ nemo illam mouet, reſpondeo, eam
fortè poſſe decidi ex alterâ, quam de Iudice hu-
mano tractant communiter auctores: etenim ſi
Iudex humanus, qui alioquin non habet ius do-
minij in alienam vitam, poteſt eam auferre filio
in pœnam peccati parentis; ergo etiam Deus,
omiſſo titulo dominij, id ipſum facere poterit:
ſi verò è contrario Iudex creatus non poteſt, nec
videtur poſſe facere Deus, quia non eſt, cur eius
ius ratione peccati magis extendatur ad tertiam
perſonam quàm in creaturis. Sed quid Iudex
humanus poſſit ſectione 2. declaro.

SECTIO SECVNDA.

Quid de hac ſecundâ quæſtione.

Iudex non poteſt filio auferre vitam in pœnam delicti parentis.

IN hac ergo difficultate de Iudice creato mihi
longè probabilius videtur, non poſſe illum
câ pœnâ mulctare innocentem. Ita expreſsè
D. Thomas 2. 2. q. 108. art. 4. ad 2. Alexan-
der 3. p. q. 41. Durandus in 2. diſt. 33. q. 1. &
Vaſquez ſuprà cap. 3. Et quidem id à Deo pro-
hibitum Iudicibus humanis diximus ſuprà re-
ſpondendo ad loca quæ pro ſe Tannerus cita-
uit. Deuteron. 24. dicitur, *Non occidentur pa-
tres pro filijs, nec filij pro patribus; ſed vnuſ-
quiſque pro peccato ſuo morietur.* Nec ſufficit 5
reſponſio Lyrani contrarium ſentientis; qui ait,
non vetari ibi mortem filij, niſi in pœnam pec-
cati, in terrorem tamen aliorum permitti.
Quam ſolutionem video habere magnum fun-
damentum in D. Thomâ q. 87. art. 8. ad 2. vbi
concedit, quòd iuſtitia humana meritò infligat
pœnas corporales & temporales filijs innocen-
tibus; ſub corporalibus autem intelliguntur vel
verbera, vel torturæ, vel mors. Rationem ad-
dit D. Thomas eamdem, quam Lyranus; quia
ſcilicet eiuſmodi pœnæ ſunt remedia quædam
& medicinæ contra culpas ſequentes: vnde non
debuiſſet Vaſquez ſuprà eam Lyrani ſolutionem
inanem & futilem dicere. Quidquid verò de eâ
cenſurâ ſit, reſpondeo, eam ſolutionem pro loco
Deuteronomij non eſſe ſufficientem; quia ſi ob
aliquem titulum tunc temporis liceret occidere
filium pro parentibus, non fuiſſet ſimpliciter
prohibita ea occiſio, ſed ſolùm motiuum illius;
hoc autem dici non poteſt, quia leges prohi-
bentes actionem aliquam ſine addito, maximè
& directiſſimè prohibent ipſum factum, non
verò motiuum illius. Melius fortè reſponderi
poſſet, eam legem tunc ſpecialiter poſitam non
durare iam, eò quòd in lege gratiæ non cenſen-
tur durare niſi quæ ad præcepta Decalogi ſpe-
ctant; vtrùm autem liceat filios pro parentibus
occidere, non ſpectare ad Decalogi præcepta.
Ad quam ſolutionem, quæ probabilis eſt,
trahi poteſt doctrina D. Thomæ; quaſi doceat,
in lege gratiæ id licere, non in lege ſcriptâ.

D. Thomas ſentit contrarium.

Nihilominùs tamen ex eo capite poſſet quis
vrgere locum illum, quia non eſt credibile,
Deum permiſiſſe in lege gratiæ maiorem hoc in
puncto ſeueritatem quàm fuerit olim; cùm ma-
nifeſtè in alijs omnino ferè rebus contrarium
cernamus; longè enim ſeueriùs Deus olim de-
licta puniebat, & punire mandauit, quàm in
lege gratiæ; nam qui feſtum Sabbati violabant
debebant occidi: ob furtum item non adeò gra-
ue vnius Achan occidit magnam partem exer-
citus: ob vnius Dauidis peccatum ſeptuaginta 6
millia populi peſtilentiâ deleuit: ob vnius arcæ
contactum corruit Sacerdos occiſus, &c. idem
in multis alijs pœnis manifeſtè cernitur. Et ra-
tio deſumpta ex ipſâ legis gratiæ naturâ oſten-
dit idem apertè; eſt enim ſuauior & magis mi-
ſericors ſtatus; ergo ſi tunc noluit infligi mor-
tem filijs pro parentibus, neque iam vult. Neque
obeſt, quòd eâ de re præceptum nullum dede-
rit in lege gratiæ; ſupponebat enim homines
aliunde debere ſcire id ſibi licitum nullo modo
eſſe vel ſaltem indirectè, eo ipſo quòd non con-
ſtet eis ſe ius habere ad ſimiles pœnas, ſciant
etiam ſe non poſſe eas imponere. Quæ ratio li-
cet pro antiquis debuiſſet eſſe bona; nam quæ ex
naturâ rei non ſunt licita, etiam ille populus po-
terat ſine ſpeciali præcepto ſcire; quia tamen ru-
dis adhuc & ignorans erat, indiguit maiori ex-
plicatione, vt ſibi id illicitum ſciret. quod idem
in multis alijs præceptis manifeſtè cernitur.

Reſpondetur ad auctoritatem D. Thomæ.

Obeſt tamen adhuc nobis D. Thomas eo lo-
co: cui reſpondeo, licet indefinitè videatur agere
ibi de pœnis corporis & aliorum bonorum, ſub
pœnis verò corporis intelligantur maximè quæ
ad

Digitized by Google

ad vitam & flagellationem aut torturam ſpectant, vt ibi dixi, noluiſſe tamen ibi ſanctum Doctorem hac de re ex propoſito agere, ſed conceſſiſſe, aliquas poſſe; quia in corpore articuli negauerat pœnas ſpirituales poſſe infligi; & ad hoc punctum non curauit in reſponſione ad ſecundum quid fieret de temporalibus, de quibus in particulari & diſtinctè acturus erat in q. 108. ſecundæ ſecundæ; vbi ſolùm eas pœnas admiſit infligi poſſe, quæ ad famam & pecunias ſpectant, non quæ corpus ipſum filiorum immediatè concernunt.

Sententia negatiua non poteſt facilè probari ratione. Ratione non poteſt hæc noſtra ſententia tam facilè ſuaderi. Pater Vaſquez eam inde probat, quia auditum numquam eſt, filios verberibus affectos fuiſſe propter delicta parentum. Facilè tamen reſponderet Lyranus, paſſim multos Principes ob crimen læſæ Maieſtatis integras familias extinxiſſe. Ego putarem optimè è contrario ſic noſtram ſententiam ſuaderi; quia nulla ratio naturalis dictat, ex culpâ patris filium eſſe capitis reum, aut inde reſultare ius vllum in
7 Republicâ contra illum innocentem. Etenim quòd filius ſit à parente productus, non ideò vita illius iam eſt ampliùs vita parentis, ſed omnino ab illo independens; & ambo immediatè ſunt ſub Dei dominio; ergo non habet Reſpublica vllum ius ex delicto parentis vt filium occidat; ſicut nec ex culpâ mariti, vt occidatur vxor, aut ex fratris, frater: quod ſi inde nullum reſultat ius, ergo ſtandum obligationi naturali quinti præcepti, *Non occides*.

Obiectio Prima. Objicies tamen Primò, ſæpè in bello mactari innocentes ob aliorum culpam. Sic Iudicum 20. narratur à decem Tribubus fuiſſe occiſos etiam infantes & feminas ex tribu Beniamin; quæ ſine dubio innocentes erant. *Solutio.* Reſpondeo, id in bello non propriè fieri in pœnam, ſed ob maiorem vtilitatem victoriæ, quæ ad communem pacem ſpectat: ſicut ob ſimilem rationem exponi poteſt periculo innocens, licet directè numquam liceat illum mactare. Addo, ſæpè in talibus bellis grauiſſima committi peccata in eiuſmodi innocentium cæde; vtrùm autem non etiam illa commiſerint decem Tribus non conſtat: nam licet non reprehendantur ibi à Scripturâ, non tamen excuſantur, ſed præcisè narratur factum ipſum.

Obiectio Secunda. Secundò objicies, Ioſue 7. fuiſſe filios & filias Achan occiſos ob furtum; eam tamen pœnam Ioſue non impoſuit ex ſpeciali conceſſione Dei. *Solutio.* Reſpondetur communiter, & meritò, ex Scripturâ non conſtare eos filios lapidatos, ſed potiùs contrarium: nam etiamſi omnes fuerint ſimul foras educti; quando tamen ad lapidationem venitur, ſolùm dicitur, *Lapidauitque eum omnis Iſrael*: quòd autem addatur, *Et cuncta quæ illius erant igne conſumpta ſunt*, debet intelligi de rebus mortuis, id eſt de ſubſtantiâ, vel etiam de pecoribus; alioquin filij grauiùs fuiſſent puniti quàm parens: quod abſurdum eſt, quia filij fuiſſent combuſti, & parens tantùm lapidatus.

Obiectio Tertia. Tertiò objicitur cap. *Vergentis*. de hæreticis, vbi dicit Pontifex, filijs eorum, qui Maieſtatem læſerunt, vitam ex miſericordiâ concedi. *Solutio.* Reſpondetur, Pontificem ibi ſolùm referre quid Imperatores ſtatuerint; per quod non indicat, eos ob illud crimen potuiſſe iuſtè vitam auferre filijs: fortè Imperatores adhuc aliquid de gentiliſmo ſapientes iudicarunt ſibi eam vindictam licere; in quo valdè errarunt; licet benè fecerint nolentes vti eâ præſumptâ auctoritate.

Obiectio Quarta. Quartò & vltimò objicies: Ergo nullo modo neque in diuitijs, neque in honore alijſque bonis poterit Reſpublica punire filios. id quod videtur planè abſurdum & contra omnem experientiam. *Solutio.* Reſpondeo negando conſequentiam; nam in bona extrinſeca, honorem, diuitias, &c. maius habet Reſpublica dominium quàm in vitam; ideò longè faciliùs ea poteſt in pœnam accipere, quàm vitam adimere: quod tamen adhuc cum eâ limitatione debet intelligi, vt bona ſint ſub iure paterno; tunc enim indirectè adimuntur filio, quia auferuntur parenti, à quo debebat illa filius accipere: & ſicut, ſi aliquando *Index etſi non poſſit punire filium in vitâ ob delictum parentis, poteſt tamen in honore & diuitijs.*
caſu fortunæ parens ea amiſiſſet, ſine vllâ culpâ, 8
& conſequenter non in pœnam, filius eo ipſo fuiſſet illis priuatus; ita & nunc. Quòd ſi iam filius ſit emancipatus, & habeat ſua propria bona; ſiue illa fuerint aliunde accepta, ſiue à parente, dummodò non ſint data filio à patratâ aut intentatâ culpa; nego tunc poſſe Rempublicam in pœnam parentis filio ea bona auferre, quia quoad illa iudicatur vt non filius. Fortaſſe ſi Reſpublica prudenter timeret, ne ille vindicare vellet parentis necem, ſi diues & potens eſſet, indirectè ob bonum publicum poſſet minuere illi bona; ſed hoc non eſſet in pœnam parentis, ſed ob aliud motiuum. de quo hîc iam non agimus.

Dixi de diuitijs; nam in honore videtur eſſe in Republicâ maxima poteſtas; ideóque etiam filios innocentes iam emancipatos reddere ſæpè ſolet infames & incapaces dignitatum ob crimina aliqua grauiora parentum: qualia ſunt crimen læſæ Maieſtatis & hæreſis. Sicut enim ſi parens nouis augeatur dignitatibus, titulis & honoribus etiam poſt emancipatos filios; nihilominùs in illos deriuatur ea æſtimatio maior: ita è contrario, quando parens amittit honorem, & incurrit infamiam, poteſt Reſpublica efficere, vt illam etiam filij emancipati incurrant: cùmque dignitates, ad quas redduntur incapaces, non teneatur Reſpublica vlli certo dare, ſed poſſit eligere quem velit, faciliùs ſine iniuriâ vllâ dicere poteſt, Nolo vt deinceps dentur huius hominis poſteris; vt vel ſic ceteri magis terreantur à ſimilibus delictis. Et de hoc puncto ſatis.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm Deus innocentem poſſit adiudicare igni perpetuo inferni.

Etsi difficultas hæc videatur eſſe extra materiam de peccatis & eorum pœnis, quia non agimus in hac quæſtione de pœnâ, quandoquidem nullam culpam ſupponimus, ſed ſolùm de titulo dominij ſupremi Dei in homines; quia tamen ſaltem indirectè iuuare poteſt hæc difficultas ad maiorem notitiam peccati; cuius tanta eſt vis, vt ratione illius Deus poſſit infligere id, quod alioquin nullo modo cum videretur decere;

decere; & quia connexa eſt quodammodò cum præcedenti de filijs innocentibus, libuit eam hic

9 *Negant Scotus & Marſilius.*

explicare diligenter & breuiter. Scotus in 1. diſt. 41. & Marſilius in 4 q. 46. negant id poſſe fieri à Deo: idem ſentiunt recentiores aliqui, teſte Patre Tannero ſuprà num. 125. Eamdem

Negatiua eſt probabilior.

ſententiam ego puto longè probabiliorem, magis piam, & meliùs de Dei bonitate & inclinatione ad benè faciendum ſentientem. Ab hac ſententiâ ſtare D. Auguſtinum ſupponit vt omnino certum Cardinalis Bellarminus in Catalogo ſcriptorum agens de Operibus Auguſtini; citat autem Bellarminus Epiſtolam 105. & 106. & lib. 2. de Peccatorum meritis & remiſſione: in quibus locis etſi libenter aliquid inueniſſem, quod meæ ſententiæ faueret, nihil tamen inueni quod diſtinctè eam tradat; illud tamen mihi placet, quòd Bellarminus ex eo capite iudicet libros de Libero arbitrio non eſſe Auguſtini, eò quòd in illis expreſsè docuerit contrariam ſententiam: lib. tamen 3. Contra Iulianum ſatis clarè nobis fauet, dum cap. 18. hoc habet: *Bonus eſt Deus, iuſtus eſt Deus; poteſt aliquos ſine bonis meritis liberare, quia bonus eſt; non poteſt quemquam ſine malis meritis damnare, quia iuſtus eſt.* Quod enim reſpondet Tannerus ibi intelligi impoſſibilitatem ex decreto præſenti diuino, non videtur vllo prorſus modo ſatisfacere. Primò, quia eo ſenſu etiam non poteſt ſine bonis meritis liberare; eſt enim decretum Dei præſens neminem ſaluandi & liberandi à pœnæ inferni debito, niſi qui pœnitentiam finalem agat de peccatis. Secundò, quia illa neceſſitas orta ſolùm ex voluntate liberâ Dei non ſatis declarat naturam ipſius Dei. quod maximè ibi S. Auguſtinus intendebat. Tertiò, quia cùm S. Auguſtinus nec verbum ibi dicat de eâ promiſſione, valdè violenter explicatur, dum ea verba textui ipſius adduntur, quæ nullo modo ſunt in illo nec quidem implicitè contenta.

10 *Probatio à ratione; quia Deus diceretur crudelis.*

Probari poteſt noſtra concluſio, quia licet attento præcisè dominio Dei, ſine dubio id poſſet ſine iniuſtitiâ facere; neque obijcere ei quidquam vllus in contrarium poſſet. Quo ſenſu explicandus eſt S. Auguſtinus dum iis contrarium loquitur, ſi admittamus illius eſſe libros de Libero arbitrio; attentis tamen alijs virtutibus, certè id penitus videtur mihi impoſſibile. Negare enim nemo poteſt, crudelitatem eſſe vitium independens & diſtinctum omnino ab iniuſtitiâ; nam circa illas eaſdem res, quæ ſunt ſub noſtro iure, exercere crudelitatem poſſumus: vt ſi quis mancipium ſuum ſine vllâ planè ipſius culpâ vehementer vexet, affligat, cruciet, nemo non illum dominum crudelem dicet, eſto contra iuſtitiam non peccet. Idem oſtenditur clariùs & efficaciùs pro nobis: nam ſi quis caniculum aut ouiculam, in quam haud dubiè habet ius vitæ & necis, lento igne torreret, & ſtatim remoueret, vt grauiùs poſteà torqueret, ac feruente oleo ac pice ſingulis diebus cruciaret, oſtendendi dominij cauſâ, nemo prudens dubitaret, illum barbarum & crudelem dicere: id quod ex terminis omni intellectui benè diſpoſito euidentiſſimum apparebit; ergo à fortiori Deus dicendus eſſet crudelis, ſi oſtendendi dominij ſui cauſâ hominem pœnis inferni perpetuò cruciaret. Dixi *à fortiori*; quod iam oſtendo ſimul probando eam conſequentiam: nam ex parte creaturæ tortæ ſine comparatione eſt maior ratio, vt in Deo diceretur ea tortura crudelitas; quia quò maioris perfectionis eſt homo quàm caniculus, quoque nobiliorem & delicatiorem ſenſum habet, eò crudelior redditur ea tortura: accedit, per eam quodammodò hominem illum neceſſitari ad odium Dei, qui ſe ſine vllâ planè culpâ omnino innocentem ita terribiliter affligeret: ex quo capite minùs eſſe excuſabilem eam torturam quàm caniculi aut ouiculæ nemo prudens dubitabit; nam in cane nullus malus affectus & peccaminoſus ſequi poſſet.

Probatio ex vi argumenti magis deducitur.

Secundò ex parte ipſius Dei eſt longè minùs excuſabilis, quia titulus torquendi non eſt alius quàm dominium in eo caſu, vt ſupponimus; hîc autem etiam eſt in homine reſpectu canis. Aliunde verò, quò Deus altior, nobilior, ſanctior, magis pius, miſericors, bonus eſt, eò 11
minùs ipſum decet vexare & torquere alium: ſicut Imperatorem minùs decet vexare quàm carnificem, aut quàm plebeium: quod inde declaratur vlteriùs; nam, iuxta D. Dionyſij tritam doctrinam, bonitas eſt communicatiua ſui; ergo quò maior eſt bonitas diuina, eò maior eſt inclinatio ipſius ad communicationem per beneficentiam: & niſi ipſius creaturæ culpis irritetur, à ſeipſo nullam debemus ei concedere propenſionem ad maleficentiam; ergo ex ſolo titulo dominij, nullâ datâ ex parte creaturæ culpâ, quæ id promereatur, non poſſumus dicere, illum habere vllam inclinationem ad torquendum, ſed potiùs ſummam auerſionem.

Tertiò denique ex parte tormentorum conſequentia ſuprà poſita clariſſimè probatur à fortiori: quis enim non videat infinitè propè & quoad durationem & quoad qualitatem tormentorum grauiorem eſſe pœnam inferni quàm ſit aſſare lento igne vnâ aut alterâ hebdomadâ vnum caniculum, aut eum aciculis toto corpore pungere?

Argumentum ad hominem contra P. Tannerum contrarium ſententiam.

Concludo hoc argumentum eadem ratione, quâ Pater Tannerus, nobis quidem in hac concluſione contrarius (vt ſtatim dicam) probauit Deum morte temporali non poſſe filium pro patre punire; ait enim, *Videtur æquitati multoque magis infinitæ bonitati Dei repugnare, vt directè hominem niſi commeritum, adeoque ob peccata, quæ habet, puniat; & niſi pœna ſit medicinalis, quæ ſuſtinenti ad maius bonum proſit.* Hæc ille. Quæ ſi vera ſunt, etiam quando ex parte patris (cuius cenſetur pars ipſe filius) culpa præceſſiſſet, & locum habent re- 12
ſpectu mortis temporalis, quam alioquin homo ſubire debebat, ideoque pœna ſolùm ibi eſſet in anticipatione aliquâ mortis; quis non videat longè maiori titulo vrgere, quando & nulla omnino culpa præceſſit nec ex parte filij, nec ex parte parentis aut alterius, & pœna eſt quodammodò infinita, & nullam affert vtilitatem patienti, ſed potiùs, vt ſuprà oſtendi, exponit illum morali neceſſitati odio habendi ipſum Deum? hæc mihi adeò clara videntur, vt vix poſſim dubitare de hac ſententiâ.

Neque poteſt ad verba è Patre Tannero allata reſponderi Primò, illum ibi ſolùm locutum naturaliter, non verò in ordine ad potentiam

tiam abſolutam; hoc, inquam, dici non poteſt: etenim ſi actio illa æquitati naturali & bonitati infinitæ Dei repugnat, dici non poteſt, eam diuinitus à Deo fieri poſſe: non enim habet potentiam, vt quæ æquitati & ſuæ bonitati repugnant faciat etiam diuinitus.

Neque Secundò poteſt reſponderi, eam repugnantiam deſumi ex promiſſione diuinâ; etenim de eâ re nihil omnino ibi Tannerus dixit, ſed de æquitate naturali & infinitâ bonitate Dei locutus eſt; hæc autem duo omnino ſunt independentia ab actuali liberâ Dei promiſſione.

13 Denique non poteſt Tertiò reſpondere, ſe ſolùm agere de pœnâ vt pœnâ; etenim iam oſtendi fusè ſuprà, neminem ex aduerſarijs dicere, eam mortem futuram pœnam reſpectu filiorum, ſed reſpectu parentis: ergo ſi ea inflictio mortis repugnat, ratio ſola eſt, quia ſapit crudelitatem reſpectu filiorum innocentum; & tamen ibi habet Deus titulum dominij totum, quem habet ad damnandum hominem in infernum ſine vllâ culpâ: ergo ea ratio Patris Tanneri tota quanta nobis fauet, & confirmat intentum præſens.

Confirmatur concluſio. Eamdem rationem aut ſententiam noſtram confirmo, quia Deus maximè in Scripturis ſuam prædicat miſericordiam, quòd nolit peccatoris mortem, ſed magis vt conuertatur & viuat; & alibi etiam docet, à nobis tantùm eſſe perditionem noſtram, ex ipſo auxilium noſtrum. Hæc & plura alia ſimilia loca non tam denotant, quid Deus habeat vt præſentium decretorum, quàm illum ex naturâ ſuâ & bonitate infinitâ ad benefaciendum propendere, & abhorrere à malefaciendo; vt in ratione à nobis ſuprà poſitâ dixi; ergo non habet naturam, quæ poſſit hominem innocentem ad tam horribilem & perpetuam mortem adiudicare. Patet conſequentia, quia ſi id etiam facere poſſet nullâ ex parte noſtra datâ cauſsâ, ſed à ſeipſo; certè à ſeipſo eſſet interficiens, & crucians, & malefaciens, &c. hoc autem apparet clarè eſſe contra ſenſum, quem ea loca Scripturæ præ ſe ferunt, & contra id quod Deus vult de ipſius naturâ & bonitate concipi à nobis.

SECTIO QVARTA.

Qui teneant contrarium; & ob quæ argumenta: vbi, an annihilare Deus poſſit innocentem.

In contrarium huius ſententiæ ſtant aliqui Scholaſtici; qui fortè ſolùm ſentiunt præciſè, attentâ virtute iuſtitiæ (per quod non dicunt eam inflictionem non futuram contra aliam diuerſam virtutem, vt nos probauimus) poſſe id Deum facere, & ſic hominem torquere. Vnde Eccius in Chryſopaſſo centur. 1. num. 96. qui ſine omni iniuſtitiâ id fieri poſſe docuit, non dixit quidquam de alijs virtutibus.

14 Quidquid verò ſit de eorum mente, ſicut & Patris Tanneri num. 125. dico eorum ſententiam eſſe probabilem, magis verò incomparabiliter mihi contrariam arridere. Neque video vllum argumentum quod nos vexare poſſit. Quod enim dicitur de titulo iuſtitiæ, & quod dominus poſſit vti ſuâ re ad placitum, dicimus verum eſſe, attento iure iuſtitiæ; per quod non dicitur illum non peccaturum contra aliam virtutem: haud dubiè enim peccaret quis, ſi ſuas diuitias ſine vllâ aliâ cauſsâ niſi titulo iuſtitiæ proijceret in mare; aut ſi pretioſiſſimas materias aureas & argenteas combureret, domum dirueret, &c. ſi ergo in his rebus minoris momenti, etiamſi iuſtitia permittat talem vſum, aliæ virtutes prohibent; cur non potiori titulo id dicemus in caſu noſtræ quæſtionis?

Dices: Poteſt Deus annihilare hominem titulo dominij, ergo & cruciare. Concedo antecedens; & nego conſequentiam. Diſparitas eſt euidens, quia in annihilatione nihil eſt de crudelitate, quia nihil de torturâ: ſolùm enim eſt ablatio exiſtentiæ, quam liberaliter donauit: & ſicut non tenebatur producere hominem, ita nec tenetur conſeruare: ibi enim habet locum quod Iob dicebat, *Dominus dedit, Dominus abſtulit: ſicut Domino placuit, ita factum eſt: ſit nomen Domini benedictum.* quod ſic ego declaro: Si cum creaturis poſſibilibus fieri poſſet aliquod quaſi pactum, nulla ex illis eſſet, quæ non libentiùs haberet produci ad centum annos, licet poſteà eſſet deſtruenda, quàm nullo modo produci, ſed relinqui ſemper in puro ſtatu poſſibilitatis: ergo Deus, qui ſine vllâ iniuriâ aut crudelitate aut contra vllam virtutem potuit eam creaturam nullo modo producere, à fortiori poterit producere eum eo onere, quod poſt aliquod tempus deſtruenda ſit; quia per hoc nihil illi damni infertur, ſed fit illi aliquod beneficium; non tamen tam magnum quàm poſſet fieri, ſi vlteriùs conſeruaretur à Deo: contra quod non poteſt conqueri, ſed potiùs agere gratias pro primo: at ſi crearetur, vt eo modo vexaretur ingentibus illis doloribus in perpetuum, meritò dicere poſſet, Ad quid mihi fuit ea productio? melius mihi longè fuiſſet, ſi nunquam extitiſſem, &c. & ibi habet locum quod de crudelitate dicebam, ſcilicet non poſſe Deum ſine commiſeratione innocentem ita immaniter cruciare. *Deus poteſt innocentem annihilare, ſed non torquere æternis ſupplicijs.*

Dices Secundò: Ergo nec Deus vllo modo poteſt aliquem torquere etiam leuiter titulo dominij. Nego in primis conſequentiam, quia crudelitas non conſiſtit in indiuiſibili: poteſt enim aliquis leuis dolor rationabiliter innocenti infligi ſine crudelitate; magnus autem & diuturnus non poteſt. Secundò reſpondeo, Etiamſi 15 concedam conſequentiam, nullum in eâ abſurdum eſſe; imò (vt ſuprà vidimus) Tannerus adhuc ſolam anticipationem mortis negat fieri à Deo poſſe, niſi ſit medicinalis filijs, etiamſi parens peccauerit; multò ergo minùs, ſi nullus peccauit. Ego tamen quoad negatiuas pœnas non habeo vllam difficultatem, ob rationem datam paulò antè de annihilatione, quia ibi ſolùm eſt ceſſatio beneficij priùs collati: in quo puncto euidens eſt, ſicut liberum omnino fuit Deo illud beneficium non concedere, ita etiam liberrimum eſſe collatum non continuare; eiuſmodi autem eſſe mortem, cæcitatem & ſimiles defectus nemo non videt: neque obeſt, quòd ſæpè homo ipſe libentiùs haberet graues aliquos poſitiuos dolores quàm eiuſmodi priuationem, mortem maximè; nam, quidquid ſit de deſide-

rio hominis, debet attendi ex parte Dei ratio cohoneſtans eam inflictionem mali: vt enim non continuet beneficium, ſufficit quòd illud liberaliter det; eo enim ipſo honeſtiſſimè poteſt non continuare: at in torturâ poſitiuâ creaturæ non videtur eſſe motiuum ſufficiens ratio dominij, quia per hoc à crudelitate non excuſatur, vt dictum eſt. Aduerte tamen, me nullo modo negare, Deum poſſe medicinales dolores ad maius bonum ipſius innocentis infligere; hîc enim agimus ſolùm de eâ torturâ, quæ aliud non habet motiuum cohoneſtans, quam quod ſit exercitium dominij Dei.

Tertiò tandem & vltimò obijcies: Ergo Deus eſt crudelis infligens homini dolores quos ex diuerſis morbis patitur: quòd ſi reſpondeatur, hos dolores eſſe in pœnam originalis; vrgebis adhuc, Eſto de facto ita ſit, potuiſſe tamen Deum in purâ naturâ hominem creare: quo caſu ſine vllo peccato haberet eamdem capacitatem dolorum, quam habet de facto; ergo ſaltem tunc Deus eſſet iniquus. Reſpondeo Primò negando conſequentiam; etenim dolores hi ſunt annexi per ſe naturæ hominis, & prouenuint ex cauſſis naturalibus, quas non tenetur Deus miraculosè impedire, ne producant eos effectus in homine: at in noſtro caſu ſolùm inferrentur illi dolores à Deo ſpecialiter ex ſe
ſine vllius cauſſæ exigentiâ id volente. Secundò 16
reſpondeo iuxta dicta ſuprà, ideò conſequentiam eſſe malam, quia argumentum deſumitur à leui aliquo dolore & breui; quales ſunt omnes huius vitæ ad grauiſſimos & propè infinitos inferni: iam autem dixi, poſſe ſæpè ſine crudelitate infligi innocenti leues aliquos dolores, non poſſe autem grauiſſimos & æternos. Et hæc ſufficiant pro hac quæſtione; in quâ ideò magis in priorem ſententiam propendeo, quia licet videar aliquo modo Deo ligare manus, commendo tamen ex hoc ipſo maximè eius infinitam bonitatem, pietatem & miſericordiam; de quibus ipſe præ alijs attributis omnibus maximè gloriatur; & quibus nos omnia bona quæ accepimus debemus: ſub quibus nos, omnibus vitiorum incurſibus ſuperatis, ac peccatorum diſruptis laqueis, ad æternæ felicitatis condigna merita, erga quæ iuſtitia ipſius ſuas oſtendat præmiorum diuitias, promouendos ſperamus. Faxit ipſe, cui honor eſt & gloria in ſæcula; & ſub cuius protectione tertium hunc Theologicum Tomum ad finem vſque perducere feliciter licuit. Amen.

F I N I S.

INDEX

INDEX ET ORDO TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, SECTIONVM ET SVBSECTIONVM

HVIVS TERTII TOMI THEOLOGICI.

TRACTATVS DE ACTIBVS HVMANIS.

PROOEMIVM. Pag.1.

DISPVTATIO I.

De obiecto Voluntatis; & quomodo illud reſpiciat.

SECTIO I. *Vtrùm valuntas ſolùm verſetur circa finem.* 2
SECTIO II. *Vtrùm eodem actu finis & medium amentur.* 3
SECTIO III. *Qui ſe habeat intentio reſpectu electionis: vbi, an ex intentiane vagâ mediorum oriri poßit electio determinata.* 5
SECTIO IV. *An voluntas paßit reſpicere impoßibile cognitum vt tale.* 8
SECTIO V. *Vtrùm liceat vti Deo propter creaturas.* 10

DISPVTATIO II.

Quomodo moueatur Voluntas ab intellectu & appetitu.

SECTIO I. *Quî ab intellectu.* 12
SECTIO II. *Quis actus intellectus requiratur ad amarem.* 14
SECTIO III. *Quamodo voluntas moueatur ab appetitu, à ſeipsâ, & à Deo.* ibid.

DISPVTATIO III.

Quomodo Voluntas poſſit ſuos actus imperare.

SECTIO I. *Imperium, quòd ſit actus intellectus, reijcitur vel vt tollens libertatem, vel vt inutile.* 16

SECTIO II. *Voluntas pateſt imperare ſuos actus.* 17
SECTIO III. *Reſpondetur argumentis contrarijs.* 18

DISPVTATIO IV.

An & quando imperium efficax tollat propriam libertatem actui imperato.

SECTIO I. *Vtrùm actus pra determinato inſtanti imperatus retineat propriam libertatem.* 20
SVBSECTIO I. *Vera ſententia; & ſoluitur pracipua obiectio.* ibid.
SVBSECTIO II. *Soluuntur cetera obiectiones.* 22
SECTIO II. *Vtrùm imperium diſiunctiuum pro hoc aut illo inſtanti tollat libertatem.* 25
SVBSECTIO I. *Status quaſtionis, & quorumdam ſententia.* ibid.
SVBSECTIO II. *Quid de pracedenti ſententiâ & quaſtione totâ dicendum.* 26
SVBSECTIO III. *Reſpondetur aduerſariorum argumento.* 28
SVBSECTIO IV. *Diſcutitur aliud argumentum pro noſtrâ ſententiâ; & obiectio contra illam ſoluitur.* 29
SECTIO III. *An libertas mediata actus imperati ſufficiat ad diſtinctum meritum.* 30
SVBSECTIO I. *Vera ſententia.* ibid.
SVBSECTIO II. *Obiectiones ſoluuntur.* 32

DISPVTATIO V.

Quid ſit potentia libera; & vtrùm in nobis detur.

SECTIO I. *Quid ſit liberum arbitrium; & an intellectui, an verò voluntati conueniat.* 33
SECTIO II. *Vtrùm potentia neceſſariò operans poßit dici liberum arbitrium.* 34
SECTIO III. *An potentia intellectiua ſit aut poßit eſſe libera.* 35

SECTIO IV. *Vtrùm detur in nobis libertas vt condiſtincta à ratione voluntarij.* 38
SECTIO V. *Vtrùm ratione naturali ea libertas ſuaderi queat.* 40
SECTIO VI. *Limitatio quædam libertatis noſtræ reijcitur.* 41
SECTIO VII. *Reſpondetur obiectionibus hæreticorum ex auctoritate deſumptis.* 43
SECTIO VIII. *Obiectiones à ratione ſoluuntur.* 44

DISPVTATIO VI.

Magis explicatur libertas Voluntatis contra aliquos Catholicos.

SECTIO I. *Duæ explicationes reiectæ.* 45
SECTIO II. *Tertia explicatio reijcitur.* 46
SECTIO III. *Duæ aliæ explicationes.* 48
SECTIO IV. *An libertas ſit tantùm ad futura.* 50
SECTIO V. *An libertas ſit in omni continuatione actus.* 51
SVBSECTIO I. *Duæ extremæ ſententiæ, & prima pars noſtra.* ibid.
SVBSECTIO II. *Altera pars noſtræ ſententiæ.* 54
SVBSECTIO III. *Reſpondetur obiectionibus in contrarium.* 55

DISPVTATIO VII.

Cetera quæ ad potentiam liberam ſpectant diſcurriuntur.

SECTIO I. *An potentia libera neceſſariò ſit actiua.* 56
SECTIO II. *Quomodo libertas ſit circa finem & media.* 58
SECTIO III. *An libertas ſit eſſentialis actui.* 60
SVBSECTIO I. *Vtrùm alicui actui libertas ſit eſſentialis.* ibid.
SVBSECTIO II. *Vtrùm libertas ſit eſſentialis ſaltem actioni ipſi.* 62
SVBSECTIO III. *Obiectiones contra præcipuam concluſionem.* 63
SECTIO IV. *Vtrùm detur libertas ad purè omittendum.* 64
SECTIO V. *An potentia carens naturaliter libertate poſſit eſſe diuinitus libera.* 65

DISPVTATIO VIII.

De voluntario directo & indirecto.

SECTIO I. *Quî communiter definiatur voluntarium.* 67
SECTIO II. *Melior voluntarij definitio* 69
SECTIO III. *Diuiſio voluntarij in liberum & neceſſarium.* 70
SVBSECTIO I. *Expeditur prima difficultas.* 71
SVBSECTIO II. *Decidítur ſecunda difficultas.* 72
SVBSECTIO III. *Variæ ſententiæ circa tertiam difficultatem.* 74
SVBSECTIO IV. *Reſpondetur quæſtioni.* 75
SECTIO IV. *De aliquibus alijs ſpeciebus voluntarij.* 77
SECTIO V. *Quomodo omiſſio ſecuta ex cauſſâ voluntariâ, aut effectus ex omiſſione voluntariâ proueniens ſit voluntarius independenter à præcepto.* ibid.
SECTIO VI. *Quomodo effectus ſit voluntarius in cauſſâ poſitiuâ, ex quâ ſequitur: vbi, an Deo ſint voluntaria noſtra peccata.* 80

DISPVTATIO IX.

De inuoluntario, neceſſario, violento & coacto.

SECTIO I. *Declarantur termini.* 82
SECTIO II. *Quæ ſit reſiſtentia contra quam ſit violentia.* 83
SECTIO III. *Deciditur altera quæſtio præcedenti affinis; & quid ad violentiam requiratur amplius.* 84

DISPVTATIO X.

De his quæ pati poſſunt violentiam.

SECTIO I. *Vtrùm actio eiúſve carentia poſſit eſſe violenta.* 86
SECTIO II. *Vtrùm creaturæ pati poſſint à Deo violentiam.* 89
SECTIO III. *Vtrùm forma poſitiua ſubiecto & deſtructio ipſi rei deſtructæ ſint violenta.* 90
SECTIO IV. *An intellectus & voluntas in infuſione aut ablatione habitus ſint capaces violentiæ.* 91
SECTIO V. *An in ceſſatione cognitionis & amoris fiat intellectui & voluntati violentia.* 93
SECTIO VI. *Vtrùm in ipſo poſitiuo actu inferri queat vis intellectui & voluntati.* 94
SECTIO VII. *Aliqua ex dictis inferuntur.* 96

DISPVTATIO XI.

De metu & concupiſcentiâ vt cauſſant voluntarium mixtum.

SECTIO I. *Metus non cauſſat inuoluntarium ſimpliciter.* 98
SECTIO II. *Obiectiones ſolutæ.* 100
SECTIO III. *Quæ fiunt ex metu ſunt communiter ſecundùm quid inuoluntaria.* ibid.
SVBSECTIO I. *Communis ſententia; & variæ eius probationes.* ibid.

SVB-

Svbsectio ii. *Melior propugnatio communis & vera ſententiæ.* 101
Sectio iv. *Quomodo concupiſcentia ſe habeat ad voluntarium.* 103
Svbsectio i. *Concupiſcentia libertatem minuit, non ſemper auget voluntarium.* ibid.
Svbsectio ii. *Concupiſcentia minuit voluntarium.* 105
Svbsectio iii. *An concupiſcentia cauſſet inuoluntarium.* 106

DISPVTATIO XII.

Quomodo ignorantia ſe habeat ad voluntarium.

Sectio i. *Diuiſio prima ignorantiæ.* 108
Sectio ii. *Reliquæ diuiſiones ignorantiæ.* 110
Sectio iii. *Quomodo ignorantia cauſſet inuoluntarium.* 112
Svbsectio i. *De ignorantiâ antecedente.* ibid.
Svbsectio ii *De ignorantiâ concomitante.* 113
Svbsectio iii. *De ignorantiâ ſubſequente.* 114
Svbsectio iv. *Omnis ignorantia minuit voluntarium & culpam.* 116

DISPVTATIO XIII.

De inconſideratione vt poteſt eſſe peccaminoſa, vel peccati cauſſa.

Sectio i. *Primæ duæ difficultates.* 118
Sectio ii. *Quomodo peccari poſſit ex inconſideratione.* 119
Svbsectio i. *Noſtra ſententia proponitur.* ibid.
Svbsectio ii. *Rationibus oppoſitis fit ſatis.* 121
Svbsectio iii. *Oſtendo in noſtram ſententiam conſentire Patrem Suarez.* 123
Sectio iii. *In quo differat cognitio ſufficiens ad veniale à requiſitâ ad mortale.* ibid.
Svbsectio i. *Quorumdam ſententiæ reijciuntur.* 124
Svbsectio ii. *Quid in hac quæſtione probabilius.* 125

DISPVTATIO XIV.

De moralitate actus; & à quibus obiectis proueniat.

Sectio i. *Quid ſit moralitas; & quomodo conueniat actui qui dicitur moralis.* 127
Sectio ii. *An ſaltem alicui actui moralitas ſit eſſentialis.* 129
Sectio iii. *An omnis actus è bono in malum, aut è contrario tranſire queat.* ibid.
Sectio iv. *Vtrùm ab obiecto deriuetur moralitas in actum.* 132
Sectio v. *Duæ obiectiones contra dicta ſoluuntur.* 134
Sectio vi. *Ceteræ obiectiones ſolutæ.* 135

DISPVTATIO XV.

Explicatur, quomodo finis & medium det bonitatem vel malitiam actui.

Sectio i. *Vtrùm finis ſit circumſtantia intentionis & electionis.* 137
Sectio ii. *Vtrùm intentio aut electio habere queat duas moralitates à duobus obiectis formalibus.* ibid.
Svbsectio i. *Proponitur Suarez ſententia & iudicium de primâ illius parte.* 138
Svbsectio ii. *Iudicium de alterâ parte ſententiæ.* 139
Sectio iii. *Quomodo intentio accipiat bonitatem tam à fine quàm à medio: vbi, an à bonâ intentione poſſit oriri mala electio.* 140
Sectio iv. *Quid de electione dicendum ſit.* 143
Svbsectio i. *Noſtra ſententia.* ibid.
Svbsectio ii. *Magis declaratur noſtra ſententia.* 144
Sectio v. *Difficilis quædam obiectio ſoluitur: vbi, an honeſtas debeat amari propter ſe, vt actus ſit bonus.* 145
Svbsectio i. *Quid ab alijs circa hoc punctum dicatur: & prima pars noſtræ ſententiæ.* 146
Svbsectio ii. *Secunda noſtræ ſententiæ pars.* 148
Sectio vi. *Vtrùm à bono fine minuatur malitia mali medij tam reſpectu intentionis quàm electionis.* 149
Svbsectio i. *Iudicium de eâ ſecundâ ſententiâ.* 150
Svbsectio ii. *Defenditur tertia ſententia.* 152
Svbsectio iii. *Duo incidentia dubia.* 153

DISPVTATIO XVI.

Quomodo obiecti bonitas vel malitia deriuetur in actum voluntatis; & de comparatione vtriuſque.

Sectio i. *Vtrùm obiectum det actui formaliter bonitatem & malitiam, an ſolùm quaſi efficienter.* 155
Sectio ii. *Vtrùm actio exterior & interior ſit vnum peccatum, aut vnum opus bonum: vbi, quando ex repetitione affectus dicenda ſint plura merita vel demerita.* 156
Sectio iii. *An bonitas & malitia primariò conueniat actioni exteriori, an verò interiori.* 158

Svbsectio i. *Status quæſtionis, & varia ſententia.* 158
Svbsectio ii. *Deciditur tota difficultas.* 160
Sectio iv. *Vtrùm actus externus addat aliquid de merito aut de demerito ſupra interiorem.* 162
Svbsectio i. *Statuitur vera ſententia negans.* ibid.
Svbsectio ii. *Probatio efficax eius doctrinæ.* 163
Svbsectio iii. *Obiectiones aliquæ ſolutæ.* 165
Svbsectio iv. *Difficilior obiectio ſoluitur.* 166

DISPVTATIO XVII.

De Circumſtantijs. 168

Sectio i. *Quid in hac re ſenſerit Ariſtoteles.* 169
Sectio ii. *An re ipsâ dentur aliquæ circumſtantiæ.* 170
Sectio iii. *An prima malitia poßit à circumſtantiâ vt tali in genere moris oriri.* 173
Sectio iv. *An prima malitia poßit alia eſſe accidentalis ex circumſtantijs: vbi de harum numero, & an reperiantur in quolibet actu.* 174
Sectio v. *Quomodo circumſtantiæ augeant bonitatem.* 176
Svbsectio i. *Status quæſtionis, varia ſententia, & prima pars noſtra.* ibid.
Svbsectio ii. *Altera pars noſtra ſententia.* 177
Svbsectio iii. *Vltima pars noſtra ſententia.* 179
Sectio vi. *Quando circumſtantiæ transferant actum in nouam ſpeciem.* 181
Sectio vii. *Tres incidentes difficultates.* 182

DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm actus bonus poſſit imperari ab actu malo, & è contrario.

Sectio i. *Declaratur ſtatus quæſtionis.* 183
Sectio ii. *Quid de actibus ſupernaturalibus.* 184
Sectio iii. *Obiectiones ſolutæ.* 186
Sectio iv. *Quid de actu naturali.* 187
Svbsectio i. *Noſtra concluſio proponitur, & reſpondetur primæ obiectioni.* 188
Svbsectio ii. *Ceteræ obiectiones ſolutæ.* 189
Svbsectio iii. *Noua quorundam argumenta.* 190
Sectio v. *Vtrùm è contrario actus malus poßit imperari ab actu bono.* 191
Sectio vi. *Obiectiones ſolutæ.* 192
Sectio vii. *Quæ voluntas ſufficiat ad dandum alijs actibus bonitatem vel malitiam.* 194
Svbsectio i. *An ſufficiat volitio inefficax.* ibid.
Svbsectio ii. *Qualis exiſtentia voluntatis ad id requiratur.* 195

DISPVTATIO XIX.

Vnde ſumatur obiecti moralitas.

Sectio i. *Præmittitur certa doctrina.* 197
Sectio ii. *Quædam explicationes reiectæ.* 199
Sectio iii. *Proponitur recentiorum opinio; & reijcitur prima illius pars.* 201
Sectio iv. *Eadem pars vlteriùs reijcitur.* 203
Sectio v. *Reijcitur ſecunda pars eius doctrinæ.* 204
Sectio vi. *Vera ſententia proponitur.* 206
Sectio viii. *Soluuntur obiectiones aliquot.* 208
Sectio ix. *Ceteræ obiectiones ſolutæ.* 210
Sectio x. *An ea malitia moralis, quæ eſt in obiecto ante legem, ſufficiat ad peccatum.* 211
Svbsectio i. *Sine legis tranſgreſſione non eſt propriè peccatum mortale.* ibid.
Svbsectio ii. *Soluuntur aliquæ obiectiones; & ponitur vltima pars noſtra ſententiæ.* 214
Sectio xi. *Quomodo voluntas noſtra poßit & debeat ſe accommodare diuinæ.* 217
Svbsectio i. *Quædam ſupponuntur.* ibid.
Svbsectio ii. *Quid ſit de volitione efficaci & præceptiuâ.* 218
Svbsectio iii. *Quid de volitione permiſſiuâ & inefficaci: vbi magis declaratur concluſio præcedens.* 219
Svbsectio iv. *Quomodo poßimus aut teneamur conformari volitioni Dei de malo alieno.* 221

DISPVTATIO XX.

De malitiæ & bonitatis moralis formali conſtitutiuo.

Sectio i. *Vnde deſumatur bonitas & malitia formalis.* 222
Svbsectio i. *Quæ certa ſunt præmittuntur.* ibid.
Svbsectio ii. *Duo dubia deciſa.* 223
Sectio ii. *Quotuplex ſit bonitas in actu voluntatis.* 224
Sectio iii. *In quo conſiſtat formaliter malitia moralis.* 225
Svbsectio i. *Quod ſit pro præſenti difficultate peccatum omiſſionis, & quod commiſſionis.* ibid.
Svbsectio ii. *Proponitur ſententia conſtituens omnem malitiam in priuatione.* 227
Svbsectio iii. *Duo alia argumenta pro eâ ſententiâ.* 229

Svb-

Svbsectio iv. *Varia limitationes huius ſententia.* 231
Svbsectio v. *Reſponſio Patris Suarez.* 232
Svbsectio vi. *Tanneri & aliorum ſolutio.* 234
Sectio iv. *Sententia conſtituens peccatum in poſitiuo defenditur.* 235
Sectio v. *Quorumdam euaſiones precluduntur.* 237

DISPVTATIO XXI.

Vtrùm bonitas & malitia inter ſe omnino repugnent; & an vna ex illis neceſſariò debeat conuenire omni actui libero, ſeu, an poſſint eſſe actus indifferentes.

Sectio i. *Vtrùm idem actus poßit eſſe ſimul bonus & malus intrinſecè.* 238
Svbsectio i. *Proponitur ratio dubitandi & affirmatiua ſententia.* ibid.
Svbsectio ii. *Examinatur ſententia Patris Suarez.* 239
Svbsectio iii. *Eadem ſententia Patris Suarez aliter probatur.* 241
Svbsectio iv. *Noua quedam obiectiones.* 242
Sectio ii. *Vtrùm idem actus poßit eſſe ſimul bonus & malus extrinſecè.* 244
Sectio iii. *Vtrùm dentur actus indifferentes in ſpecie.* 245
Svbsectio i. *Quid de actibus ſupernaturalibus.* ibid.
Svbsectio ii. *Vtrùm poßit dari actus naturalis indifferens ex ſpecie ſuâ.* 246
Sectio iv. *Vtrùm dari queat actus indifferens in indiuiduo.* 247
Svbsectio i. *Proponitur ſententia negans.* 248
Svbsectio ii. *Proponitur ſententia affirmans.* 250
Svbsectio iii. *An poßit poſitiuè probari noſtra ſententia.* 252

DISPVTATIO XXII.

De ratione ſeu conſcientiâ prout eſt regula actionum noſtrarum.

Sectio i. *Quid ſit recta ratio.* 254
Sectio ii. *Quid ſit conſcientia; & eius diuiſiones.* 255
Sectio iii. *Vtrùm conſcientia erronea inducat obligationem, & qualem.* 256
Sectio iv. *Obiectiones aliqua ſoluta.* 258
Sectio v. *Quaſtiones aliqua explicata.* 260
Svbsectio i. *An ſit grauius peccatum, ſequi conſcientiam erroneam, quàm operari contra illam.* ibid.
Svbsectio ii. *An minuatur malitia peccati per hoc, quòd re ipsâ nulla ſit lex.* 261
Svbsectio iii. *Obiectio contra dicta ſoluitur.* 262
Svbsectio iv. *Qualis debeat eſſe exiſtentia conſcientia erronea, vt quis dicatur contra illam peccare.* ibid.
Svbsectio v. *Vtrùm conſcientia plus obliget quàm alia leges.* 263
Svbsectio vi. *Vtrùm obligatio conſcientia ſit diſpenſabilis.* 265

DISPVTATIO XXIII.

Quam debeat quiſque amplecti opinionem circa ſuos actus, vt licitè operetur.

Sectio i. *Quadam ſupponuntur certa, & ſtatus quaſtionis declaratur magis.* 266
Sectio ii. *Quanta debeat eſſe certitudo iudicij reflexi: vbi, vtrùm homo doctus poßit licitè operari cum formidine oppoſita partis.* 268
Svbsectio i. *Suppoſitio quadam, & varia ſententia proponuntur.* ibid.
Svbsectio ii. *Deciditur quaſtio.* 269

DISPVTATIO XXIV.

Quando ex opinione probabili, quòd obiectum non ſit malum, poſſimus formare certum iudicium, quòd liceat illud amare.

Sectio i. *Referuntur varia ſententia; & ſtatuitur probabilior.* 271
Sectio ii. *Satisfit obiectionibus.* 273
Sectio iii. *Quid ſit neceſſum, vt opinio aliqua ſit probabilis.* 274
Sectio iv. *Quid de materiâ probabili, in quâ bona fides non ſuffragatur ad valorem rei intenta.* ibid.
Sectio v. *Ex dictis deciduntur varij caſus particulares.* 277
Svbsectio i. *Quid poßit licitè Medicus facere in incertâ curatione infirmi.* ibid.
Svbsectio ii. *Quid de litigante & Aduocato in iure incerto.* 278
Svbsectio iii. *Obiectio contra dicta ſoluitur: vbi, quid Iudex poßit in cauſâ incertâ.* 280
Svbsectio iv. *Quid de Rege in incerto titulo contra alterum Regem.* 281

DISPVTATIO XXV.

Quomodo in dubio iuris aut facti ſe debeat homo gerere, maximè extra materiam iuſtitiæ.

Sectio i. *Proponitur ſententia Patris Vaſquez.* 283
Sectio ii. *Iudicium de hac ſententiâ.* 284
Svbsectio i. *Prima pars noſtra ſententia ſuadetur.* ibid.
Svbsectio ii. *Altera pars noſtra ſententia ſuadetur.* 285

SECTIO III. *Reſpondetur argumentis Patris Vaſquez.* 286
SVBSECTIO I. *Reſpondetur auctoritati Clementis Tertij.* ibid.
SVBSECTIO II. *Satisfit alijs textibus.* 288
SVBSECTIO III. *Satisfit rationibus Patris Vaſquez.* ibid.
SECTIO IV. *Quid in dubio matrimonij.* 289
SVBSECTIO I. *Proponitur ſententia Patris Vaſquez.* ibid.
SVBSECTIO II. *Supponũ quædam pro noſtrâ ſententiâ.* 290
SVBSECTIO III. *Prima pars noſtræ ſententia.* ibid.
SVBSECTIO IV. *Altera pars noſtra ſententia.* 292
SVBSECTIO V. *Soluuntur aliquæ obiectionec.* ibid.
SECTIO V. *Alij caſus particulares de dubio iuris & dubio facti deciduntur.* 294

DISPVTATIO XXVI.

Quomodo in mareriâ dubiâ iuſtitiæ ſuffragetur poſſeſſio.

SECTIO I. *Referuntur variæ ſententiæ.* 297
SECTIO II. *Concluſio noſtra.* 298
SECTIO III. *Soluuntur obiectiones contra dicta de dubio domino poſſeſſore bonæ fidei.* 299
SECTIO IV. *Aliqui caſus circa dubium in materiâ iuſtitia.* 300
SVBSECTIO I. *Tres priorec declarantur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Examinatur obiectio contra datam ſolutionem.* 301
SVBSECTIO III. *Duo alij caſus.* 303
SECTIO V. *Quomodo in dubijs inferior debeat cum Superiore ſe gerere.* 304

DISPVTATIO XXVII.

Quomodo debeat deponi conſcientia erronea, dubia & ſcrupuloſa.

SECTIO I. *De conſcientiâ erroneâ.* 306
SECTIO II. *Quomodo ſit deponenda conſcientia dubia.* 308
SECTIO III. *Quid de conſcientiâ ſcrupuloſâ.* 309

TRACTATVS DE PASSIONIBVS ANIMÆ.

DISPVTATIO XXVIII.

De paſſionibus animæ in communi, ac de earum ſubiecto.

SECTIO I. *De paſſionum ſubiecto.* 311
SVBSECTIO I. *Vtrùm iraſcibilis à concupiſcibile diſtinguatur.* ibid.
SVBSECTIO II. *De ſede appetitus; & an ſit vnus internus, alter externus.* 313
SECTIO II. *Definitio paſſionis in communi.* 314
SECTIO III. *Diuiſio prima paſſionum: vbi de arduitate ad iraſcibilem requiſitâ.* 315
SECTIO IV. *Aliquæ difficultates circa hanc diuiſionem ſoluuntur.* 316
SVBSECTIO I. *Duæ primæ explicantur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Duæ aliæ quæſtiunculæ ſolutæ.* 317
SECTIO V. *Diuiſiones aliæ traduntur.* 319

DISPVTATIO XXIX.

Explicantur in particulari paſſiones concupiſcibilis.

SECTIO I. *Prima paſſio explicatur.* 320
SVBSECTIO I. *Vtrùm amor ſit vitalis; & qui à deſiderio & gaudio differat.* ibid.
SVBSECTIO II. *Vtrùm de obiecto præſente poſſit eſſe proprius amor.* 321
SVBSECTIO III. *De cauſſis & effectibus amoris.* 323
SECTIO II. *De ſecundâ paſſione concupiſcibilis, ſeu de odio.* 325
SVBSECTIO I. *Vtrùm odium ſit per modum fugæ, an verò per modum proſecutionis.* ibid.
SVBSECTIO II. *Aliquæ quæſtiones explicatæ.* 326
SECTIO III. *De concupiſcentiâ & abominatione.* 327
SECTIO IV. *De delectatione.* 329
SVBSECTIO I. *Comparantur inter ſe delectationes materialec & ſpirituales.* ibid.
SVBSECTIO II. *Diuiſio, cauſſa & effectus delectationum declarantur.* 330
SVBSECTIO III. *De bonitate & malitiâ delectationum.* 331
SECTIO V. *De dolore & triſtitiâ.* 332
SVBSECTIO I. *De differentiâ inter dolorem & triſtitiam, ac de comparatione illius cum delectatione.* ibid.
SVBSECTIO II. *Ex quibus cauſſis grauior inſurgat dolor: vbi de eius effectibus.* 333
SVBSECTIO III. *Quomodo triſtitia mitigetur ſpecialiter per delectationem.* 335
SVBSECTIO IV. *De alijs remedijs contra triſtitiam; & de eius bonitate vel malitiâ.* 336

DISPVTATIO XXX.

De ſpe, deſperatione & timore; quæ ſunt paſſiones iraſcibilis.

SECTIO I. *Quid ſit ſpes, & in quo differat à deſiderio.* 337
SECTIO II. *Vtrùm ſpes ſit in brutis; & quomodo contrarietur deſperationi.* 339
SECTIO III. *Aliquæ quæſtiones de ſpe diſcuſſæ: vbi magis declaratur quid ſit deſperatio.* 341

Sectio iv. *Quomodo timor differat à ſpe; & an debeat eſſe de malo incerto futuro.* 342
Sectio v. *Quo pacto per timorem tangatur perſona quæ infligere poteſt malum.* 344
Sectio vi. *Quomodo timor includat fugam efficacem.* 345
Sectio vii. *Diuiſio timoris.* 346
Sectio viii. *De effectibus aliquibus timoris.* 347
Sectio ix. *De aliys effectibus timoris, ac de eius bonitate & malitiâ.* 349

DISPVTATIO XXXI.

De audaciâ & irâ.

Sectio i. *Quid ſit audacia.* 350
Sectio ii. *De cauſſis & effectibus audaciæ.* 351
Sectio iii. *Vtrùm audaces ſint alacriores in principio quàm in fine.* 352
Sectio iv. *De irâ.* 353
Subsectio i. *Quæ ſint in hac doctrinâ difficilia.* ibid.
Subsectio ii. *Vtrùm ira componatur ex triſtitiâ & animo vindictæ, poſſitque eſſe de malo alieno.* 354
Subsectio iii. *Vtrùm ira habeat contrarium, & ſit cum ratione.* 355
Subsectio iv. *De connaturalitate & grauitate iræ.* 356
Subsectio v. *Difficultas contra dicta: vbi, qui differat ira ab odio.* 357
Subsectio vi. *Duæ vltimæ quæſtiunculæ circa iram.* 358

TRACTATVS DE HABITIBVS ET VIRTVTIBVS.

DISPVTATIO XXXII.

De Habitibus.

Sectio i. *Quid ſit habitus, eiuſq; diuiſio.* 360
Sectio ii. *An detur habitus in intellectu & potentÿs ad operandum neceſſarÿs, item in voluntate.* 362
Sectio iii. *Vtrùm per omnem primum actum producatur habitus.* 364
Sectio iv. *Vtrùm habitus producantur ab actibus efficienter.* 366
Sectio v. *Vtrùm per quemlibet actum intendatur habitus.* 367
Subsectio i. *Non intenditur habitus ſine termino.* ibid.
Subsectio ii. *Habitus augetur per multos actus, etiamſi remiſſiſſimi ſint.* 368
Sectio vi. *De diuiſibilitate habitus, & quomodo concurrat.* 369
Sectio vii. *De corruptione habituum.* 371
Sectio viii. *Vtrùm detur habitus ad prima principia, & ad bonum vt ſic.* 373

DISPVTATIO XXXIII.

De virtutibus in communi.

Sectio i. *Vtrùm virtus ſit ſpecies habitus, ſeu, an habitui, qui eſt virtus, ſit eſſentialis ea ratio virtutis, & poſſit aliquando in actum malum influere.* 375
Subsectio i. *Proponuntur duæ oppoſitæ ſententiæ.* ibid.
Subsectio ii. *Deciditur quæſtio.* 377
Subsectio iii. *Altera quæſtio præcedenti affinis.* 378
Subsectio iv. *Quid de habitu intellectus ad verum.* 379
Sectio ii. *De ſubiecto virtutum.* 380
Subsectio i. *Tres primæ quæſtiones ſolutæ.* ibid.
Subsectio ii. *Quid communiter dicatur circa quartam quæſtionem, de motiuo ponendi virtutes in voluntate.* 382
Subsectio iii. *Quid in præſenti probabilius.* 383
Subsectio iv. *Quæſtio quinta, vtrùm in appetitu ſenſitiuo ſint virtutes.* 384
Subsectio v. *Reſpondetur obiectionibus.* 385
Sectio iii. *De cauſſis virtutum.* 387

DISPVTATIO XXXIV.

De virtutibus intellectualibus.

Sectio i. *Diuiſio virtutum intellectualium.* 388
Subsectio i. *Quomodo ars definiatur à nonnullis.* ibid.
Subsectio ii. *Quid in hac difficultate probabilius.* 390
Sectio ii. *De ſcientiâ, ſapientiâ & intellectu.* ibid.
Sectio iii. *De prudentiâ.* 391
Subsectio i. *An ad ſolum intellectum prudentia pertineat.* ibid.
Subsectio ii. *Tria dubia circa prudentiam expedita.* 392
Subsectio iii. *Vtrùm prudentia ſit vnica pro omnibus virtutibus moralibus, an pro qualibet ſit diſtincta.* 394
Subsectio iv. *Obiectio quædam ſoluta: vbi de eubuliâ, ſyneſi & gnome.* 395
Subsectio v. *Vtrùm prudentia ſit diſtincta ab Ethicâ; & quales habeat concluſiones.* 397
Subsectio vi. *Vtrùm actus prudentiæ ſit etiam circa finem.* 399

DISPVTATIO XXXV.

Diuiſio virtutum moralium voluntaris: vbi, an dentur virtutes ſupernaturales.

SECTIO I. *Explicatur mens D. Thomæ circa diuiſionem virtutis.* 400
SECTIO II. *Diuiſio virtutis: vbi, an dentur virtutes ſupernoturoles.* 401
SVBSECTIO I. *Sententia negans proponitur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Sententia affirmans eligitur.* ibid.
SVBSECTIO III. *Melior eius ſententia probatio.* 404
SVBSECTIO IV. *De numero harum virtutum infuſarum.* 405
SECTIO III. *Virtutum naturolium diuiſio.* 406
SVBSECTIO I. *Duæ diuiſiones virtutis naturalis.* ibid.
SVBSECTIO II. *Declarantur in particulari ea ſpecies diuidentes.* 407

DISPVTATIO XXXVI.

De medio ſeu mediocritate virtutum, & de connexione earum inter ſe.

SECTIO I. *De medio virtutum.* 408
SVBSECTIO I. *Communis ſententia proponitur; & examinatur grauis contra illam obiectio.* ibid.
SVBSECTIO II. *An omnes virtutes in medio conſiſtant.* 410
SVBSECTIO III. *Quid in alijs virtutibus non Theologicis; & vltimò declaratur difficultas.* 412
SECTIO II. *De connexione virtutum ſupernaturalium inter ſe.* 413
SVBSECTIO I. *Quæ connexio ſit de facto inter virtutes ſupernaturales inter ſe.* ibid.
SVBSECTIO II. *De dependentiâ omnis habitus charitatis poſſibilis a gratiâ & ceteris virtutibus, ac è contrario harum à charitate.* 415
SVBSECTIO III. *Quid de connexione ſupernaturalium cum naturalibus.* 417
SECTIO III. *Quid de connexione virtutum naturalium inter ſe.* 418
SECTIO IV. *De connexione virtutum ex præcepto cum virtutibus ex conſilio.* 419

DISPVTATIO XXXVII.

De æqualitate virtutum & permanentiâ earum poſt mortem.

SECTIO I. *De æqualitote virtutum.* 421
SECTIO II. *Declaratur in particulari inter quas virtutes inæqualitas reperiatur, ſeu quæ ſint alijs nobiliores.* 422
SVBSECTIO I. *Quid de Theologicis inter ſe.* ibid.
SVBSECTIO II. *Quid de moralibus.* 423
SECTIO III. *De permonentiâ virtutum poſt mortem.* 425

DISPVTATIO XXXVIII.

De donis Spiritus ſancti, beatitudinibus & fructibus.

SECTIO I. *Mens Diui Thomæ circa dona.* 426
SECTIO II. *Euaſio quædam reijcitur, & obiectiones ex D. Thomô ſoluuntur.* 428
SECTIO III. *An ſint ponenda dona à virtutibus diſtincta.* 429
SECTIO IV. *De donis intellectus.* 431
SECTIO V. *Reſpondetur obiectionibus.* 433
SECTIO VI. *Aliquo dubiolo expediuntur.* 434
SECTIO VII. *De beatitudinibus & fructibus.* 436

TRACTATVS DE VITIIS ET PECCATIS.

DISPVTATIO XXXIX.

De vitio ſeu habitu vitioſo ſecundùm ſe.

SECTIO I. *Dubium quoddom circa mentem Diui Thomæ de conſtitutiuo vitij.* 438
SECTIO II. *Vtrùm vitium ſit tale ex noturô ſuâ.* 440
SECTIO III. *Vnde vitium denominetur: & quid ſit habitus vitioſus.* 441
SECTIO IV. *Vtrùm Deus diuinitus poſſit vitioſum habitum infundere.* 443
SVBSECTIO I. *Deciditur quæſtio; & prima obiectio proponitur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Melior eius rei declaratio.* 444
SVBSECTIO III. *Reſpondetur inſtantiæ de habitu ſupernaturali.* 446
SECTIO V. *Quid ſit homini peius & melius, actus, an hobitus.* 448
SECTIO VI. *De connexione vitiorum inter ſe.* 450

DISPVTATIO XL.

De oppoſitione vitij cum virtute.

SECTIO I. *Quædam ſupponuntur.* 451
SECTIO II. *De oppoſitione vitij cum virtute ſupernaturali.* ibid.

SECTIO III. *De contrarietate habitus naturalis virtutis cum habitu vitij.* 455
SVBSECTIO I. *Quanta ſit ea repugnantia.* ibid.
SVBSECTIO II. *In quibus gradibus, & qui ſe expellant vitium & virtus.* 456
SVBSECTIO III. *Quid requiratur, vt vitium ſit virtuti contrarium.* 457
SECTIO IV. *An habitui virtutis aduerſetur vitium non mortale: vbi de habitu indifferenti.* 459
SVBSECTIO I. *Quædam neceſſaria ſuppoſitio.* ibid.
SVBSECTIO II. *Quid de vitio veniali ex paruitate materiæ.* 460
SVBSECTIO III. *Quid de vitio veniali ex genere ſuo, & ex indeliberatione.* 461
SVBSECTIO IV. *Obiectiones aliquæ ſolutæ.* 463

DISPVTATIO XLI.

An omne peccatum actuale aduerſetur naturæ: quot in eo malitiæ: & an hæ ex diuerſis legibus multiplicentur.

SECTIO I. *Quomodo peccatum ſit contra inclinationem naturalem ipſius peccantis.* 464
SECTIO II. *Quæ malitia in omni peccato actuali reperiantur.* 466
SVBSECTIO I. *De malitiâ auerſionis & conuerſionis.* ibid.
SVBSECTIO II. *Quæ alia malitia in auerſione ſoleant conſiderari.* 468
SECTIO III. *An ſit duplex malitia in peccato, quoties ſit contra duplex præceptum ſpecie diuerſum.* 469
SVBSECTIO I. *Examinatur quorumdam doctrina.* ibid.
SVBSECTIO II. *Quid videatur probabilius.* 471
SVBSECTIO III. *Obiectiones aliquæ ſolutæ.* 472
SVBSECTIO IV. *Noua obiectio: vbi, an omnis actus virtutis ſit actus obedientiæ.* 474
SVBSECTIO V. *Deciduntur aliqui caſus particulares ex doctrinâ datâ.* 475
SECTIO IV. *Vtrùm præcepta diſtincta, eiuſdem tamen ſpeciei, augeant obligationem.* 476
SECTIO V. *Opportuna digreſſio, vtrùm lex ponat rem præceptam in eâ virtute, quam intendit.* 478
SVBSECTIO I. *Proponitur communis ſententia.* ibid.
SVBSECTIO II. *Duæ primæ partes noſtræ ſententiæ.* ibid.
SVBSECTIO III. *Vltimò deciditur quæſtio.* 479
SVBSECTIO IV. *Reſpondetur obiectionibus contra præcedentem doctrinam.* 480
SVBSECTIO V. *Quædam ex dictis inferuntur.* 482

DISPVTATIO XLII.

Quomodo peccatum creſcat ex circumſtantijs. 483

SECTIO I. *Aliquæ ſententiæ circa augmentum è duratione prouenientes.* 484
SVBSECTIO I. *Sententia Patris Coninck.* ibid.
SVBSECTIO II. *Sententia Patris Suarez, & recentiorum.* 485
SECTIO II. *Reſpondetur difficultati.* 487
SECTIO III. *Quomodo peccatum creſcat ex perſonâ, in quam peccatur, & quæ peccat, magnitudine.* 489
SECTIO IV. *Vtrùm peccatum ex ſpecie leuius poſſit ex circumſtantiâ reddi grauius.* 491
SVBSECTIO I. *Communis ſententia affirmans defenditur.* 492
SVBSECTIO II. *Noua probatio communis ſententiæ.* 493
SVBSECTIO III. *Quædam obiectio ſoluta.* 495
SVBSECTIO IV. *Nouæ aliæ obiectiones.* 496

DISPVTATIO XLIII.

De æqualitate, connexione & diſtinctione peccatorum.

SECTIO I. *Non omnia peccata ſunt æqualia.* 497
SECTIO II. *Quî à D. Thomâ probetur ea inæqualitas.* 498
SECTIO III. *Quomodo probanda ſit communis doctrina.* 500
SECTIO IV. *Vtrùm peccata mortalia ſint æqualia ex parte pœnæ, damni & priuationis gratiæ.* 502
SECTIO V. *Vtrùm peccata eo ipſo ſint inæqualia, quòd inæquali virtuti opponantur.* 504
SECTIO VI. *De connexione & diſtinctione peccatorum.* 506

DISPVTATIO XLIV.

Quomodo ex nocumento peccati deſumatur malitia illius: vbi de ſcandalo.

SECTIO I. *Sententia Diui Thomæ, & prima pars noſtræ.* 509
SECTIO II. *Altera pars noſtræ ſententiæ.* 511
SECTIO III. *Quomodo pecatum creſcat ex damno pœnæ æternæ.* 513
SECTIO IV. *De ſcandalo: quomodo ex eo peccatum augeatur.* 514
SVBSECTIO I. *Reiectâ Patris Vaſquez ſententiâ, contraria defenditur.* ibid.

SVB-

SVBSECTIO II. *Reſpondetur argumentis Patris Vaſquez.* 516
SVBSECTIO III. *Duæ difficultates & replicæ difficiles ſoluuntur.* 518
SVBSECTIO IV. *Duo ex præcedentibus dubia expediuntur.* 520

DISPVTATIO XLV.

De diuiſione peccatorum.

SECTIO I. *Diuiſio prima in peccatum omiſſionis & commiſſionis.* 521
SVBSECTIO I. *An opus incompoſſibile cum præcepto ſit peccatum, quando non eſt cauſſa omiſſionis.* 522
SVBSECTIO II. *Vtrùm, quidquid eligitur poſt voluntatem omittendi, ſe habeat concomitanter ad omiſſionem.* ibid.
SVBSECTIO III. *Quid dicendum, quando opus eſt cauſſa omiſſionis.* 524
SVBSECTIO IV. *Quando imputetur omiſſio.* 526
SVBSECTIO V. *Duæ aliæ difficultates de omiſſione.* 528
SECTIO II. *Altera diuiſio peccati actualis.* 529
SECTIO III. *Diuiſio peccati in carnale & ſpirituale.* 530

DISPVTATIO XLVI.

De ſubiecto peccati: vbi de motibus carnis.

SECTIO I. *Quo ſenſu ſola voluntas ſit ſubiectum peccati.* 531
SECTIO II. *An peccatum ſolùm ſit in ratione ſuperiori: & quid S. Auguſtinus in hoc puncto ſenſerit.* 533
SECTIO III. *Vtrùm motus omnes inordinati concupiſcentiæ ſint peccata.* 535
SECTIO IV. *An ſtante plenâ aduertentiâ ſit peccatum, non reprimere motus ſenſualitatis.* 536
SVBSECTIO I. *Proponuntur variæ ſententiæ: & quædam præmittuntur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Quid ſit in hoc dubio dicendum.* 538
SVBSECTIO III. *Tres concluſiones circa obligationem reſiſtendi.* 540
SVBSECTIO IV. *Obiectiones aliquæ contra has tres concluſiones: vbi, cur non liceat dare cauſſam animo, vt ſequatur pollutio.* 541
SVBSECTIO V. *Duæ vltimæ concluſiones circa obligationem reſiſtendi his motibus.* 543

DISPVTATIO XLVII.

Vtrùm delectatio moroſa in re malâ ſit peccatum.

SECTIO I. *Quædam præmittuntur, & variæ ſententiæ proponuntur.* 544
SECTIO II. *Prima concluſio contra primam ſententiam.* 546
SECTIO III. *Probabilius eſt, in ſolâ materiâ venereâ eas delectationes eſſe mortale.* 547
SVBSECTIO I. *Suadetur ea pars negatiua.* ibid.
SVBSECTIO II. *Expenduntur variæ rationes circa delectationes moroſas venereas: & quæ ſit probabilior.* 549
SVBSECTIO III. *Obiectiones aliquæ ſolutæ.* 550
SVBSECTIO IV. *Limitatio quædam præcedentis concluſionis.* 553
SECTIO IV. *Ad quam ſpeciem peccati moroſæ delectationes pertineant.* 554
SVBSECTIO I. *Sententia Patris Vaſquez.* 555.
SVBSECTIO II. *Quid dicendum iuxta aliorum principia.* ibid.
SVBSECTIO III. *Quid in noſtris principijs: vbi de circumſtantiâ virginitatis.* 556

DISPVTATIO XLVIII.

De diuiſione peccati in mortale & veniale.

SECTIO I. *Dantur peccata venialia, & verò independenter à ſtatu perſonæ; quæq; non ideò talia, quia non ſunt ex ſcientiâ, & contra fidem.* 558
SECTIO II. *Veniale non eſt ex ſolâ non-imputatione Dei, aut ex ſolâ eius ordinatione.* 560
SECTIO III. *Obiectiones in contrarium ſolutæ.* 561
SECTIO IV. *Variæ ſententiæ de conſtitutiuo peccati venialis.* 563
SECTIO V. *Sententia Patris Suarez, & quid tandem in hac difficultate probabilius.* 564
SECTIO VI. *Quomodo conueniant & differant inter ſe mortale & veniale in genere peccati: & aliæ difficultates circa veniale ſolutæ.* 566
SECTIO VII. *Vtrùm veniale poſſit eſſe ſine mortali in quolibet ſubiecto.* 568
SVBSECTIO I. *Vtrùm poſſit eſſe diuinitus aliqua natura capax ſolius venialis, aut è contrario ſolius mortalis.* ibid.
SVBSECTIO II. *An per accidens repugnet veniale, vbi poteſt eſſe mortale.* 569

DISPVTATIO XLIX.

De peccato habituali.

SECTIO I. *Quæ certa ſunt ſupponuntur.* 571
SECTIO II. *Aliqua ſententia de peccato habituali reiecta.* ibid.

SVB-

SVBSECTIO I. *Duæ primæ proponuntur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Iudicium de eâ ſententiâ: & aliæ duæ proponuntur.* 573
SECTIO III. *Examinatur ſententia, quæ in priuatione gratiæ conſtituit habituale.* 574
SVBSECTIO I. *Quid de conſtitutione adæquata per priuationem.* ibid.
SVBSECTIO II. *Quid de conſtitutione inadequatâ per priuationem.* 575
SVBSECTIO III. *Reijcitur vlteriùs ea ſententia; & reſpondetur eius argumentis.* 577
SECTIO IV. *Vera ſententia defenditur.* 578
SVBSECTIO I. *Quî à nonnullis ea vera doctrina declaretur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Vera explicatio habitualis.* 580
SVBSECTIO III. *Probatur ea noſtra ſententia; & ſoluitur prima obiectio.* 581
SVBSECTIO IV. *Reliquæ obiectiones explicantur.* 583

DISPVTATIO L.

De peccato originali: an ſit, & à quo & ex quibus contrahatur: vbi de eius cauſſis.

SECTIO I. *Supponitur Catholica doctrina.* 585
SECTIO II. *Vtrùm originale ſit propriè peccatum, & an vniuocè cum actuali conueniat.* 587
SECTIO III. *Per cuius peccatum aut quale traductum fuit aut traducendum erat peccatum originale in poſteros.* 588
SVBSECTIO I. *Ex ſolius Adami, non Heuæ peccato, & quidem ob ſolum eſum ligni, contractum & contrahendum erat originale.* ibid.
SVBSECTIO II. *Vtrùm Adamo peccante poſt generatos filios, aut his ſolis peccantibus, originale contrahendum foret.* 589
SECTIO IV. *De cauſâ materiali & effectiuâ peccati originalis.* 591

DISPVTATIO LI.

De conſtitutiuo originalis.

SECTIO I. *Variæ ſententiæ Scholaſticorum de eſſentiâ originalis peccati.* 594
SECTIO II. *Peccatum originale non conſiſtit in ſolâ priuatione gratiæ ſanctificantis.* 595
SECTIO III. *Nec partialiter priuatio gratiæ ſanctificantis conſtituit originale.* 597
SVBSECTIO I. *Probatur ea ſententia auctoritate & ratione.* ibid.

SVBSECTIO II. *Alia argumenta pro noſtrâ ſententiâ.* 598
SECTIO IV. *Declaratur conſtitutiuum peccati originalis.* 601
SECTIO V. *Declaratur transfuſio noſtrarum voluntatum in Adamum.* ibid.
SVBSECTIO I. *Nonnullæ explicationes reiectæ.* 602
SVBSECTIO II. *Optima explicatio eius difficultatis.* 603
SVBSECTIO III. *Obiectiones aliquæ ſolutæ.* 605

DISPVTATIO LII.

De pœnis originalis peccati.

SECTIO I. *Probabile eſt, eos, qui in ſolo originali decedunt, habituros naturalem felicitatem, niſi quòd pœnam damni & miſeriam peccati paſſuri ſunt.* 606
SECTIO II. *Quid ſit in hoc puncto probabilius.* 608
SECTIO III. *An ſint habituri dolorem ex carentiâ viſionis Dei.* 609
SECTIO IV. *Replica contra dicta: vbi, quæ ex ſe ſit maior pœna, carentia viſionis, an pœna ignis.* 610

DISPVTATIO LIII.

De cauſſis & effectibus peccati in communi.

SECTIO I. *De cauſſis peccatorum.* 612
SECTIO II. *Quid ſit reatus pœnæ; & an ſit effectus peccati.* 615
SECTIO III. *De maculâ peccati.* 616.
SECTIO IV. *Vtrùm reatus ad pœnam remittatur de facto aliquando non remiſſâ culpâ: vbi, an in inferno ſit aliqua ſatiſpaſſio.* 617
SVBSECTIO I. *Proponuntur variæ ſententiæ: & vera eligitur.* ibid.
SVBSECTIO II. *Euaſio quædam precluditur; & ampliùs noſtra ſententia probatur.* 618.
SVBSECTIO III. *Reſpondetur argumentis oppoſitis.* 620

DISPVTATIO LIV.

De pœnis peccati venialis & mortalis.

SECTIO I. *De pœnâ venialis.* 621
SECTIO II. *Quomodo per mortale minuatur inclinatio naturalis ad bonum, & augeatur ad malum.* 622

SECTIO III. *De alijs pœnis mortalis in hac vitâ: vbi, vtrùm vnum peccatum ſit pœna alterius.* 625

SVBSECTIO I. *De priuatione gratiæ: de negatione auxilij efficacis: vbi variæ ſententiæ circa permiſſionem mortalis.* ibid.

SVBSECTIO II. *Noſtra in eo puncto ſententia.* 626

SECTIO IV. *De pœnâ mortalis in aliâ vitâ.* 628

SVBSECTIO I. *Quî probetur à nonnullis dignitas mortalis ad æternam pœnam.* ibid.

SVBSECTIO II. *Probabilior eius dignitatis explicatio: vbi, an mortale mereatur pœnam infinitè intenſam.* 630

SVBSECTIO III. *De inæqualitate pœnæ inferni tam ſenſus quàm damni.* 631

DISPVTATIO LV.

Vtrùm aliquando vnus puniatur pro peccato alterius: vbi, an Deus poſſit tormentis æternis innocentem adiudicare.

SECTIO I. *Vera ſententia circa pœnam ob aliena peccata.* 632

SECTIO II. *Quid de hac ſecundâ quæſtione.* 634

SECTIO III. *Vtrùm Deus innocentem poſſit adiudicare igni perpetuo inferni.* 635

SECTIO IV. *Qui teneant contrarium; & ob quæ argumenta: vbi, an annihilare Deus poſſit innocentem.* 637

FINIS.

INDEX

INDEX RERVM QVÆ TERTIO HOC TOMO CONTINENTVR.

Abominatio.

ABOMINATIO *quid ſit, & quomodo differat à timore.* Pag. 329. num. 36

Actus bonus.

Quot modis actus bonus poſſit fieri malus. 130. n. 8
At repugnans omni peccato non poteſt fieri malus. ibid. n. 9
Alij actus boni poſſunt tranſire in malos. ibid. num. 10.
Poteſt Deus prohibere actum bonum. 131. num. 12.
Bonitas vel malitia actus deſumpta ex obiecto non poteſt mutari. ibid. n. 13
Actus vt ſit bonus non eſt opus vt reſpiciat Deum. 140. n. 12
Ad actum bonum ſufficit probabiliter ferri in rem honeſtam cognitam vt talem, etſi non ametur. 146. n. 33
Probabilius tamen contrarium. 148. n. 36
Obiecta non communicant actibus bonitatem formaliter, ſed quaſi efficienter. 155. n. 2
Bonitas obiectorum non eſt forma, ſed terminus actuum bonorum. ibid. n. 3
Actus bonus non meretur ſemper maius præmium penes exceſſum obiecti materialis. 168. num. 45. & 46.
Actus bonus volens dare infinitam eleëmoſynam non meretur præmium infinitum. ibid.
Poteſt actus bonus carere omni circumſtantiâ poſitiuâ propriâ. 176. n. 26
Item poteſt imperari ab actu malo retinendo propriam libertatem. 184 n. 4
Item poteſt ſiue determinatè ſiue indeterminatè ab actu malo imperari, modò cum eo non repugnet. 188. n. 13
Item non poteſt imperari ab actu malo vt medium. ibid.
Bonitati intrinſecæ actus non repugnat malitia extrinſeca. 189. n. 18
Actus bonus non poteſt determinatè imperare actum malum: & probabiliùs, neque indeterminatè. 191. n. 24
Ad denominandum actum bonum vel malum extrinſecè ſufficit volitio ineſſicax. 194. n. 35

Actus malus.

Actus malus poteſt ex obiecto fieri indifferens, ſi non amet ipſam prohibitionem. 132. n. 14
Poteſt eſſe actus malus qui non habeat malum finem. 189. n. 16
Item poteſt verſari circa obiectum bonum. ibid. num. 17.
Item non dicitur malus à voluntate. 224. n. 7
Minus malum eſt non amare quàm odiſſe. 233. num. 37.
Repugnat, actum malum quia prohibitum eſſe ſimul bonum. 241. n. 10
Vt ſit malus, ſatis eſt quòd noſcatur malitia in obiecto etiam non formalis. 440. n. 5
Licet alicui proponere rationes inclinantes ad actum malum, ſi contrarias æquè fortes aut fortiores addat. 446. n. 21

Actus indifferens.

Vtrùm dentur actus indifferentes in ſpecie. 245. num. 24.
An ſit poſſibilis actus ſupernaturalis indifferens. ibid.
Negat Suarez: eius fundamenta. ibid. n. 25
Auctor contrariam ſententiam probabiliorem iudicat. ibid. n. 26
Suario non fauent Concilia. 246. n. 28
Actus aliqui ex obiecto boni non poſſunt eſſe indifferentes. ibid n. 30
Actus aliqui ex obiecto poſſunt eſſe indifferentes. 247. n. 31.
Vtrùm dari queat actus indifferens in indiuiduo. 248. n. 35
Proponitur ſententia negans. ibid.
Eius fundamenta ex Scripturâ & S. Auguſtino. ibid.
Reſponſio ad S. Auguſtinum. ibid. n. 36. & 37
Fundamentum eiuſdem ſententiæ à ratione. ibid. num. 37.
Soluitur. ibid. n. 38
Aliqui negantes actus indifferentes indiuidualiter debent id dicere de habitu. 249. n. 38
Reijcitur argumentum P. Tanneri, quo probat non dari habitum indifferentem in indiuiduo. ibid. n. 39
Quid Ioannes VViggers in hoc puncto ſenſerit. ibid. n. 41. *Refutatur.* ibid.
Proponitur ſententia affirmans dari indifferentes actus in indiuiduo. 250. n. 42
Eam auctor probabiliorem iudicat. ibid.
Actus indifferens eſt, qui nec habet obiectum malum, nec finem extrinſecum, nec intrinſecam honeſtatem. 252. n. 49
Teſtimonia Patrum pro ſententiâ affirmante actus indifferentes in indiuiduo. ibid. n. 50
An poſſit poſitiuè probari dari actum indifferentem in indiuiduo. ibid. n. 51
Quomodo id probet Vaſquez. ibid.
Indifferentiam actus variè in ſpecie explicant Thomiſtæ. ibid. n. 52
Thomiſtæ non poſſunt negare actus indifferentes per accidens. 253. n. 56

Poteſt in aliquo caſu actus indifferens prodire ab habitu vitioſo. 260.n.26

Qui negant actus indifferentes in indiuiduo poſſunt admittere habitus indifferentes. 440.n.5

Actus externus & internus.

Actus externus poteſt eſſe obiectum honeſtum amoris reflexi. 223.n.4

Item poteſt abſolutè eſſe malus, ſecundum quid bonus. 244.n.21

Differentia, cur actus externus poſſit eſſe ſimul bonus & malus, non item internus. 245.n.23

Differentia inter actum externum & internum in ordine ad meritum non deſumitur ex tendentiâ in obiectum, ſed ex libertate. 31.n.32

Actus internus & externus faciunt vnum actum moraliter. 156.n.3

Actus externi non ſunt mali formaliter, ſed tantùm denominatiuè. 161.n.20

Quando actus externus non eſt malus obiectiuè nullam malitiam deriuat in interiorem. ibid. num.22.

Malitia obiectiua prius reperitur in externo quàm interno; formalis prius in interno. 160 num.20.21.& 22.

Actus externus nihil addit meriti vel demeriti ſupra actum internum. 162.n.23

Eſt tamen ſæpè occaſio maioris meriti. ibid.n.24

Actus externi debent explicari in confeſſione; & cur. 166.n.38

Poteſt eadem actio exterior eſſe ſimul bona & mala. 190.n.20

Actus imperans & imperatus.

Actus imperans, ſi ſit efficax & pro determinato inſtanti, tollit libertatem actus imperati. 21. num.3.

Actus imperans eſt ſuppoſitiuè antecedens actum imperatum. 24.n.10

Quid circa hoc punctum ſentiat P. Suarez. ibid. num.11.

Actus imperans indeterminatè pro hoc vel illo inſtanti duplex eſt. 25.n.13

Imperium indeterminatum ſi non duret pro omnibus inſtantibus, non tollit abſolutè libertatem. ibid.

Actus elicitus ſub imperio indeterminato, etſi imperium non durauerit omnibus inſtantibus, non eſt immediatè in ſe liber. 26.n.17

Ratio fundamentalis huius concluſionis. ibid.

Poteſtas omittendi imperium indeterminatum non arguit immediatam libertatem in actu imperato. 28.n.23

Si imperium fuit indeterminatum pro duobus inſtantibus, & vtroque inſtanti eliciatur actus, is qui ſecundo inſtanti elicitus fuit immediatè liber erit. ibid.

Si conſtaret imperium indeterminatum non duraturum ſequenti inſtanti, amor elicitus in primo inſtanti immediatè liber eſſet. ibid. num. 24. *Ratio.* ibid.

Imperium indeterminatum de duobus omnino æqualibus non relinquit vllam libertatem ſufficientem ad meritum. 30.n.28

Si verò ſit de duobus inæqualibus relinquit aliquando ſecundùm exceſſum, ſi videlicet melior actus præ minùs bono eligatur. ibid.

Libertas mediata actus imperati non ſufficit ad diſtinctum meritum ab actu imperante. ibid. n. 30. & 31.

Actus imperans non participat totam bonitatem actus imperati. 33.n.37

Actus voluntatis.

Quotuplex ſit bonitas in actu voluntatis. 224. num.8.

Per actum virtutis ſæpè ſolus finis amatur. 225. num. 10.

Communiter actus voluntatis eſt bonus ſine reflexo imperio. ibid.

Actus voluntatis poteſt habere duas bonitates. ibid.n.11

Nemo poteſt velle actum, niſi vel hunc determinatè, vel alterum, vel aliquem vagè. 231 n.29

Quicumque actus afficitur poſitiuè obiecto malo eſt peccatum commiſſionis. 236 n.45

Actus qui non eſt immediatè liber non eſt malus formaliter. ibid n.47

Repugnat actus bonus & malus intrinſecè. 239. num 1.

Actus bonus ex obiecto poteſt fieri ex circumſtantiâ malus. 239.n.3

Vtrùm bonus actus ex obiecto poſſit fieri malus ex circumſtantiâ obiecti vel actus. 240.n 5

Negat Suarez. ibid.

Eius fundamenta. ibid.

Reiiciuntur. ibid.n.6

Actus per eamdem indiuiſibilem entitatem reſpicit obiectum bonum & circumſtantiam malam. 241.n.11

Quando actus ordinat opus ad malum finem, ſolus finis eſt prohibitus. 242.n.13

Idem actus poteſt eſſe bonus & malus extrinſecè. 244.n.20

Actus ex obiecto bonus fit à prohibitione malus accidentaliter. 246.n.30

Circa idem obiectum formale non poſſunt eſſe actus contrarij. 317.n.24

Actus amans bonum vt ſic poteſt habitum producere. 374.n.54

Voluntas Deum non offendendi & voluntas Deo in omnibus obediendi numquam poſſunt eſſe mala. 412.n.19

Actus bonus præceptus eſt melior quàm habitus etiam gratiæ. 449.n.28

Actus bonus non præceptus melior eſt quam habitus naturalis. ibid.n.29

Actus ſpecificantur etiam ab obiectis materialibus. 458.n.16

Difficilius eſt, actum continuare, quam interruptè alios & alios exercere. 485.n.7

Idem actus bis liberè repetitus tantum meretur quantum duo omninò ſimiles. 486.n.10

Actus liberè continuatus moraliter eſt nouus, licet phyſicè idem. 488.n.15

Actus voluntatis non habet ſingulis inſtantibus nouam libertatem. 489.n.18

Obiectum non refundit in actum totam ſuam bonitatem. ibid.

Actus non dependent ita à ſe ſicut habitus. 506. num.24.

Adminiſtratio Sacramentorum.

Quando in adminiſtratione Sacramentorum liceat ſequi opinionem probabilem minùs tutam. 277.n.22

Amare.

Inter amare Deum & odiſſe datur medium. 233.n.33.

Quando quis poſſit peccare amando rem honeſtam

ſtam quà talem. 266.n.50
An poſſimus amare creaturas irrationales in vt ſiſtendo. 324.n.15
Negat Suarez. ibid.n.16
Affirmat auctor. ibid.
Quomodo accidens poſſit propter ſe amari. ibid. num.18.
Non eſt ſemper licitus amor efficax illius obiecti cuius eſt honeſtum deſiderium. 211.n.42
Poteſt eadem res diuerſo reſpectu eſſe amabilior ſeipsâ. 149.n.39

Amor.

Omne appetens incipit ab amore. 320.n.1
An amor ſit vitalis; & quomodo differat a deſiderio & gaudio. ibid.
Vitalem eſſe negat Scotus; & quidem probabiliter. ibid.
Probabilior tamen ea, quæ ait amorem eſſe vitalem. ibid.
In quo amor differat à deſiderio. 321.n.3
Videtur non tam ex obiecto quàm modo tendendi differre. ibid.n.4
Amor eſt complacentia erga obiectum ab eius exiſtentiâ præſcindens. ibid.
De obiecto præſente poteſt eſſe proprius & ſtrictus amor. ibid.n.6
An amor vt dicens negationem gaudij verè ſit in Deo. 322.n.10
Amoris eſt benè affici erga bonitatem, gaudij, de eâ delectari vt poſſeſſâ. 323.n.12
De cauſſis & effectibus amoris. ibid.n.13
Amoris cauſſa ſunt, voluntas noſtra & bonitas obiecti. ibid.
De numero & qualitate effectuum amoris. ibid.
Sex ſunt effectus amoris. ibid.
Amor diuiditur in amorem concupiſcentiæ & amorem amicitiæ. 324.n.15
An amor ſit fortior odio. 326.n.26
Amor quoad appretiationem eſt fortior odio. 327.n.27.

Amor Dei.

Amor Dei eſſet bonus, etſi imperium reflexum illius prohiberetur. 240.n.8
Amor Dei beatificus in patriâ non eſt perfectior amore libero in viâ, ſed eiuſdem cum illo ſpeciei. 74.n.27
Poſſibilis eſt amor Dei beatificus perfectior eo qui de facto exiſtit. 75.n.27

Angelus.

Angeli præter amorem Dei ſuper omnia exercent etiam alios actus bonos. 569.n.28
Angeli in ſtatu viæ non potuerunt peccare venialiter. ibid.n.29

Anima rationalis.

Anima quà rationalis an ſit capax paſſionis. 314.n.12.

Annihilatio.

Deus poteſt innocentem annihilare, ſed non torquere ſupplicijs æternis. 637.n.14

Appetitus.

Appetitus communiter aſſignatur ſedes paſſionum. 311.n.1
An, ſi eſſet ab animâ diſtinctus, foret duplex, an vnica tantum potentia. ibid.n.2.313.n.8
Communis ſententia docet fore duplicem. 311 num.2.
Ariſtoteles et tamen non fauet, neque S. Thomas. ibid.& 312.n.3
An ex morali obiectorum differentiâ colligatur duplex appetitus. 312.n.3
Negatiua pars verior. ibid.n.4
Diuerſitas propenſionum non infert diuerſitatem appetitus. ibid.n.5
Appetitus reſidet in cerebro. 313.n.9
Reijciuntur qui ponunt eum in corde. ibid.
An detur appetitus internus & externus. ibid.
Non omnis actus potentiæ appetitiuæ eſt appetitus. 326.n.25
An in appetitu ſenſitiuo dentur virtutes. 384. num.39.
Si in appetitu ſenſitiuo dentur habitus, poſſunt ſuo modo appellari virtutes. ibid.n.40
Probabile eſt dari habitus in appetitu ſenſitiuo. ibid.n.41.
Probabiliùs tamen negantur. 385.n.41
Argumenta oppoſita ſoluuntur. ibid. num. 45. & ſeqq.
Cur appetitus vocetur peccatum. 441.n.8
Differentia inter habitum vitioſum & appetitum. ibid.n.9
Malè aliqui diſtinguunt appetitum ab habitu vitioſo per moderatam illius inclinationem. 442.n.10.
Quomodo ſit appetitus inclinatus ad obediendum rationi. ibid.
Appetitus non pertinet propriè ad genus moris. ibid.n.11.
Actus appetitus imperati à voluntate ſunt tantùm denominatiuè peccata. 532.n.1
Actus appetitus ſi eſſent liberi, haberent propriam malitiam & bonitatem. 165.n.35

Apprehenſio.

Apprehenſio & iudicium ex modo tendendi differunt. 322.n.7

Aqua.

Aqua eſt efficienter bona & mala, non formaliter. 241.n 10

Arduitas, Arduum.

An arduitas conſiſtat in eo, quod res pendeat ab alterius voluntate. 315.n.14
An arduitas conſiſtat in difficultate, quâ obiectum videtur veſtitum. ibid.n.15
Reſponſio auctoris. ibid.n.16
Arduum eſt obiectum, per quod quis videt ſe incurſurum Dei inimicitiam. 316.n.19
Arduitas de nouo cognita non requirit diuerſum actum. ibid.n.20

Ars.

Quomodo ars ab aliquibus definiatur. 388.n.2
Definitio Ariſtotelis reijcitur. ibid.
Modus explicandi artem P. Vaſquez non probatur. 389.n.5
Opus externum non diſtinguit artem à ſcientiâ. ibid.n.7.
Bona eſt diſtinctio inter artem & prudentiam; inter ſcientias autem & artem non ſubſiſtit. ibidem.
Ratio prima differentiæ inter ſcientiam & artem. 390.n.8
Secunda ratio differentiæ inter artem & ſcientiam. ibid.n.11
Perfecta artis definitio. ibid.n.10

Attritio.

Attritio in Sacramento iuſtificat, etſi non reputetur eſſe contritio. 276.n.19

Quid proſit attrito exiſtimatio contritionis. 276. num. 20.

Audacia, Audax.

Quid ſit audacia. 350.n.1
Conſiſtit in voluntate aggrediendi pericula. ibid.
Quomodo opponatur timori. ibid.
Eſt de malo incerto. ibid.n.2
De cauſſis & effectibus audaciæ. 351.n.5
Per qualem defectum cauſſetur audacia. ibid.
An creſcat per multitudinem amicorum, opum, &c. ibid.
Per defectum, vt ſignificat carentiam culpæ, non augetur audacia. ibid n.6
Cur, dum agitur de vindictâ, audaciores ſint iniuriam paſſi. ibid.n.7
An calor foueat audaciam. ibid.
Quo ſenſu verum ſit, animalia habentia magnum cor eſſe timidiora. 352.n.8
Quâ ratione iuuet calor audaciam. ibid n.9
Cur non poſſit explicari in particulari vbi augeatur, vbi minuatur audacia. 353.n.14
Quo ſenſu audaces dicantur ſuperare pericula. 350.n.2.
Audaces differunt à deſperatis. 351.n.4
An audaces ſint alacriores in principio quam in fine. 352.n.11
Cur ſint aliquando in fine aliquando in initio audaciores. ibid. n.12.& 13

Auerſio.

In omni peccato reperitur auerſio à Deo. 466. num 5.
Auerſio à Deo peior eſt conuerſione ad creaturas. ibid.n.6
Auerſio à Deo eſt quid poſitiuum moraliter. 467 num.6.
Per quid differat auerſio à conuerſione. ibid.
Auerſio à Deo non eſt eſſentialiter coniuncta cum conuerſione ad bonum commutabile. ibid. num 8.
Si auerſio comparatur cum dictamine rationis, erit idem formaliter cum conuerſione ad bonum commutabile. 468.n.8
S. Thomas rectè docuit, fundamentum auerſionis à Deo eſſe conuerſionem ad bonum commutabile. ibid.n.9
Malitiæ quæ in auerſione conſiderari ſolent: prima inobedientia, ſecunda violatio charitatis, tertia irreuerentia, quarta iniuſtitia, quinta ingratitudo. ibid.n.9.& 10
Hæ malitiæ realiter idem, ratione tamen diſtinguuntur. ibid.n.10
Non eſt opus eas in confeſſione explicare. 469. num.11.

Baptiſmus.

PER Baptiſmum non deletur noſtra continentia moralis in Adamo. 535.n.7

Beatitudines.

Variæ auctorum de diſtinctione beatitudinum à donis & virtutibus infuſis ſententiæ. 436. num.25.
Beatitudines non ſunt actus virtutum perfectiſſimi. ibid.
Non qui vnum aut alterum, ſed qui multos actus exercet, nomen beati in hac vitâ ex mente Chriſti meretur. ibid.n.26
Incertum tamen eſt quot actus ad acquirendam eiuſmodi denominationem requirantur. ibid. num.27.
Denominatio beati in hac vitâ probabiliùs prouenit ab habitibus quàm ab actibus. ibid.
Cur facilitas & habitus ad quoſdam actus virtutum dicatur beatitudo. 437.n.28
Cur ab vno Euangeliſtâ quatuor; ab alio octo beatitudines numerentur. ibid.n.29
Aſſignatio præmij ſingulis beatitudinibus facta non eſt accipienda in ſenſu rigoroſo. ibid.

Beatitudo.

In quo principaliter beatitudo in hac vitâ conſiſtat. 331.n.47

Beneficiarius.

Beneficiarius in Sacris conſtitutus negligens Horas vnam tantùm malitiam contrahit. 476. num.27.

Blaſphemia.

Cur blaſphemia non violet locum ſacrum, ſicut violat pollutio. 470.n.14

Bonitas moralis.

Bonitas moralis quid ſit. 222.n.1
An conſiſtat in collectione omnium circumſtantiarum neceſſariarum pro denominando actu abſolutè bono. ibid.n.2
Bonitas formalis an debeat explicari per conformitatem actus cum lege. 223.n.3
Non differt realiter à conformitate actus cum naturâ rationali. ibid.n.5
Bonitas & malitia moralis quomodo ſint in actu exteriori. ibid.n.6
Quotuplex ſit bonitas in actu voluntatis. 224.n.8
D.Thomas quatuor bonitates in actu poſuit. ibi.
Non requiritur ad bonitatem actus reflexum imperium. 225.n.10
Bonitas actus vt ſic eſt tranſcendentalis. ibid. num.11.
Bonitas ex obiecto & fine ſolâ ratione differt. ibi.
Quomodo ex bonitate actus profluat meritum, laudabilitas, &c. ibid.
Bona in ſe & phyſicè & moraliter poſſunt eſſe alteri mala. 228.n.20
Bonitas moralis non eſt genus, ſed differentia virtutis. 438.n.1
Bonitas moralis vt talis eſſentialiter eſt reſpectiua ad ſubiectum. 439.n.3
Bonitas moralis obiectiua conſiſtit in conformitate cum naturâ rationali. 207.n.36
Cognoſcitur per lumen naturæ ſine reflexione ſupra dictamen rationis. 208.n.37
Non debet explicari per rationem phyſici commodi cum naturâ rationali, ſed per condecentiam cum illâ. 210.n.41
Quid ſit ea condecentia, & quomodo cognoſcatur. ibid.
Non obeſt bonitati obiectiuæ repugnantia cum bono honeſtiori. ibid.n.42
Bonitas voluntatis non eſt per locum intrinſecum dependens à conformitate cum volitione Dei. 217.n.57
Bonitas moralis non deſumitur ex conformitate cum lege æternâ Dei. 199.n.8
Neque ex conformitate cum intellectu diuino: ibid.n.9
Neque benè refunditur in naturam ipſorum obiectorum. ibid.
Neque conſiſtit in acceſſu ad vltimum finem. 200.n.10.
Neque in ordine ad rectitudinem naturalem. ibid.n.11.

Neque in acceſſu vel receſſu ad Deum. ibid.
Sed in conformitate cum naturâ rationali. 207.n.36.

Bonitas phyſica.

Quadam in ſe phyſicè bona nulli ſubiecto ſunt bona. 228.n.20

Bonitas tranſſcendentalis.

Tranſſcendentalis bonitas non impedit malitiam moralem. 228.n.21

Bonum, Bonitas.

Bonum quà tale non poteſt odio haberi. 2.n.1
Bonitas duplex eſt; alia in ſe, reſpectiua alia. 208.n.37.

Bonum commutabile.

Bonum commutabile dupliciter accipitur; Primò, pro bono creato; Secundò, pro inhoneſto moraliter. 467.n.7

Brutum.

Bruta habent volitiones efficaces & inefficaces. 328.n.32
D. Thomas admittit ſpem in brutis. 339.n.8
An bruta per inſtinctum à Deo immiſſum futura cognoſcant. ibid.n.9
An detur ira in brutis. 356.n.27
Quomodo bruta appetant vindictam. ibid.n.28
Bruta cognoſcunt rationem boni phyſici, vt excludit morale. 534.n.6

Certitudo.

Vt quis operetur licitè, debet eſſe moraliter certus ſe non peccare. 269.n.14
Qui habet certa media, & vtitur incertis, imprudenter agit. 270.n.18

Chriſtus.

Etſi non ſciuiſſet per impoſſibile ſe eſſe Deum, adhuc illius opera fuiſſent infiniti valoris. 179 num.35.

Circulus in argumento.

Quid ſit, & quando eius explicatio vitioſa. 254. num.2
Quòd fiat per diuerſa genera cauſſarum, non excuſat. ibid.

Circumſtantiæ.

Non dant actui diuerſam bonitatem. 225 n.10
Intenſio actus non eſt propriè circumſtantia. 483.n.1.
De circumſtantiâ durationis. 484.n.2
Quomodo ex maiori duratione creſcat meritum & demeritum. ibid.
Varia ſententia reijciuntur. ibid.
Quomodo explicanda ſit in confeſſione circumſtantia durationis. 489.n.17
De circumſtantiâ perſona. ibid.n.18
Quomodo peccatum creſcat ex perſona, in quam peccatur, & qua peccat, magnitudine. ibid.
In quibuſdam peccatis circumſtantia perſona non auget malitiam. ibid.
Per ſe loquendo peccatum creſcit ex perſona offenſa dignitate. ibid.n.19
Sola circumſtantia perſona dignioris non facit peccatum veniale tranſire in mortale. ibid.
Vtrùm peccatum ex ſuâ ſpecie leuius poſſit ex circumſtantiâ fieri grauius. 491.n.24
Sententia affirmans defenditur. 492. num. 25. & ſeqq.
Probationes ſententia affirmatiua. ibid.num.28. & ſeq.
Noua probatio. 493.n.31
An qualibet circumſtantia defectuoſa refundat in actum nouam malitiam. 507.n.25
Pars affirmatiua defenditur. ibid.n.26
Ratio concluſionis. ibid.
De circumſtantiâ damni ſecuti. 509. num. 1. & ſeqq.
Vide *Damnum.*
De circumſtantiâ ſcandali. 514. n. 15. & ſeqq.
Vide *Scandalum.*
An circumſtantia virginis mutet ſpeciem in volitione efficaci. 557.n.28
Quid de circumſtantiâ actuum humanorum ſenſerit Ariſtoteles. 169.n.1.& ſeqq.
Etiam circumſtantia ignorata reddit actionem inuoluntariam. 170.n.6
Dantur circumſtantia. 171.n.8.& ſeq.
Poteſt dare circumſtantia malitiam actui, etſi non ſit volita. ibid.n.11
Circumſtantia dans primam malitiam non eſt opus vt ſit volita. 172.n.12
Qua non ſunt circumſtantia actus. ibid.n.14
Prima malitia in genere moris poteſt prouenire à circumſtantiâ. 173.n.16
Enumerantur & explicantur circumſtantia actuum humanorum. 175.n.24.& 25
Poteſt actus bonus carere omni circumſtantiâ poſitiuâ propriâ. 176.n.26
Probabilius eſt, circumſtantias obiectiuas non augere bonitatem niſi amentur. 177.n.30
Probabile tamen eſt ſufficere fuiſſe cognitas. 176. num.27.
Quadam circumſtantia etiam non cognita augent bonitatem actus. 178.n.32
Talis eſt circumſtantia perſona. ibid.n.33
Circumſtantia Quid *debet amari vt refundat bonitatem.* 179.n.36
Non eſt opus vt circumſtantia Quomodo *reflexè ametur.* ibid.
Circumſtantia loci etiam non amata auget malitiam. ibid.n.37
Non autem bonitatem, niſi ametur. 180.nu.38. & ſeq.
Circumſtantia Quibus auxilijs *accidentalis eſt bonitati.* ibid.n 40
Circumſtantia Cur *vt talis non auget malitiam vel bonitatem.* ibid.
Quando circumſtantia transferant actum ad nouam ſpeciem virtutis vel vitij. 181. nu. 41. & ſeq.
Regula D. Thoma. ibid.
Mutantes ſpeciem non augent malitiam contra priorem virtutem, ſine quibus actus opponebatur. 182.n.45
Qua ſint explicanda in confeſſione. ibid.n.46

Coactum.

Quid ſit. 82.n.2
Qualis requiratur affectus appetitus, cui repugnet coactum. 84.n.8

Cognitio.

Intenſa ſæpè tantum inclinat quantum habitus. 444.n.16.
Cauſſat diuerſum habitum. 464.n.28
Non influit phyſicè in amorem, ſed tantùm formaliter. 13.n.4

Communio.

Dubitans an ſit hora duodecima noctis, & comedens, non poteſt communicare. 296.n.54
Manè abluens os, dubitanſque an aliquot guttas deglutiuerit, poteſt communicare. ibid.n.56

Complacentia.

Quando complacentia de obiecto malo ſit ſine peccato. 326.n.14

Complacentia de obiecto eſt in deſiderio & gaudio, ſed diuerſo modo ab amore. 321.n.6

Concupiſcentia.

Minuit libertatem. 103.n.18

Nō ſemper auget voluntarium. ibid.

Non ſemper tollit repugnantiam in operando. 106.n.28.

Cur motus cauſſit inuoluntarium, non concupiſcentia. 107.n.29

Hæc differentia non poteſt refundi in obiecta. 108 n.32.

D. Thomas nomine concupiſcentiæ intelligit etiam aliquos actus liberos. 317.n.22

Vtrùm omnes motus concupiſcentiæ ſint peccata. 535 n.6

Affirmant hæretici. ibid.

Motus inordinatus concupiſcentiæ ortus ex imaginatione intellectus, quam voluntas non potuit impedire, non eſt liber. 536.n 9

Motus concupiſcentiæ tunc ſolùm ſunt peccata, cùm aut procurantur, aut libere continuantur. ibid.

Quomodo differat concupiſcentia ab amore & gaudio. 327.n.31

Alia eſt efficax, alia inefficax. 328.n.31

Concupiſcentia hic ſumitur pro appetitu boni delectabilis. ibid.n.33

D. Thomas concupiſcentias diuidit in naturales & non naturales. ibid.

Confeſſio.

Etiamſi imperetur à fine vanæ gloriæ non eſt ſacrilega; & quomodo id intelligendum. 32. num 33.

Conſcientia.

Quid ſit; & eius diuiſiones. 255.n.6

Melius in intellectu quàm voluntate ponitur. ibid.

Poteſt ſumi pro habitu prudentiæ & pro ipſo actu. ibid.n.7

Meliùs tamen ſumitur pro ipſo actu. ibid.

Eſt autem conſcientia iudicium de faciendis vel de iam factis. ibid.

Iudicium de iam factis eſt ſpeculatiuum, de faciendis practicum. 256.n.7

Illa iudicia circa aliquas materias ſpectant ad prudentiam. ibid.n.8

Diuiſio conſcientiæ de faciendis. ibid.n.10

Vtrùm conſcientia plus obliget quàm aliæ leges. 263.n.41.

Aliquando tenemur relictâ primâ conſcientiâ ſequi ſecundam. 264.n.43

Conſcientia de præcepto magis obligante parendum eſt præ conſcientiâ de præcepto minùs obligante. ibid.n.44

Conſcientia abſolutè loquendo non ſemper magis obligat quàm præceptum Superioru. 265. num.47.

Neque verum eſt, præceptum ſemper magis obligare quàm conſcientiam. ibid.

Vtrùm obligatio conſcientiæ ſit diſpenſabilis. ibid.n.48.

Dicunt aliqui, licitè quem operari contra conſcientiam ex diſpenſatione Dei, non autem hominis. ibid.

Quomodo Deus poſſit diſpenſare, vt quis operetur contra conſcientiam. 266.n49.

An conſcientia pro libitu voluntatis deponi poſſit. 306.n.1

Conſcientia dubia.

Peccatum in dubio commiſſum eſt illius ſpeciei, cuius dubitatur eſſe. 268 n.10

Dubius de propoſitione vniuerſali negatiuâ non poteſt eſſe certus de particulari. 269.n.12

Dubitatio plerumque oritur poſt volitionem, de quâ dubitatur, an ſit peccatum. 271.n.21

Aliquando dubitatio eſt in ipſo actuali exercitio. ibid.

Conſcientia dubia deponitur aſſenſu determinato. 308.n.6

Quomodo deponatur, cùm vtrimque adſunt rationes, ſed nullam partem probabilem reddunt. ibid.n.7

Sed quid ſi rationes fortiſſimæ dubitandi tenuem valdè aſſenſum in contrarium permittant. ibid.n.8.

Sententia Vaſquez. ibid.

Sententia auctoris. ibid.

Vt ſententiam tutò ſequar, vel debeo iudicare eſſe probabilem, vel dicere, Probabile eſt, eſſe probabilem. ibid.n.9

Conſcientia erronea.

Quid ſit propriè. 256.n.10

Definitur. ibid.n.11

Vtrùm inducat obligationem, & qualem. ibid. num.12.

Aliqui putant non obligare, dum eſt propriè erronea. ibid.

Durandus, Vaſquez, &c. dicunt conſcientiam erroneam non obligare, ſed ligare. 257.n.12

Conſcientia erronea eſt deponenda. ibid.n.13

Si non deponitur, non licet contra eam operari. ibid.n.14.

Cur conſcientia erronea, ſi aliter agat ac iudicat, non excuſetur à peccato. ibid.n.16

Vaſquez diſtinguit duo iudicia erroneæ conſcientiæ. 258.n.17

Ea auctor oſtendit eſſe vnicum. ibid.

An ſit grauius peccatum, ſequi conſcientiam erroneam, quàm operari contra illam. 260. num.27.

Variæ ſententiæ ponuntur & reijciuntur. ibid.

Sententia auctoris. ibid.n.28

Si quis putat ſe peccaturum mortaliter, ſi non mentiatur, venialiter autem, ſi mentiatur, peccat mortaliter, ſi non mentiatur. ibid. num.29.

Idem eſt, ſi ſit dubium inter duo peccata mortalia inæqualia. ibid.

Qualis debeat eſſe exiſtentia conſcientiæ erroneæ. 262.n.38

Quid ſentiant Thomiſtæ. 263.n.38

Iudicium erroneum debet actu exiſtere vt contra illud peccetur. ibid.n.41

Quando teneamur conſcientiam erroneam vincibilem deponere. 267.n.2

Obligatio eam deponendi tanta eſt, quanta malitia illius obiecti. ibid.n.4

Iudicans erroneè vincibiliter, vtrumque extremum contradictionis eſſe peccatum, debet quamprimùm eam conſcientiam deponere. ibid.n.5.

Si non poſſit, debet amplecti quod minus malum iudicat. ibid.

Deus producendo errorem non mentiretur. 445. num. 19.
Quomodo poſſit deponi conſcientia erronea. 306. num. 1.
Sententia Caietani reijcitur. ibid.
Medina & Vaſquez docent, eam dupliciter acquiri & deponi. 307. n. 2
Conſcientia erronea vel eſt inuincibilis, & non poteſt deponi; vel vincibilis, & variè deponitur. ibid. n. 5

Conſcientia probabilis. *Vide* Opinio probabilis.

Conſcientia ſcrupuloſa.

Quomodo deponi poſſit. 309. n. 10
Scrupuloſis ſæpè nulla proſunt remedia. ibid. num. 11.
Pro curandis ſcrupulis prima regula, vt credant Confeſſario & viro docto. ibid.
Altera, vt ſcrupuloſis perſuadeatur, nil eſſe mortale, niſi quod euidenter tale iudicauerint. ibid. n. 12
Tertia, vt quadam principia vniuerſalia habeant. ibid.
Vltima, vt aſſueſcant ipſi ſibi aliquâ ratione ſcrupulum ſoluere. ibid. n. 13
Alia regula vtilis, vt ſcrupuloſis contrarius ſcrupulus grauior iniiciatur. ibid.
Prodeſt ſcrupuloſis, ſi riſui coram alijs exponantur. 310. n. 15

Conſulens.

D. Thomas ait conſulentem in dubio, an nocuerit ſuo conſilio, non teneri ad reſtitutionem. 303. n. 25.
Contrarium ſentit Sanchez; cui ſubſcribit auctor. ibid. n. 26. & 27
Etſi conſtet homicidam antè malè voluiſſe interfecto, non ideò excuſatur conſulens. ibid. num. 28.
Conſulens ſecuto homicidio incurrit irregularitatem. 304. n. 29

Contrarietas.

Duplex eſt; vna reſpectu potentia naturalis, altera reſpectu potentia etiam ſupernaturalis. 451. n. 1.
Contrarietas & repugnantia formarum oritur aliquando ex ſubiecti debilitate. 452. n. 3
Aliquando autem ex effectibus formalibus oppoſitis. ibid.
Duobus modis poſſunt à Deo duæ formæ contrariæ conſeruari. 455. n. 9
Non omnis reſiſtentia duarum formarum efficit naturalem repugnantiam ſic, vt ſimul componi non poſſint. 461. n. 22
Maior minórve eſt rerum inter ſe contrarietas & repugnantia. ibid.
Poteſt aliquid eſſe contrarium natura, etſi non priuet perfectione poſitiuâ. 465. n. 3

Contritio.

Quomodo & quando iuſtificet efficaciter imperata. 32. n. 35

Damnati.

GRAVIVS torquentur damnati pœnis poſitiuis quam homo priuatione voluptatis. 238. n. 52.
Damnati puniuntur grauiùs & grauiùs iuxta menſuram delictorum. 631. n. 23

Damnum.

Quomodo damnum ex actu libero ſecutum imputetur ad culpam. 509. n. 1.
Sententia D. Thomæ. ibid.
Sententia auctoris. ibid. n. 2. & ſeqq.
Damnum per accidens ſecutum, & inculpabiliter non præuiſum, non auget malitiam. 510. num. 2.
Neque damnum per ſe ſecutum, ſi inuincibiliter fuit ignoratum. ibid. n. 4.
Auget tamen malitiam obiectiuam. ibid. n. 5
Damnum præuiſum etiam non intentum auget malitiam. 511. n. 6
Damnum culpabiliter ignoratum auget malitiam. ibid n 7
Damnum ex culpabili ignorantiâ ſecutum diſtinguitur ſpecie infimâ a damno ſecuto ex præuiſione illius. ibid.
Licet multa facere ſub dubio damni, quæ non licet ſub certitudine. 513. n. 11
Qui diligenter damnum præcauit, ſi tamen ſequatur, non contrahit nouam malitiam. ibid. num. 12.
Damnum pœnæ æternæ præuiſum auget malitiam. ibid.
Eſt ſpeciale peccatum contra charitatem propriam; non eſt opus tamen illud in confeſſione explicare. 514. n. 13
Poteſt ſine peccato aut ſaltem cum peccato veniali inferri graue damnum. 519. n. 25
Damnum ſpirituale ex peccato veniali ſecutum grauius eſt quocumque damno corporali. 518 num. 24.
Duplex eſt damnum, obiectiuum & formale. 519. n. 25.

Delectatio.

Quid ſit delectatio. 329. n. 37
Aliquando eſt inſtantanea aliquando ſucceſſiua. ibid. n. 38
D. Thomas docet, delectationes ſpirituales eſſe maiores quàm ſenſibiles. ibid.
Quo ſenſu vera ſit ſententia D. Thomæ. ibid. num. 40.
Quando delectatio ſpiritualis maior ſit materiali, & contrà. 330. n. 41
Quoad nos delectationes materiales ſunt plerumque maiores. ibid. n. 42
Aliæ ſunt naturales, aliæ non naturales. ibid.
Innumeræ ſunt cauſſæ delectationis. ibid. n. 43
Effectus delectationis. 331. n. 44
Quo ſenſu dicatur per delectationem cor dilatari. ibid.
Secundus effectus delectationis eſt cauſſare ſui deſiderium. ibid. n. 45
Tertius, impedire vſum rationis vel ex parte vel ex toto. ibid.
Quartus, quòd perficiat operationem. ibid. n 46
Duplex eſt bonitas delectationis, moralis & phyſica. ibid. n. 47
Delectatio ſenſibilis ferè in ſolis actibus potentiæ cognoſcitiuæ conſiſtit. ibid. n. 48
An appetitus delectationis ſit fortior quàm fuga triſtitiæ. 332. n. 51
Quando ſit fortior appetitus delectationis quàm fuga mali. 333. n. 53
Quatuor ſunt ſpecies delectationis. 334. n. 60
An etiam obiectum malum ſub aliquâ ratione eſſe poſſit motiuum delectationis. 336. numero 66.
Sententia negans eſt probabilior. ibid.

Delecta-

Delectatio poteſt eſſe de obiecto vel de cognitione illius. 544.n.1
Omnis delectatio libera dici poteſt moroſa. ibid.
Delectatio non ſupponit affectum faciendi. 548. num.9.
Differentia inter delectationem & voluntatem efficacem. ibid.

Delectatio moroſa.

Quid ſit moroſa delectatio ſecundùm D. Thomam. 537.n.11
An moroſa delectatio in re malâ ſit peccatum. 544.n.1.
Variæ ſententiæ. 545.n.3 & ſeq.
Si habet annexum periculum conſenſus, erit mala pro magnitudine periculi. ibid.n.2
Opinio Martini de Magiſtris docentis delectationem in quauis materiâ etiam venereâ, ſecluſo periculo conſenſus, non eſſe peccatum mortale, improbabilis eſt abſolutè loquendo. 546.n.4.
In ſolâ materiâ venereâ delectationes ſunt mala mortaliter. 547.n 7
Delectationes non ſunt malæ ab obiectis, ſed à ſeipſis. 548.0.9
Ratio vera, cur delectatio in materiâ venereâ ſit mortaliter mala. 550.n.13
Aliorum rationes reijciuntur. 549.n.12
Non eſt mortale delectare ſe de modo aut circumſtantiâ aliquâ actus peccaminoſi. 553. num.19.
Poteſt quis delectari de effectu ſecuto ex cauſâ malâ aut ſecuturo, non delectando ſe de cauſâ. ibid.
Delectatio de malitiâ morali actus, etſi non feratur vltimatò in illam malitiam, eſt peccatum. 554.n.22
Ad quam ſpeciem peccati pertineant moroſæ delectationes. ibid.
Sententia P. Vaſquez. 555.n.23
Sententia auctoris. ibid.n.24.& ſeqq.

Depoſitarius.

Depoſitarius aut commodatarius dubius an ſuâ culpâ res perierit, non tenetur reſtituere. 304.n.29.

Deſiderium.

Aliud eſt efficax, aliud inefficax. 339.n.7
Vnde oriatur hæc diuerſitas. ibid.

Deſperatio.

In quo conſiſtat. 342.n.19
Deſperatio non poteſt ſpei ſuccedere ſine vllâ mutatione voluntatis, ibid.n.20

Deus.

An liceat Deo vti propter creaturas. 10.n.27
Non eſt mortale peccatum, Deum amare vt medium ad aliam rem. ibid.n 28
Sed neque eſt veniale. ibid.n.29
Id debet ab omnibus admitti. ibid.
Non eſt opus vt omnes actus Dei ſint perfectiſſimi in ratione entis. 76.n.32

Deus cauſſa prima.

Aliter ſe habet Deus cauſſando res naturales ac ſupernaturales; licet vtrobique ſit cauſſa adæquata. 448.n.26

Diſpenſatio.

An obligatio conſcientiæ ſit diſpenſabilis. 265 num 48.
Quomodo Deus poſſit diſpenſare vt quis operetur contra conſcientiam. 266.n.49
Vt quis licitè operetur debet diſpenſatio innoteſcere. 265.n.49
Deus non poteſt diſpenſare vt amem rem malam, & tamen amor illius non ſit malus. 266. num.51.

Doctor.

Doctor conſultus debet reſpondere iuxta ſuam opinionem, non aliorum. 281.n.39

Dolor.

Dolor non dicitur malus, quia priuat voluptate, aliàs peior eſſet priuatio quàm dolor. 237. num.52.
De dolore. 332.n.48
Doctrina S. Thomæ. ibid.
Differentia inter dolorem & triſtitiam, ac comparatio illius cum delectatione. ibid.n 49
Differentia à S. Thomâ aſſignata non ſubſiſtit. ibid.n.50.
Ex quibus cauſſis grauior dolor inſurgat. 333. num.53.
An dolor exterior ſit maior quàm interior. ibid. num.54.
Mens auctoris. ibid.
Non poteſt dari regula generalis, quando dolor exterior ſit maior interiori. ibid.n.55
Cur per compaſſiones amicorum mitigetur dolor. 336.n 68
Cur dolor per fletum mitigetur. ibid.
Dolor mitigatur per ſomnum & balnea. ibid. num.69.

Donum.

Mens S. Thomæ circa dona. 426.n.1.& ſeqq.
S. Thomas non diſtinguit re ipsâ dona à virtutibus infuſis. ibid.n.1
Quomodo S. Thomas definiat donum. 429. num.8.
An ſint ponenda dona diſtincta à virtutibus. ibid.
Omnia dona poſſunt reduci ad virtutes excellentiùs operantes. ibid.
Explicantur loca Scripturæ quæ in contrarium adducuntur. 430.0.9
Dona non requiruntur pro vincendis tentationibus grauibus. ibid.n.11
Reijcitur opinio docentium, dona dari ad promptè, virtutes autem ad operandum ſimpliciter. 431.n.12
Dona non requiruntur ad reſiſtendum tentationibus inſurgentibus contra exercitium virtutum. ibid.n13
Suarius præter habitum fidei admittit quinque alios habitus ſeu dona; ſed reijcitur. ibid. num.14.
Non datur habitus conſilij qui diſcurrat ex ſingulari Spiritus ſancti inſtinctu. ibid.n 15
Neque habitus prudentiæ, qui id faciat ſuppoſitis præmiſſis Fidei. ibid.
Opinio Suarij circa donum ſcientiæ & ſapientiæ. 432.n.15
Etſi actus ſapientiæ & ſcientiæ diſtinguantur, non tamen habitus. ibid.n.16
Ratio cur habitus ſapientiæ & ſcientiæ non diſtinguantur. ibid.
Suarius donum intellectus conſtituit in vi quadam intelligendi Scripturas. 433 n.17
Donum intellectus non diſtinguitur ab habitu fidei. ibid.
Non manent omnes actus donorum in patriâ, ſed

Digitized by Google

ſed donis aliquibus alia perfectiora ſuccedunt. 434.n.20
Cur ex parte intellectus multa, ex parte voluntatis tria tantùm dona conſtituantur. ibid.
An actus donorum ſpecie differant ab actibus virtutum. ibid.n.21
Quanta ſit neceſſitas donorum ad ſalutem. 435. num.23.
Quomodo dona à beatitudinibus diſtinguantur. 436.n.25.

Donum Spiritus ſancti.

Quid ſignificetur nomine doni. 426.n.1
Sententia aliquorum in quo conſiſtant hæc dona. ibid.

Dubium, dubitare.

In dubio melior eſt conditio poſſidentis. 279. num.33.
Dubium aliud eſt iuris, aliud facti. 283.n.1
Inter ſenſum dubium legis & dubium de ſubſtantiâ legis vix eſt differentia. 285.n.9
Tutior ſenſus legis vel obligat omnes, vel nullum. ibid.
Adhibitâ ſufficienti diligentiâ, nec dubia lex nec dubius illius ſenſus obligat. ibid.n.10
Differentia inter dubium iuris & facti. ibid. num.12.
Inter dubium de intentione & de materiâ eſt magna diſparitas. 295.n.50
Vnde oriatur dubium vel ſcrupulus. 308.n.6
Dubium aliud eſt purè negatiuum, aliud, dum vtrimque rationes adſunt. ibid.

Dubium iuris & facti.

Quomodo in dubio iuris aut facti ſe debeat homo gerere, maximè extra materiam iuſtitiæ. 283.n.1.
Vaſquez in vtroque dubio docet teneri hominem eligere partem tutiorem. ibid.
Fundamentum P. Vaſquez. ibid.n.2
Iudicium auctoris de hac ſententiâ. 284 n.5
Dubium de omiſſione voti eſt dubium iuris, non facti. ibid.n.4
In dubio iuris poteſt eligi pars minùs tuta. ibid. num.5.
In dubio facti tutior pars eligenda. 285.n.10
In dubio facti mea libertas non eſt in poſſeſſione. ibid.n.11.
Differentia inter dubium iuris & facti. ibid. num.12.

Dubium in materiâ iuſtitiæ.

Quomodo in materiâ dubiâ iuſtitiæ ſuffragetur poſſeſſio. 297.n.1
Docent aliqui reſtituendam eſſe rem dubiam. ibid.
Soto ait, rem diuidendam eſſe inter me & illum cuius dubito an res ſit. ibid.
Alij docent, poſſe quem retinere rem dubiam, ſed non illâ vti, aut eam alienare. ibid. num.2.
Sententia auctoris. 298.n.3
Qui emit rem à poſſeſſore bonæ fidei non peccat emendo. 299.n.7
Neque peccat qui emit à dubio domino, animo quærendi verum. ibid.
Quomodo intelligendus ſit Sanchez docens emptori à vero domino pretium eſſe refundendum. ibid.
An tota res in dubio relinquenda ſit bonæ fidei poſſeſſori. ibid.n.8
Quid agendum in dubio de actione iniuſtâ. 303. num.25.

Duratio.

Poteſt res petere durare aliquo tempore, quin petat ſemper durare. 456.n.12

Ebrietas.

In *quo conſiſtat turpitudo ebrietatis.* 479. num.35.
Quomodo opera facta imputentur ad culpam ei qui ſe inebriauit. 510.n.3
Quidam actus in ebrietate non iudicantur nociui, quidam verò iudicantur. 513.n.11
Ebrietas tunc ſolùm prohibetur à iuſtitiâ, quando prauidetur ex eâ ſecuturum damnum proximo. 541.n 21

Electio medij.

Hæc ordinariè diſtinguitur ab intentione finis. 5.num.13.
Poteſt ex intentione vagâ mediorum oriri electio determinata. 8.n.21
Electio medij ſecuta ex intentione efficaci non eſt formaliter libera. 25.n.13
Mala electio poteſt denominari extrinſecè bona à bonâ intentione. 141.n.17
Electio accipit bonitatem à fine. 143 n.21
Electio accipit etiam bonitatem vel malitiam à medio. ibid.
Electio accipit phyſicam & moralem ſpeciem à diuerſis medijs. ibid.
Electio amans bonum medium propter bonum finem diuerſum à medio eſt in duplici ſpecie virtutis. 145.n.29
Ex bono fine non augetur malitia electionis. 150. num.41.
Bonitas finis minuit malitiam electionis. 152. num.48.
Bonitas medij electi propter malum finem non minuit malitiam electionis. 153.n.53

Facilitas.

DVPLICITER *acquiritur facilitas, directè & indirectè.* 460.n.20

Feſtum.

Negligens Sacrum die Feſto incidente in Dominicam tantùm vnicam malitiam contrahit. 476.n.27.

Fides ſupernaturalis.

Hæc de facto non conſeruatur ſine ſpe, nec è contra. 414.n.27
Probatur. ibid.
Poteſt actus fidei ſupernaturalis imperari ab actu malo coniuncto cum piâ affectione. 185 num.7.

Finis.

Finis dupliciter poteſt accipi, poſitiuè vel negatiuè. 2.num.2
Poteſt amari finis ſine actuali electione mediorum. 3.nu.6
Poteſt eodem actu finis & media amari tam in confuſo quàm in particulari. ibid.n.7
Quando amatur medium quà vtile debet attingi finis. 4.nu.9
Duo actus verſantur circa finem, intentio & electio. 137.n.1
Finis non eſt circumſtantia intentionis vel electionis. ibid.
Finis eſt circumſtantia actionis exterioris, non interioris; & cur. ibid.n.2.

Formi-

Formido.
An homo doctus poſſit licitè operari cum formidine oppoſita partus. 268.n.9
Sententia Suarez. ibid.n.11
Sententia Vaſquez. ibid.n.12
Vaſquez ait hominem doctum operari honeſtè, etiam cum formidine oppoſiti. 269.n.13
Deciditur quæſtio. ibid.n.14

Fornicatio.
Peccatum iniuſtitiæ grauius eſt quàm fornicationis. 293.n.43
Qui nouit fornicationem eſſe contra naturale lumen, nihil ſciens de Dei præcepto, tam grauiter peccat quàm qui nouit decalogum. 471. num.17.

Fructus ſpiritus.
Vnde dicantur fructus. 437.n.31
S.Thomas duodecim fructus adducit ad ſimilitudinem eorum duodecim qui Apocalyſis vltimo adferuntur. ibid.

Fuga.
An fuga mali non tantùm ſupponat amorem ſubiecti, ſed etiam amorem alicuius boni concupiti. 319.n.29
Fuga mali poteſt & ſæpè debet eſſe prior ante amorem boni. ibid.n.30

Furtum, furari.
Voluntas decernens rem grauem furari, etſi per partes leues accipiat, eſt mortalis. 568.n.25

Genus.
NON *ſemper illud genus eſt nobilius, cuius ſuprema ſpecies excedit ſupremam ſpeciem alterius generis.* 74.n.26

Habitus.
QVID *ſit habitus, eiuſque diuiſio.* 360 n.1
Acceptio habitus pro qualitate intrinſecâ iuuante potentiam ad operationes eſt nimis lata. ibid.
Acceptio habitus pro qualitate acquiſitâ iuuante agens cognoſcitiuum adhuc eſt nimis vniuerſalis. ibid.
Vox habitus *non eſt vniuoca reſpectu habitus ſupernaturalis & acquiſiti.* ibid.n.2
Definitur habitus naturalis. 361.n.4
Diuiſio habitus. ibid.n.5
Habitus theologicè optime diuiditur in bonum, malum & indifferentem. ibid.
An dentur habitus in intellectu & potentijs ad operandum neceſſarijs. 362.n.6
Dantur de facto habitus in voluntate. 363. num.10.
Vtrùm per omnem primum actum producatur habitus. 364.n.12
Sententia D. Thomæ. ibid.
Quilibet actus ſtatim vt exiſtit aliquid de habitu producit. 365.n.16
Quanta intenſio requiratur vt actus producat habitum. ibid.n.17
Actus quicumque, etiam remiſſiſſimus, producit habitum. ibid.
Obiectio difficilis. ibid.n.18
Actus producit tam intenſum habitum quàm ipſe in ſe eſt. 366.n.19
Vtrùm habitus producantur ab actibus efficienter. ibid.n.20
Affirmatiuam amplectitur auctor. ibid.n.21
An ſolus actus, an etiam potentia producat habitum. 367.n.23
Quid fiat incertum iudicat auctor. ibid.n.24
Vtrùm per quemlibet actum intendatur habitus. ibid.
Sententia Tanneri. ibid.
Sententia Vaſquez. ibid.
Habitus non poteſt intendi in infinitum, vt affirmat P. Tannerus. ibid.n.25
Habitus augetur per multos actus, etiamſi remiſſiſſimi ſint. 368.n.30
Diſſimilitudo inter candelam illuminantem & actum augentem habitum. 369.n.32
De diuiſibilitate habitus, & quomodo concurrat. ibid.n.33
Duplex quæſtionis ſenſus. ibid.
P. Vaſquez opinatur habitum ſcientiæ augeri per entitatem modalem. ibid.
Reijcitur. ibid.n.34
Tam pro ſcientiâ totali quàm pro obiectis materialibus difficultatis diſparata ponendi diſtincti habitus. 370.n.36
Non repugnat habitus vniri inter ſe. ibid.
Habitus reſpiciens vnicum ſpecie obiectum eſt indiuiſibilis extenſiuè. ibid.n.37
Habitus eſt diuiſibilis intenſiuè. ibid.
Non concurrit per modum à ſubſtantiâ actus diſtinctum. ibid.
De corruptione habituum. 371.n.39
Habitus probabiliter pereunt etiam otio. ibid.
Habitus ſolâ ceſſatione periturus adueniente nouâ parte habitus exigit diutiùs durare. ibid.n.40.
Productio habitus noui eſt conditio neceſſariò requiſita, ne antiquus pereat. ibid.n.41
Explicatur, quomodo poſſit habitus nouus habitui præexiſtenti contrarius introduci. 372. num.44.
Vtrùm habitus deſtruatur ſecundùm gradus compoſſibiles cum habitu producendo ab actu contrario. ibid.n.45
Sententia affirmatiua Tanneri & experientia pro eadem allata refutatur. ibid.n.46
Vtrùm dentur habitus ad prima principia, & ad bonum vt ſic. 373.n.47
Sententia Durandi. ibid.
Sententia Tanneri & Vaſquez. ibid.
Habitus, qui inclinat ad actus liberos, inclinat etiam ad neceſſarios circa idem obiectum verſantes. 375.n.2
Vtrùm ratio virtutis ſit habitui eſſentialis. ibid.
Communis ſententia. ibid.n.3
Sententia P.Vaſquez reijcitur. 376.n.7.&8
Deciditur quæſtio. 377.n.9
Habitus inclinat etiam ad obiectum materiale ſecluſo formali. ibid.n.11
Habitus malus, etſi inclinet ad obiectum materiale actus boni, non poteſt dici bonus. 378. num.13.
Poteſt habitus verus inclinare ad actum falſum. 379.n.17.
Habitus ſubiectantur in ipsâ anima ſubſtantiâ. 380.n.21.
Non repugnat eumdem habitum facilitare ad duos actus, v.g. intellectus & voluntatis. 381.n.23.
De facto idem habitus non inclinat ad actus diuerſarum potentiarum. ibid.n.25
Habitus, ſi dentur in intellectu, ſunt virtutes tantùm radicaliter & mediatè. 382.n.28

Argu-

Argumenta pro habitibus appetitus ſoluuntur. 385.n.45.& ſeqq.
Habitus naturalis non pendet à ſupernaturalibus. 417.n.40
Habitus diſtinguendi ſunt iuxta diuerſitatem actuum. 520.n.51
Habitus vnius virtutis non intenditur per actum alterius, niſi ſit connexus cum illâ. 424. num.14.
An pro diuerſis actibus ſint ponendi diuerſi habitus. 426.n.1
Habitus non opponuntur ſibi ſemper ſicut actus. 451.n.1.
Repugnantia habituum oritur ex inclinatione intensâ ad actus contrarios. ibid.
Habitus naturales non pellunt ſe ob debilitatem ſubiecti. 452.n.5
Adducuntur & ſoluuntur difficiles quadam obiectiones contra repugnantiam habituum. 453.n.5.& ſeqq.
Habitus duo contrarij ſummè intenſi relinquerent voluntatem in æquilibrio. 455.n.8
In habitibus facilitas ad obiectum materiale poteſt ſeparari à facilitate ad obiectum formale, & è contrà. 458.n.16
Non eſt vnicus habitus naturalis qui inclinat ad diuerſa obiecta materialia ſub eadem ratione formali contenta. 459.n.17
Toties diſtinguendi habitus, quoties diuerſæ in obiectis materialibus reperiuntur difficultates. 460.n.18
Habitus acquiſitus ex actibus indifferentibus & bonis poteſt pellere habitum virtuoſum non inclinantem ad actus præceptos. 461.n.23
Habitus non ſemper inclinat ad actus phyſicè ſimiles illis à quibus eſt productus. 462.n.25
Habitus productus ab actibus neceſſarijs non inclinat ad actus phyſicè ſimiles liberos. 463. num.26.
Habitus acquiſitus ab actibus indeliberatis aliquo modo inclinat ad actus deliberatos in eadem materiâ. 463.n.28
Habitus exiſtens in potentiâ ex ſe liberâ poteſt inclinare ad actus neceſſarios. 62.n.19
Si Deus infunderet habitum vitioſum, non eſſet cauſſa peccati per ſe. 82.n.47

Habitus ſupernaturalis.

Quid, & cuiuſmodi ſint habitus ſupernaturales infuſi. 360.n.2
Improbabiliter negantur. ibid.
Per quodlibet mortale amittuntur. 361.n.2
Non opponuntur immediatè peccato mortali diſparato, neque etiam directè contrario, ſed tantùm mediatè. ibid.
Intenduntur per actus tantùm meritoriè; poſſent tamen etiam intendi phyſicè. ibid.n.3
An dentur habitus ſupernaturales acquiſiti. ibid.
Negat Vaſquez. ibid.
Coninck negans habitus ſupernaturales acquiſitos refutatur. ibid.n.4
Probabilius eſt illos dari. ibid.
Habitus ſupernaturalis non pendet à naturali. 417.n.38.
An dentur habitus ſupernaturales infuſi inclinantes. 420.n.53
Habitus ſupernaturales ſimul cum gratiâ infunduntur. ibid.n.54
Habitus ſupernaturales infunduntur, etſi eorum actus ſint impoſſibiles. ibid.n.55
Sententia Paludani, docentis dari habitus infuſos facilitantes, eſt probabilis. 421.n.56
Habitus ſupernaturalis non poteſt eſſe vitioſus. 446.n.21
Ratio vera huius concluſionis. ibid.n.23
Quo ſenſu dari poſſit habitus ſupernaturalis inclinans ad malum. 447.n.23
Habitus inclinans ad actus intrinſecè malos non poteſt eſſe ſupernaturalis. ibid.n.24
Differentia inter habitum ſupernaturalem vitioſum, & naturalem diuinitus infuſum. ibid. num.25.
Non poteſt dari habitus ſupernaturalis inclinans ad actus ſupernaturales bonos, & naturales malos. ibid.
Habitus ſupernaturalis dans tantùm ſimpliciter poſſe non opponitur habitui inclinanti ad actus contrarios. 451 n.2
Vera huius concluſionis ratio. 452.n.4
Si habitus ſupernaturalis inclinaret, repugnaret habitus ad actus contrarios. ibid.

Hereditas.

Quomodo diuidenda hereditas, ſi dubitetur, an filij ſint legitimi, an ſpurij. 301.n.16
Quid faciendum, ſi conſtet eſſe illegitimum, dubitetur autem, an ſit ſpurius. 302.n.19

Homicidium.

Dubium de homicidio eſt dubium iuris. 286. num.15.
Clemens Tertius non iudicauit, in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem. 287. num.16.
Quid faciendum in Ordinibus conſtituto, ſi homicidium caſuale committat. ibid.n.18
Licet inuaſorem occidere, licet ſcias damnandum. 490.n.20
Voluntas occidendi peior eſt ipsâ occiſione. 520. num.27.
Suppoſitâ voluntate occidendi, adhuc electio inſtrumenti eſt peccaminoſa. 523.n.4

Homo doctus.

Vtrùm homo doctus poſſit licitè operari cum formidine partis oppoſitæ. 268.n.9
Sententia Suarez. ibid.n.11
Sententia Vaſquez. ibid.n.12
Vaſquez ait hominem doctum operari honeſte, etiam cum formidine oppoſiti. 269.n.13
Deciditur quæſtio. ibid.n.14
Quæ iudicia habet homo doctus dum operatur ſecundùm opinionem probabilem. 271.n.22
Homo doctus neceſſariò habet duo iudicia, dum ſequitur opinionem probabilem. ibid.n.23
Quomodo docti acquirant opinionem probabilem ex mente Vaſquez. 274.n.10

Homo rudis.

Rudes non peccant, dum ſequuntur iudicium hominis docti & prudentis. 271.n.23
Vnde indocti aliquam opinionem ſibi probabilem reddant. 274.n.10

Humores naturales.

Operationes intentionales habent magnam ſimilitudinem cum humoribus naturalibus. 348. num.43.

Ieiunium.

DVBITANS *de annis requiſitis pro ieiunio non tenetur ieiunare.* 295.n.53

Nec abſtinere à carnibus pridie diei abſtinentiæ, dubitans an ſit hora duodecima noctis. 295. num.53.
Dubitans an ſit hora duodecima noctis & comedens, non poteſt communicare die ſequenti. 296.n.54.
Manè abluens os, dubitanſque an aliquot guttas deglutiuerit, poteſt communicare. ibid. num.56.
Comedens carnes ſcienter die prohibito committit formalem inobedientiam. 473.n.22
Ieiunia quatuor Temporum inſtituta ſunt ad carnem domandam. 475.n.26
Comedens carnes die Veneris, in quem incidit ieiunium Vigiliæ, non contrahit duas malitias ſpecie diuerſas. ibid.

Ignorantia.

Quomodo ignorantia ſe habeat ad voluntarium. 108.n.1.
Ignorantia alia eſt antecedens, alia comitans, alia ſubſequens. ibid.
Ignorantia affectata poteſt eſſe aliquando quaſi antecedens. ibid.
Vnde denominentur variæ ſpecies ignorantiæ. ibid.n.2
Quomodo ea quæ fiunt ex ignorantiâ comitentur propoſitiones quædam conditionales. 109. num.5.
Ignorantia voluntaria, quæ non eſt cauſſa actionis, dicenda eſt potiùs concomitans quàm ſubſequens. 110.n.6
Ignorantia alia eſt voluntaria, alia inuoluntaria. ibid.
Alia culpabilis, alia inculpabilis. ibid.n.7
Non eſt idem ignorantia culpabilis & contracta per culpam. ibid.
Alia eſt ignorantia neceſſaria, alia affectata, alia negligens. ibid.n.8
Ignorantia poteſt affectari, non item error. ibid.
Alia eſt ignorantia inuincibilis, alia vincibilis. 111.n.9.
Ad ignorantiam vincibilem peccaminoſam requiritur obligatio eâ carendi. ibid.n.10
Quid requiratur ad ignorantiam inuincibilem. ibid.n.11.
Ad tollendam ignorantiam vincibilem requiritur diuerſa diligentia in inquirendo pro materiæ diuerſitate. ibid.n.12
Alia eſt ignorantia iuris, alia facti. ibid.
Ignorantia iuris alia eſt iuris humani, alia diuini. ibid.
Alia eſt ignorantia poſitiua, alia negatiua. ibid. num.13.
Quomodo ignorantia cauſſet inuoluntarium. 112.n 13.
Ignorantia antecedens cauſſat voluntarium. ibid.
Ignorantia antecedens cauſſat ſimul etiam non voluntarium. ibid.n.14
Ignorantia antecedens non cauſſat ſemper inuoluntarium contrariè phyſicè. 113.n.17
Cauſſat inuoluntarium habitualé. ibid.n.19
Ignorantia concomitans non cauſſat inuoluntarium, ſed non voluntarium. ibid.n.19
Ignorantia concomitans ſubſequens non tollit omnino voluntarium. 114.n.23
Ignorantia ſubſequens, quæ non eſt concomitans, non cauſſat inuoluntarium ſimpliciter. ibid.
Omnis ignorantia minuit voluntarium & culpam. 116.n.29
Varij modi affectatæ ignorantiæ. ibid.n.30

Ignorantia inuincibilis.

Qui inuincibiliter putat ſe non peccare, certus eſt poſteà ſe non peccaſſe. 271.n.20
Duplex poteſt dari ignorantia inuincibilis. 291. num.35.
Poſſibilis eſt ignorantia inuincibilis, quòd malum morale ſit contra Deum. 212.n.47

Illegitimus.

Expoſitos certum eſt moraliter eſſe illegitimos. 303.n.25.

Imaginatio.

Non poteſt quis omnem imaginationem impedire. 535.n.8

Impoſſibile.

Impoſſibile non poteſt amari affectu efficaci, ſed tantùm inefficaci. 8.n.22
Etiam Deus poteſt impoſſibilia appetere inefficaciter. ibid.
Et quomodo. 9.n.26
Etiam in re impoſſibili poteſt amari bonitas; & quomodo. 8.n.23

Incertitudo.

Dupliciter poteſt aliqua veritas eſſe incerta. 267.n.5.
Primò, quando pro neutrâ parte ſtat ratio. ibid. num.6.
Secundò, dum pro neutrâ parte rationes conuincunt. ibid.
Aliæ ſubdiuiſiones incertitudinis. ibid.
Quo pacto ſit incertitudo etiam in illis rebus quas efficaciter volumus. 346.n.35

Inconſideratio.

Quid ſit inconſideratio. 118.n.1
Poteſt quis peccare mediatè nolendo conſiderare. ibid.n.2.
Poteſt eſſe in eodem inſtanti peccatum & voluntas non conſiderandi. ibid.
Repugnat velle nihil conſiderare. ibid.n.3
Qualis inconſideratio liberet à peccato. 119. num.4.
Sententia Suarez & Vaſquez. ibid.
Ad peccandum ſatis eſt conſiderare rem eſſe prohibitam, vel dubitare de prohibitione. ibid.n.5.
Quando actio habet plures malitias, ea ſola contrahitur quæ cognoſcitur. 123.n.20
In quo differat cognitio ſufficiens ad mortale à ſufficienti ad veniale. 123.n.20.126.n.29
Si cui occurrat rem eſſe malam, & nihil de grauitate, non peccabit mortaliter. 125.n.26
Non omnis cognitio malitiæ grauis ſufficit ad peccatum mortale. 126.n.29
Qualis cognitio ſufficiat ad contrahendam malitiam contra Deum. 198.n.5

Indiuiduum.

Multiplicatio indiuiduorum phyſicorum poteſt compenſare inferioritatem ſpecificam. 495. n.35.497.n.41.
Idem locum habet etiam in moralibus. 495. num.36.
Non omnis multiplicatio inferioris ſpeciei indiuiduorum poteſt æquare vnicam ſuperioris. 497.n 41.

Infernus.

Pœna inferni eſt æterna. 628.n.15

Deus

Deus non poteſt innocentem adiudicare perpetuo igni inferni. 636.n.9

Ingratitudo.

Ad incurrendum peccatum ingratitudinis non eſt opus expreſſo contemptu. 516.n.18

Inobedientia.

Inobedientia ſpecialis & formalis differunt inter ſe. 473.n.23

Cur exprimenda ſit in confeſſione particularis inobedientia. 482.n.41

Intellectio.

Vitalitas phyſica non eſt de conceptu intellectionis aut amoris. 56.n.1

Intellectus.

Quomodo intellectus voluntati ſit ſubiectus. 307. num 2.

An dentur habitus in intellectu. 362.n.6

Antiquiores affirmant, recentiores negant. ibid.

Sufficiunt ſola ſpecies pro eâ facilitate quam experimur in intellectu. ibid.n.7

Quid ſit melior ordinatio ſpecierum in intellectu. ibid.n.6

Intellectus eſt quarta virtus intellectualis. 391. num 13.

Intellectus noſter de facto non habet vllam libertatem. 36.n.11

D.Thomas videtur intellectui tribuere libertatem. ibid.n.10

Poſſibilis eſt intellectus liber. ibid.n.11

Libertas in intellectu non eſt perfectio ſimpliciter ſimplex. 38.n.15

Actus intellectus non habent propriam malitiam vel bonitatem. 165.n.35

Intentio finis.

Poteſt intentio vel electio habere moralitatem à duobus obiectis. 137.n.3

Intentio primariam bonitatem habet à fine. 140. num.13.

Vt intentio ſit bona, non debet eligere malum medium. ibid.

Intentio bona accipit bonitatem maiorem à bono medio. 141.n.15

Intentio finis manet bona, etiamſi ex eâ ſequatur mala electio. ibid.n.16

Intentio bona non poteſt eſſe propriè cauſſa malæ electionis. ibid.

Ex bonâ intentione non poteſt ſequi mala electio. 142.n.19

Voluntas cogitur ceſſare ab intentione bonâ, ſi non occurrit niſi malum medium. ibid.

Intentio tendens in bonum & malum finem ſimul non habet minus malitiæ, quàm ſi in ſolum malum finem tetendiſſet. 154.n.54

Intentio manè facta non reddit opera totius diei meritoria. 195.n.36

Idem actus poteſt eſſe intentio finis & electio mediorum. 5.n.12

Ordinariè tamen diſtinguitur. ibid.n.13

Intentio non influit efficienter in electionem. 6. num.14.

Sed tantùm formaliter alliciendo. 7.n.18

Vt intentio influat in electionem formaliter, non eſt opus illam reflexè cognoſci. ibid.n.19

Inuoluntarium.

Quid ſit inuoluntarium. 82.n.2

Vnde proueniat formaliter ratio inuoluntarij. 102.n.14.

Quando oriatur triſtitia ex inuoluntario. 113. num.17.

Ira.

Ira poteſt habere contrarium. 317.n.23

Voluntas iniuriæ condonandi eſt propriè oppoſita iræ. 318.n.25

In quo conſiſtat ira. 353 n.16

Sententia D. Thomæ. ibid.

Duæ difficultates contra doctrinam D. Thomæ. ibid.

Pro irâ non requiritur ſpes vindictæ. 354. num.18.

Vera definitio iræ. ibid.n.19

Vtrùm ira componatur ex triſtitiâ & animo vindictæ, poſſitque eſſe de malo alieno. ibid. num.21.

Doctrina D. Thomæ. 355.n.21

Ira componitur intrinſecè ex dolore & deſiderio vindictæ. ibid.n.22

Per eoſdem duos affectus ſufficienter explicatur. ibid.n.23.

Poteſt eſſe ira ob iniuriam alteri illatam. ibid. num. 24.

Vtrùm ira habeat contrarium, & ſit cum ratione. ibid.n.25

D. Thomas non benè probat iram non habere contrarium. ibid.

An detur ira in brutis. 356.n.28

De connaturalitate & grauitate iræ. ibid.n.29

Mens D. Thomæ. ibid.

Sententia auctoris. ibid.n.30

An ratione motiui ira ab odio differat. 357. num.32.

In aliquo caſu ira & odium non differunt. ibid. num.34.

Vnde fiat, quòd in aliquo caſu ſit ſolum odium, in alio ſola ira. 358.n.34

Obiectum formale iræ eſt triplex, odij duplex. ibid.n.35.

Quæcumque nos contriſtare poſſunt, poſſunt eſſe cauſſa iræ. ibid.n.37

Effectus iræ quatuor. ibid.n.38

Homini valdè cholerico non eſt licita intenſa delectatio de vindictâ. 552.n.19

Irregularitas.

Clemens Tertius non iudicauit in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem. 287.n.16

Quid faciendum in Ordinibus conſtituto, ſi homicidium caſuale committat. ibid.n.18

In dubio, num quis ſit legitimus, ſupponitur eſſe capax Ordinum. 302.n.22

Conſulens ſecuto homicidio incurrit irregularitatem. 304.n.29

Iudex, Iudicium.

Quid faciendum ſit Iudici, ſi ius vtriuſque partis æquale appareat. 278.n.28

Quid poſſit facere Iudex in cauſâ incertâ. 280 num.35.

Iudices plerumque ponuntur, vt ſecundùm ſuum non aliorum iudicium iudicent. ibid. num.37.

Et ſupremus & inferior Iudex faceret iniuſtè iudicando contra communiorem ſententiam. ibid.

Quid poſſit ſupremus Iudex præ inferiori. ibid. num.38.

Quid agendum Iudici, ſi litigantes appellent ad Iudicem ſupremum. 281.n.39

Quinis Index poteſt ſequi opinionem alienam probabiliorem. 281.n.40

Iudex non ponitur ſemper vt ſuum iudicium ſequatur. ibid.

Ledeſma malè dicit, in æquali dubio Iudicem poſſe rem applicare cui voluerit. 301.n.16

Dum ſunt obſcura iura partium, fauendum eſt potiùs reo quam actori. ibid.n.17

Quæ regula non tantùm in materiâ iuſtitiæ, verùm etiam in alijs locum habet. ibid.

Quando duo certant cum poſſeſſione contra inuicem, videndum quæ poſſeſſio ſit maioris momenti. ibid.n.18

Iudex temporalis attendit ſolùm peccata prout ſunt contra Rempublicam. 496.n.38

Iudicium humanum non poteſt facere peccatum grauius quam in ſe ſit. ibid.n.40

Iudex probabiliùs non poteſt filio innocenti auferre vitam in pœnam delicti parentis. 634. num 4.

Poteſt tamen auferre honorem & diuitias. 635. num.7.

Iudicium reflexum.

Quanta debeat eſſe certitudo iudicij reflexi, vt quis non peccet. 268.n.9

Vt operans non peccet, requirit Suarez iudicium, quo certò iudicet ſe non peccare. ibid. num.11.

Sententia Vaſquez. ibid.n.12

Qui iudicat ſe poſſe ſequi opinionem probabiliorem, certus eſt ſe reflexè non peccare. 270. num.18.

Qui ſequitur opinionem probabilem, triplex iudicium habet. ibid.n.19

Hæc duo iudicia ſtant ſimul, Iudico hoc eſſe peccatum; *&,* Probabile tamen eſt non eſſe. 273.n.9.

Intellectus iudicans vtramque partem æquè probabilem, neutri poteſt aſſentiri. 278.n.29

An iudicium probabile requirat iudicium reflexum. 340.n.11

Iuriſdictio.

Iuriſdictio ortu ex voto non inducit maiorem obligationem quàm voti ipſius. 470.n.15

Iuſtitia.

In materiâ iuſtitiæ ſequenda pars probabilior, non in alijs materijs. 289.n.26

Non omnis re aliena vtens inuito domino facit iniuſtitiam formalem. 299.n.10

Medium iuſtitiæ eſt indiuiſibile. 411.n.12

Lex.

Lex non eſt pars malitiæ peccati. 261.n.32

Lex realis nec auget nec minuit malitiam ſtante eadem eius apprehenſione. ibid.n.34

Probatur poſitiuè, legem non eſſe partem malitiæ peccati. 262.n.35

Non lex, ſed propoſitio legis eſt pars malitiæ. ibid.

Inter ſenſum dubium legis & dubium de ſubſtantiâ legis vix eſt differentia. 285.n.9

Tutior ſenſus legis vel obligat omnes vel nullum. ibid.

Adhibitâ ſufficienti diligentiâ nec dubia lex nec dubius illius ſenſus obligat. ibid.n.10

Papâ ponente legem, non fit lex ipſa ratio, quâ inducitur ad legem ponendam. 287.n.18

Non omne opus debet habere conformitatem cum lege æternâ Dei. 475.n.25

Verùm lex ponat rem præceptam in eâ virtute, quam intendit. 478.n.31

Communis ſententia affirmat. ibid.n.32

Eius fundamentum. ibid.

Sententia auctoris. ibid.n.32.& ſeqq.

Si lex ſupremi Principis ponit materiam præceptam in eâ virtute quam intendit, idem dicendum erit de lege cuiuſcumque Superioris. ibid.n.32.

Item de voto. 479.n.33

Probabilius eſt, nec legem nec votum ponere rem præceptam in materiâ virtutis, quam intendit. ibid.n.34

Lex non dat actui prohibito contrarietatem cum qualibet virtute, ſed cum ſolâ prohibitione. 480 n.37.

Malitia tranſgreſſionis legis conflatur partim ex inobedientia, partim ex materiâ prohibitâ. 482.n.40.

Legiſlator magis deſiderat quod melius eſt. ibid.

Ceſſante fine legis, non ceſſat illicò in omni caſu lex. 551.n.16

Libertas.

Libertas non eſt eſſentialis actibus voluntatis. 60.n.12.

Non eſt idem, actum eſſe eſſentialiter liberum radicaliter, & eſſe liberum eſſentialiter proximè. 61.n.14

Poſſibiles ſunt actus eſſentialiter liberi. ibid. num.15.

Non ſolùm actibus, ſed etiam actionibus libertas eſt accidentalis. 62.n.16

Dutur libertas ad purè omittendum. 64.n.25

Poteſt potentia naturaliter neceſſaria diuinitus fieri libera. 66.n.32

Libertas ad peccandum non eſt in creatis perfectio ſimpliciter ſimplex. 75.n.28

Datur in homine libertas diſtincta à ratione voluntarij. 38.n.16

Eſt de fide. ibid.

Suadetur ratione. 40.n.23.& ſeqq.

Libertas diſtincta à ratione voluntarij non tantùm reperitur in actionibus externis, vt volunt aliqui hæretici, verùm etiam internis. 41.n.26.

Satisfit argumentis contrarijs hæreticorum deſumptis ex Scripturâ, Auguſtino & ratione. 43.n.30.& ſeqq.

Sententia Scoti ponentis decretum efficax antecedens operationem repugnat cum libertate. 45.n.1.

Decretum concomitans operationem liberam, quod ponit P. Vaſquez, quadruplicem inuoluit repugnantiam. 46.n.2

Sententia Bellarmini ponentis motionem Dei poſteriorem vſu liberi arbitrij non eſt probabilis. ibid.n.4.& ſeqq.

Non requiritur ad exercitium libertatis iudicium practicum determinatum antecedens volitionem. 48.n.9

Quomodo hanc ſententiam cum libertate conciliet Bellarminus. ibid.

Non requiritur etiam iudicium proponens id quod eligendum eſt tamquam melius, aut apprehenſio vehementiùs illud obijciens, vt docuit P. Vaſquez. 49.n.11

Libertas non verſatur circa futura vt talia, ſed circa præſentia. 50.n.14. & ſeqq.

Non eſt libertas in totâ continuatione actus. 51. num. 19.

Liberum arbitrium.

Quid ſignificet liberum arbitrium. 33. n. 1

Sola voluntas eſt & dicitur liberum arbitrium. 34. n. 4.

Liberum arbitrium non conuenit propriè potentia neceſſaria ſpontaneè operanti. ibid. n. 6

Liberum arbitrium non ſolùm verſari poteſt liberè circa finem, verùm etiam circa media. 58. n 7.

Litigans, Lis.

In cauſâ vtrimque probabili poteſt vtraque pars litigare. 278 n. 26

Multoque magis qua habet ius probabilius. ibid.

Vaſquez putat, poſſe quem agere cum cauſâ probabili contra probabiliorem. ibid. n. 27

Sententia auctoris. ibid.

Si duo habeant æquale ius ad rem, non poteſt vnus petere, vt ſibi ſoli adſcribatur. 279. num. 34.

Poteſt tamen, ſi decurſu litis ſuum ius appareat probabilius. 280 n. 34

Lites de Regnis à Theologis & Iuriſtis decidenda. 282 n 46

Malitia moralis

MALITIA *formaliter eſt in actione interiori.* 224. n 6.

Malitia actus eſt ipſe, & circumſtantia ad illam requiſita. 229. n 22

Malitia non eſt priuatio habituum, vltimi finis, legis. 232 n. 30

Suarez probat malitiam debere eſſe in ipſo actu. ibid. n. 32.

Sententia Suarez ſolis verbis differt ab eâ quam ipſe reijcit. ibid. n. 33

Suarij doctrina euertitur. 234. n. 38

Tannerus conſtituit duplicem malitiam in peccato. ibid. n. 39

Tannerus malè diſtinguit malitiam moralem in abſolutam & relatiuam. ibid n. 40

Quid ſit eſſe proximè malum. 235. n. 43

An minuatur malitia peccati per hoc, quòd re ipsâ nulla ſit lex. 261. n. 30

Ratio dubitandi. ibid.

Malitia poteſt expreſſè amari, non tamen ſemper. 350. n. 1

Vt contrahatur malitia, ſufficit ſi ametur virtualiter, aut ſit obiectum materiale. 475. num. 25.

Malum morale longè peius eſt malo phyſico. 520. n. 26.

Malum phyſicum accedente libertate fit malum morale. 521. n. 29

Malum morale ex ſe non eſt obiectum directum voluntatis amantis. 569. n. 27

Malitia obiectiua deſumitur à difformitate cum naturâ rationali. 207 n. 36

Non requiritur ad eam agnoſcendam reflexio ſupra actum voluntatis, quo obiectum amatur. 208. n. 37

Cognoſcitur per lumen naturæ, ſicut & bonitas obiectiua. ibid.

Difformitas cum naturâ rationali, quæ conſtituit malitiam obiectiuam, non eſt difformitas cum amore vel odio, ſed cum ipsâ ſubſtantiâ naturæ rationalis. 210. n. 40

Actus malus non prohibitus poteſt dici peccatum veniale. 216. n. 56

Etiam ſeclusâ lege æternâ Dei poteſt actus intelligi malus moraliter. ibid.

Poteſt primæ malitiæ actus accidere alia ex circumſtantijs. 174. n. 21

Non omnis malitia obiectorum prouenit à prohibitione Dei. 197. n 2

Quædam obiecta ex naturâ ſuâ habent malitiam contra rationem. 198. n 4

Malum morale non requirit neceſſariò oppoſitionem cum verâ lege. 199 n. 7

Malitia moralis non deſumitur ex difformitate cum lege æternâ Dei. ibid. n. 8

Neque ex difformitate cum intellectu diuino. ibid. n. 9.

Neque refunditur benè in naturam ipſorum obiectorum. ibid.

Neque conſiſtit in receſſu ab vltimo fine. 200. num. 10.

Neque in diſordinatione ad rectitudinem naturalem. ibid. n. 11

Neque in receſſu à Deo. ibid.

Sed in difformitate cum naturâ rationali. 207 num. 36.

Malum.

Malum quà tale non poteſt eſſe obiectum amoris. 2. n. 1

Quo pacto quis poſſit ſibi aut alteri malum amare. ibid.

Materiale.

Non omnia materialia ſunt imperfectiora ſpiritualibus. 330. n. 40

Matrimonium.

Quid agendum ſit in dubio matrimonij. 289. num 27.

Duplex dubium circa matrimonium. ibid.

Sententia Vaſquez, & eius fundamenta. ibid.

Sententia auctoris, quando coniux poſſit petere vel reddere debitum, ſuperueniente dubio de valore matrimonij. 290. n. 29

Si initio malâ fide contraxerunt, neuter poteſt petere vel reddere. ibid. n 30

Poteſt Pontifex imperare, ne quis in ordine ad petendum debitum ſequatur opinionem probabilem. ibid. n. 31

Dubitans de impedimento eſſentiali ante contractum matrimonium, non poteſt contrahere, etſi maneat ignorans inuincibiliter. 291. num 36.

Si quis coniugum dubitet de contractu matrimonij ob impedimentum, nec reddere nec petere poteſt debitum. 292. n. 38

Adhibito ſufficienti examine, ſi manet dubium, non licet petere, ſed reddere. ibid.

Negatio debiti non eſt maius peccatum quàm fornicatio & iniuſtitia contra priorem maritum. 293 n 43

In dubio matrimonij Eccleſia prohibuit petitionem debiti, non redditionem. 294 n. 46

Quomodo in alijs dubijs ſe gerere debeat maritus. ibid.

In dubio impotentiæ poteſt coniux aliquando petere & reddere. ibid. n. 47

Quid agendum dubitanti, contracto bonâ fide matrimonio, nondum conſummato. ibid.

Si dubium illud intra duos primos menſes non deponat, non tenetur ingredi Religionem. ibid.

Impotentia contrahendi matrimonij poſt votum Religionis eſt ſolemnitas diſtincta annexa voto ab Eccleſiâ. 471.n.15
Cur dubius de matrimonio debeat reddere debitum. .505.n.20
Matrimonium non conſiſtit in indiuiſibili. 551. num.16.
Non licet viduæ ſe delectare in copulâ matrimoniali præcedenti. ibid.
Ratio huius aſſerti. ibid.
Neque licet ſponſo de futuro ſe delectare de copulâ ſecuturâ. 552.n.17

Medicus.

Medicus non poteſt, relicto medio certo, adhibere incertum. 277.n.23
Quòd ſi certum deſit, poteſt adhibere incertum probabiliter profuturum. ibid.
Imò poteſt adhibere quod timet nociturum, ſi deſperatus ſit infirmus. ibid.n.24
Non licet Medico adhibere qualibet medicamenta etiam pro depoſito. ibid.n.25
Infirmo deſperato poteſt applicari medicina, quæ vel ex leui fundamento putatur profutura. ibid.
Si infirmus non ſit deſperatus, & tantùm adſit medicina dubia, non eſt adhibenda. 278. num.26.

Mentiri.

Quale medium detur inter mentiri & non mentiri. 258 n.20

Meritum.

Quomodo ex bonitate actus profluat meritum. 225.n.11.
Non augetur ſemper meritum penes exceſſum obiecti materialis honeſti. 168.n.45.& 46
Actus volens dare eleemoſynam infinitam non meretur præmium infinitum. ibid.
Intentio manè facta non reddit opera totius diei meritoria. 195.n.36
Voluntas virtualis non videtur ſola ſufficere ad meritum. 196.n 41

Metus.

Quid ſit metus. 98.n.1
Metus non cauſſat inuoluntarium ſimpliciter. ibid.
Doctrina D.Thomæ de ijs quæ fiunt ex metu. 99.n.4.
Contractus metu extorti non ſunt iure naturæ irriti. 100.n.8
Quæ fiunt ex metu ſunt communiter ſecundum quid inuoluntaria. ibid.n.9
Quando metus impellit ad obiecta per ſe grata non minuit, ſed auget voluntarium; ſecus eſt, ſi impellat ad obiecta ingrata. 101.n.13
Metus minuit libertatem. 102.n.15
Quando metus cauſſet voluntatem conditionatam. ibid.n.17

Moralitas, Actus moralis.

Moralitas eſt actui ex parte extrinſeca; & ex parte intrinſeca. 127.n.1
Qui negant puram omiſſionem non poſſunt conſtituere moralitatem actus extrinſecam. 128. num.2.
Duo reperiuntur in moralitate, libertas & bonitas, vel malitia. 129.n.5
Moralitas, quæ deſumitur ex obiecto bono, eſt actus intrinſeca. ibid.
Moralitas bonitatis, quæ prouenit ex defectu prohibitionis, non eſt actui intrinſeca. ibid.
Actibus, qui verſantur circa obiecta delectabilia quà talia, moralitas eſt accidentalis. ibid.n 6.
Diuiſio actus moralis in bonum & malum non eſt eſſentialis. ibid.
Non omnis actus moralis requirit malitiam vel bonitatem ex obiecto. 133.n.17
Etiam ex circumſtantiâ operantis augetur moralitas actus. 134.n.10
Bonitas, malitia vel indifferentia non ſunt ſpecies eſſentiales moralitatis. 173.nu.17. 174. num.19.
Per quid conſtituatur prima moralitas actus. 173.n.18.
Malitia, vel bonitas vel indifferentia non poſſunt ſemper ſeparari à moralitate. 174. num.21.

Neceſſarium voluntarium.

NECESSARIVM *voluntarium latiùs patet quam inuoluntarium, violentum & coactum.* 82.n.1
Neceſſarium voluntarium eſt quod fit ſine libertate. ibid.n.2
Qualis debeat eſſe actus appetitus cui repugnat inuoluntarium. 84.n.8

Obedire, Obedientia.

PRÆCEPTO *altioris Superioris præ inferioris obedire tenemur.* 264 n.44
Quid faciendum habenti mandatum à duobus æqualibus Superioribus. ibid.n.46
An omnis actus virtutis ſit actus obedientiæ. 474.n.23.
Ex eo quod quis velit obedire in re mediocriter difficili, non cogitur obedire in ſummè difficili. ibid.n.24
Violans obedientiam, quam vouit ei, cui tenebatur etiam ſecluſo voto obedire, bis peccat. 476.n.28.

Odium.

Odium eſt actus quo malum auerſamur. 325. num. 19.
An odium ſit per modum volitionis, an nolitionis. ibid.
Non omne odium æquiualet volitioni. ibid.n.20
Odium non poteſt formaliter conſiſtere in volitione carentiæ obiecti. ibid.n.22
Odium quoad intenſionem ſæpè eſt fortius amore. 316.n.26
Quod aduerſatur naturæ non eſt odium, ſed obiectum odij. ibid.n.27
An poſſit ſe quis odiſſe propter alium. 327. num.29.
An quis poſſit odiſſe veritatem. ibid.n.30
An quis poſſit aliquid in communi odio habere. ibid.
Odium eſt duplex. ibid.
Poteſt quis elicere odium virtutis vt ſic. 466. num.4.
Odium plus habet malitiæ quàm priuatio amoris debiti. 233.n.37

Odium Dei.

Odium Dei etiam eſt conuerſio ad bonum commutabile; & quodam illud. 467.n.7
Poteſt odium Dei per modum obiecti voliti eſſe meritorium vitæ æternæ. 260.n.26
Vnde odium Dei ſumat ſuam malitiam. 320. num.28.

Omiſ-

Omiſſio.

Poſſibilis eſt pura omiſſio libera. 64.n.25
Omiſſio volitionis de audiendo Sacro & omiſſio auditionis diſtinguuntur. 236.n.46
Omiſſio exterior auditionis Sacri præcepti eſt virtualiter nolitio auditionis, ideoque mala. 237.n 48.
Vtrum, quidquid eligitur poſt voluntatem omittendi, ſe habeat concomitanter. 522. num 3.
Opus, quod non ingreditur motiuum omiſſionis, non debet dici peccatum. 523.n.4
Opus incompoſſibile cum adimpletione præcepti ingrediens motiuum omiſſionis eſt peccaminoſum. 524 n.6
Grauiùs peccat poſitiuè volens omiſſionem quàm purè omittens rem præceptam. 525.n.8
Nolitio poſitiua rei præceptæ habet totam malitiam omiſſionis. ibid.n.10
Quando imputetur omiſſio ad culpam. 526. num.10.
Etiam in purâ omiſſione reperitur conuerſio ad bonum creatum. 469.n.7
Poteſt ſub peccato præcipi omiſſio rei licitæ. 471. num 18.
An omiſſio denominetur peccaminoſa ab actu libero præterito, etſi ipſa in ſe non ſit libera. 526.n. 11.
Negat Vaſquez. ibid.
Affirmat D. Thomas & Salas. ibid.n.12
Sententia auctoris. 527.n.13
Effectus malus ex omiſſione vel commiſſione ſecutus, licet non ſit liber, explicandus eſt in confeſſione, ſi cauſſa illius fuit libera. ibid.
Non poteſt alia huius rei dari ratio quàm Eccleſiæ praxis. ibid.
Regula ad dignoſcendum, quando effectus ex omiſſione ſecutus dicendus ſit peccatum. 528. num.14.
Omiſſio directè volita, cæteris paribus, peior eſt omiſſione volitâ indirectè. ibid.n.15
An peccata omiſſionis & commiſſionis inuicem independentia formaliter differant. ibid. num. 16.
Affirmat auctor in genere moris differre. 529 num.17.
Poſſunt tamen dici eſſe in vnâ ſpecie ſubalternâ. ibid.n.18.

Omiſſio voluntaria.

Quomodo omiſſio ex cauſâ voluntariâ proueniens, aut effectus ex omiſſione voluntariâ ſecutus ſit voluntarius ſecluſo præcepto. 77. num.35.
Omiſſio etiam ſecluſo præcepto eſt voluntaria, quando ſequitur ex cauſâ voluntariâ. 78. num.37.
Effectus negatiuus per ſe ex omiſſione ſecutus, etiam ſecluſo præcepto, dicendus eſt voluntarius. ibid.n.38
Effectus poſitiuus, ſiue per ſe ſiue per accidens ex omiſſione ſecutus, eſt voluntarius, etiam ſecluſo præcepto. 79.n.39

Opinio, Opinio probabilis.

Opinio benè dicitur virtus intellectus. 388.n.1
Quam debeat quiſque amplecti opinionem circa ſuos actus, vt licitè operetur. 266.n.1
Materia opinionis eſt duplex, actus ipſe & obiectum. ibid.
Quædam ſupponuntur certa, & ſtatus quæſtionis declaratur. ibid.n.2
Aliquando minùs tuta opinio poteſt eſſe probabilior tutiori. 269.n.7
Aliquando opinio probabilior eſt magis tuta. ibid.
Vtrum homo doctus poſſit licitè operari cum formidine partis oppoſitæ. ibid.n.9
Quædam ſupponuntur, & variæ ſententiæ proponuntur. ibid.
Sententia Suarez. ibid.n.11
Sententia Vaſquez. ibid.n 12
Deciditur quæſtio. 269.n 14
Qui ſequitur opinionem, quam certò ſcit eſſe probabilem, prudenter agit. 270.n.16
Qui iudicat, ſe opinionem probabilem ſequi poſſe, certus eſt ſe reflexè non peccare. ibid. num. 18.
Qui ſequitur opinionem probabilem, triplex iudicium habet. ibid n.19
Quæ iudicia habeat homo doctus dum operatur ſecundùm opinionem probabilem. 271. num.22.
Homo doctus neceſſariò habet duo iudicia, dum ſequitur opinionem probabilem. ibid.n.23
Quando ex opinione probabili, quòd obiectum non ſit malum, poſſimus formare certum iudicium, quòd liceat illud amare. 271.n.1
Variæ ſententiæ. ibid.
Sententia auctoris. 272.n.2
Satisfit obiectionibus. 273 n.6
Si licet ſequi opinionem probabilem minùs tutam, licet etiam ſequi minùs probabilem. 272.n.5.
Dum ſequor opinionem probabilem minùs tutam, non expono me periculo peccandi, niſi ſummùm materialiter. 275.n.6
Quid requiratur, vt aliqua opinio ſit probabilis. 274.n 10
Quomodo docti acquirant opinionem probabilem ex mente Vaſquez. ibid.
Quando noua ſententia adfertur ab auctore probato, poſſum ego relictis aliorum me illi accommodare. ibid.n.11
Sententiam probabilem facit vel vnicus Doctor, qui omnia obijci ſolita perpendit. ibid n.12
Multitudo Doctorum non ſemper facit opinionem eſſe probabilem. ibid.
Qui ignoratum à Doctore fundamentum in contrarium nouit, illi non eſt eius ſententia probabilis. ibid.n.13
Quid de materiâ probabili, in quâ bona fides non ſuffragatur ad valorem rei intentæ. ibid.
In probabilitate vtrimque de valore rei ſequenda pars tutior. ibid.
Quando in adminiſtratione Sacramentorum liceat ſequi opinionem probabilem minùs tutam. 277.n.22
Aliud eſt, obiectum actus eſſe probabiliter licitum; aliud, ipſum actum licere probabiliter. 266.n.1.
Intellectus iudicans vtramque partem æquè probabilem, neutri poteſt aſſentiri. 278. num.29.

Ordines.

In dubio num quis ſit legitimus, ſupponitur eſſe capax Ordinum. 302.n.22

Paſſio.

DE paſſionum ſubiecto. 311.n.1
Sedes paſſionum communiter aſſignatur appetitus. ibid.
Definitio paſſionis in communi. 314.n.11
Paſſio philoſophicè ſignificat omnem productionem ex ſubiecto. ibid.
Paſſio vulgariter ſignificat vel omnem dolorum tolerantiam, vel motus malos. ibid.
Paſſio propriè accepta eſt excitatio appetitus cum commotione aliquâ ſenſibili. ibid.
Paſſio vt eſt phyſica receptio formæ, eſt in potentiâ cognoſcitiuâ. ibid.
Anima quâ rationalis an ſit capax paſſionum. ibid.n.12.
An paſſiones cadant in hominem ſapientem. ibid.
Paſſio dupliciter cadit in ſapientem. ibid.
Paſſiones aliquæ ſunt bonæ. ibid.
Paſſio alia eſt concupiſcibilis, alia iraſcibilis. 315 n.14.
An paſſiones ſint ſibi contrariæ ratione obiecti boni vel mali, vel etiam eiuſdem obiecti. 317. num.22.
Mens auctoris. ibid.
An omnis paſſio habeat contrarium. ibid.n.23
Quæ paſſiones ſint priores, quæ poſteriores. 318. num.26.
Alia eſt paſſio, quâ fugimus malum, alia, quâ proſequimur bonum. 319.n.29
Alia magis particularis diuiſio paſſionum. ibid. num.31.
Tanneri ſententia de numero paſſionum. ibid. num.32.
Sententia auctoris. ibid.
Peccata multa quæ fiunt ex paſſione mortalia ſunt. 559.n.3

Paſſio concupiſcibilis.

Vtrùm diſtinguatur ab iraſcibili. 311.n.1
Quid ſit paſſio concupiſcibilis. ibid.
In paſſione concupiſcibili magna eſt propenſionum diuerſitas; & tamen illa eſt vnica. 313. num.7.
An paſſio concupiſcibilis differat ſpecie ab iraſcibili. 316.n.18
Affirmat D. Thomas. ibid.
Negat auctor. ibid.
In quo præcisè differat deſiderium concupiſcibilis à deſiderio iraſcibilis. 318.n.27
Quo ſenſu dicatur, voluntatem aliquando à concupiſcibili, aliquando ab iraſcibili incipere. ibid.n.28
Explicantur in particulari paſſiones concupiſcibilis. 320.n.1

Paſſio iraſcibilis.

Vtrùm diſtinguatur paſſio iraſcibilis à concupiſcibili. 311.n.1
Quid ſit paſſio iraſcibilis. ibid.
Paſſio iraſcibilis verſatur circa bonum arduum. 315.n.14.
An arduitas conſiſtat in eo, quòd res pendeat ab alterius voluntate. ibid.
Quomodo P. Suarez explicet paſſionem iraſcibilem. 316.n.17
Sententia Suarij non caret difficultate. ibid.
An paſſio iraſcibilis & concupiſcibilis ſpecie differant. 316.n.18
Affirmat D. Thomas. ibid.
Negat auctor. ibid.

Peccatum, Peccare.

Quid ſit peccatum commiſſionis. 225.n.12
Quid omiſſionis. ibid.
Sententia eorum qui dicunt malitiam peccati conſiſtere in priuatione. 227.n.17
Soluitur eorumdem argumentum deſumptum ex SS. Patribus. 228 n.18
Peccatum commiſſionis & omiſſionis conueniunt vniuocè moraliter. ibid.
Quo ſenſu peccatum ſit priuatio. 229.n.23
Sine recurſu ad priuationem oſtenditur Deum non eſſe cauſſam peccati. 230.n.26
Vaſquez & alij malè damnant ſententiam conſtituentem peccatum in poſitiuo. 231.n 27
Quomodo varij ſuam priuationem, in quâ peccatum conſtituunt, explicent. ibid.
Tanneri duplex malitia in peccato. 234.n.39
Idem malè diſtinguit moralem in abſolutam & relatiuam. ibid.n.40
Quid recentiores aliqui in hoc puncto ſentiant. ibid.n.41.
Argumentum vniuerſale contra omnes explicationes ſtatuentium malitiam peccati in priuatione. 235.n.43
Peccatum commiſſionis formaliter conſiſtit in poſitiuo. ibid.n.44
Neceſſariò eſt peccatum, ſi actus ſit liber, & tendat in obiectum iudicatum malum. ibid. num.45.
Quicumque actus afficitur poſitiuè obiecto malo eſt peccatum commiſſionis. 236.n.45
Peccatum omiſſionis conſiſtit in priuatione rectitudinis debitæ. ibid.
Probatio, quâ auctor probat peccatum commiſſionis conſiſtere in poſitiuo. 237.n 48
Confirmatio eiuſdem petita ex phyſicis. ibid. num.49.
Oſtenditur, peccatum non conſiſtere in priuatione gratiæ habitualis. 238.n.54
Quid ſit illud poſitiuum, in quo conſiſtit peccatum commiſſionis. ibid.
Variorum ſententiæ. ibid.
Mens auctoris. ibid.
Peccatum eſt bonum & malum eidem ſubiecto in diuerſo genere. 241.n.10
Quando poſſit quis peccare amando rem honeſtam quà talem. 266.n.50
Peccatum contra vnam virtutem poteſt eſſe grauius altero, quod eſt contra plures virtutes. 293.n.43.
Quomodo peccatum ſit contra naturalem inclinationem ipſius peccantis. 464.n.1
Sententia Victoriæ & P. Vaſquez. ibid.
Sententia auctoris. 466.n.4
In peccato reperiuntur duæ malitiæ, auerſio & conuerſio; ſed auerſio peior eſt conuerſione. ibid.n.5
Malitia auerſionis eſt quid poſitiuum moraliter. 467.n.6
Per quid differant hæ duæ malitiæ. ibid.
Conuerſio in peccato eſt affectus ad bonum creatum. ibid.
An ſit duplex malitia in peccato, quoties ſit contra duplex ſpecie præceptum. 469.n.11
Duplex huius difficultatis ſenſus. ibid.
Opinio Vaſquez & Tanneri. ibid.
Reijcitur. ibid.n.12
Sententia auctoris. 471.n.16

Pecca-

Peccatum tam poteſt ex nouo præcepto quàm ex voto contrahere malitiam. 470.n.13
Vnde colligi poſſit, quòd peccatum ſit altero grauius. 492.n.25
Quò nocumentum è peccato prouenięns eſt maius, eò peccatum grauius. 496.n.39
Peccata ex ſe habent phyſicam contrarietatem cum ratione. ibid.n.40
Singula peccata cauſſant nouam in Deo diſplicentiam. 497.n.41
Non omnia peccata ſunt æqualia. 497.n.1
[illegible]atur ex Scripturâ. 498.n.1
[illegible]modo ea inæqualitas à D. Thomâ probetur. ibid.n.2.
Quomodo D. Thoma rationem pro inæqualitate peccatorum explicet D. Tannerus & aliqui recentiores. ibid.n.3
Reijciuntur. ibid.
Quid de eadem ſentiat P. Vaſquez. 500.n.7
Peccans non neceſſariò reflectit ſe ſuper beatitudinem vt ſic. 499.n.3
In peccato non eſt conformitas ad regulas rationis. ibid.n.4
Non repugnat peccatum ſummè graue. ibid. num.5.
Modus, quo poſſet committi peccatum ſummè graue. ibid.
Si peccata conſtituantur in priuatione gratiæ, omnia erunt æqualia. 500.n.8
Si conſtituantur in priuatione totali rectitudinis, ſed in ſuâ tantùm ſpecie, poterunt eſſe inæqualia. ibid.n.9
Non tamen intra eamdem ſpeciem. 501.n.10
Si peccata conſtituantur in poſitiuo, dabuntur inæqualia intra eamdem ſpeciem. ibid.n.11
Etiam contra præcepta poſitiua peccata ſunt æqualia intra eamdem ſpeciem. 502.n.13
Vtrùm peccata eo ipſo ſint inæqualia, quòd inæquali virtuti opponantur. 504.n.18
Sententia auctoris. 505.n.21 & ſeqq.
Peccata poſſunt dupliciter opponi virtuti, contrariè vel priuatiuè. ibid.n.21
Oppoſitio tamen contraria peior eſt quàm priuatiua. ibid.
Poſitiua contrarietas peccati contra virtutem poteſt compenſare eius inferioritatem. 506. num.23.
Non poteſt dari regula generalis ad dignoſcendum, quod ſit peccatum ex ſuâ ſpecie grauius. ibid.n.24.
Quomodo ſint diſtinguenda numero peccata ex diuturnâ continuatione. 507.n.16
Omnis interruptio facit nouum peccatum, quamdiu opus exterius non completur. ibid. num 27.
Si verò opus externum compleatur, vel in illud complendum voluntas feratur, etſi ſubinde interrumpatur, cenſebitur vnum peccatum. 508.n.28.
Si voluntas retractetur, vel interruptio ſit diuturna, cenſebuntur diuerſa peccata. ibid.
Tot ſunt noua peccata, quot noua actiones externæ liberæ ponuntur. ibid.n.29
Quomodo nocumentum ex peccato ſecutum debeat eſſe præuiſum, vt ad culpam imputetur. 509.n.1.
Sententia D. Thomæ. ibid.
Sententia auctoris. ibid.n.2.& ſeqq.
Vt peccetur contra virtutem poſitiuam, debet poni actus, qui impediat exercitium virtutis. 516.n.19.
Minùs peccat qui ſuadet ſtulto vt ſe occidat, quàm qui ſuadet ſapienti vt peccet mortaliter. 518.n.21
Suadere alteri peccatum veniale, eſt tantùm veniale quantum eſt ex ſe. ibid.n.22
Peccatum creſcit ex damno peccanti ſecuto, præſertim ſi bona amiſſa non fuerint ſub dominio illius. 519.n.25
De diuiſione peccati actualis. 521.n.1
Quot modis accipiatur cauſſa peccati. ibid.
Diuiſio peccati in peccatum commiſſionis & omiſſionis. ibid.
Alia diuiſio, in peccatum cordis, oris & operis. 529.n.18.
Peccare verbis inhoneſtis & factis formaliter differunt. 530.n.20
Alia diuiſio peccati in carnale & ſpirituale. ibid.n.21.
Quodnam ex his duobus generibus peccati ſit grauius. ibid.
Sententia auctoris. 531.n.22
De ſubiecto peccati. 531.n.1
Sola voluntas eſt ſubiectum peccati. ibid.
Ad omne peccatum requiritur cognitio oppoſitionis cum ratione. 532.n.1
Peccatum in potentijs à voluntate diſtinctis eſt tantùm denominatiuè. 533.n.3
An peccatum ſolùm ſit in ratione ſuperiori: & an id ſenſerit D. Auguſtinus. ibid.
Quomodo S. Auguſtinum Vaſquez & alij quidam auctores explicent. 534.n.4
Vera S. Auguſtini explicatio. ibid.n.5
Nullum peccatum, præter originale, contrahitur in alienâ voluntate. 535.n.7
Diuiſio peccati in mortale & veniale. 558. num.1.
Dantur peccata mortalia & venialia. ibid.
Poſſibilis eſt creatura libera incapax peccati. 568.n.26.
Poteſt Deus cedere iuri ſuo puniendi peccatum. 582.n.25.
Peccatum habituale diſplicet Deo tantùm materialiter ſumptum. 584.n.29
Ex ſuppoſito peccati præcedentis poteſt Deo aliquando adſcribi duratio peccati habitualis. 585.n.30.
Diuiſio peccati in actuale, perſonale & originale. 585.n.1
De cauſſis peccatorum. 612.n.1
Poteſt dæmon inſtigatione & appetitus commotione eſſe cauſſa peccati. ibid.
Non tamen poteſt neceſſitare ad illud. ibid.
Non fiunt omnia omnino peccata inſtigante dæmone. ibid.
Homines poſſunt eſſe cauſſa alieni peccati. 613. num.2.
Poteſt homo eſſe cauſſa peccati per generationem. ibid.
Poteſt vnum peccatum eſſe cauſſa alterius varijs modis. ibid.
Peccatum actuale duo eſſentialiter fundat, odium Dei & dignitatem ad pœnam. 615.n.9
Fundamentum ad odium eſt peius fundamento ad pœnam. ibid.
Quid ſit macula peccati. 616.10

Non

Formido.

An homo doctus poſſit licitè operari cum formidine oppoſita partis. 268.n.9
Sententia Suarez. ibid.n.11
Sententia Vaſquez. ibid.n.12
Vaſquez ait hominem doctum operari honeſtè, etiam cum formidine oppoſiti. 269.n.13
Deciditur quæſtio. ibid.n.14

Fornicatio.

Peccatum iniuſtitiæ grauius eſt quàm fornicationis. 293.n.43
Qui nouit fornicationem eſſe contra naturale lumen, nihil ſciens de Dei præcepto, tam grauiter peccat quàm qui nouit decalogum. 471. num.17.

Fructus ſpiritus.

Vnde dicantur fructus. 437.n.31
S.Thomas duodecim fructus adducit ad ſimilitudinem eorum duodecim qui Apocalypſis vltimo adferuntur. ibid.

Fuga.

An fuga mali non tantùm ſupponat amorem ſubiecti, ſed etiam amorem alicuius boni concupiti. 319.n.29
Fuga mali poteſt & ſæpè debet eſſe prior ante amorem boni. ibid.n.30

Furtum, furari.

Voluntas decernens rem grauem furari, etſi per partes leues accipiat, eſt mortalis. 568.n.25

Genus.

NON *ſemper illud genus eſt nobilius, cuius ſuprema ſpecies excedit ſupremam ſpeciem alterius generis.* 74.n.26

Habitus.

QVID *ſit habitus, eiuſque diuiſio.* 360.n.1
Acceptio habitus pro qualitate intrinſeca iuuante potentiam ad operationes eſt nimis lata. ibid.
Acceptio habitus pro qualitate acquiſitâ iuuante agens cognoſcitiuum adhuc eſt nimis vniuerſalis. ibid.
Vox habitus *non eſt vniuoca reſpectu habitus ſupernaturalis & acquiſiti.* ibid.n.2
Definitur habitus naturalis. 361.n.4
Diuiſio habitus. ibid.n.5
Habitus theologicè optimè diuiditur in bonum, malum & indifferentem. ibid.
An dentur habitus in intellectu & potentijs ad operandum neceſſarijs. 362.n.6
Dantur de facto habitus in voluntate. 363. num.10.
Vtrùm per omnem primum actum producatur habitus. 364.n.12
Sententia D. Thomæ. ibid.
Quilibet actus ſtatim vt exiſtit aliquid de habitu producit. 365.n.16
Quanta intenſio requiratur vt actus producat habitum. ibid.n.17
Actus quicumque, etiam remiſſiſſimus, producit habitum. ibid.
Obiectio difficilis. ibid.n.18
Actus producit tam intenſum habitum quàm ipſe in ſe eſt. 366.n.19
Vtrùm habitus producantur ab actibus efficienter. ibid.n.20
Affirmatiuam amplectitur auctor. ibid.n.21
An ſolus actus, an etiam potentia producat habitum. 367.n.23
Quid fiat incertum indicat auctor. ibid.n.14
Vtrùm per quemlibet actum intendatur habitus. ibid.
Sententia Tanneri. ibid.
Sententia Vaſquez. ibid.
Habitus non poteſt intendi in infinitum, vt affirmat P. Tannerus. ibid.n.25
Habitus augetur per multos actus, etiamſi remiſſiſſimi ſint. 368.n.30
Diſſimilitudo inter candelam illuminantem & actum augentem habitum. 369.n.32
De diuiſibilitate habitus, & quomodo concurrat. ibid.n.33
Duplex quæſtionis ſenſus. ibid.
P. Vaſquez opinatur habitum ſcientiæ augeri per entitatem modalem. ibid.
Reijcitur. ibid.n.34
Tam pro ſcientiâ totali quàm pro obiectis materialibus difficultatis diſparata ponendi diſtincti habitus. 370.n.36
Non repugnat habitus vniri inter ſe. ibid.
Habitus reſpiciens vnicum ſpecie obiectum eſt indiuiſibilis extenſiuè. ibid.n.37
Habitus eſt diuiſibilis intenſiuè. ibid.
Non concurrit per modum à ſubſtantiâ actus diſtinctum. ibid.
De corruptione habituum. 371.n.39
Habitus probabiliter pereunt etiam otio. ibid.
Habitus ſolâ ceſſatione periturus adueniente nouâ parte habitus exigit diutiùs durare. ibid.n.40.
Productio habitus noui eſt conditio neceſſariò requiſita, ne antiquus pereat. ibid.n.41
Explicatur, quomodo poſſit habitus nouus habitui præexiſtenti contrarius introduci. 372. num.44.
Vtrùm habitus deſtruatur ſecundùm gradus compoſſibiles cum habitu producendo ab actu contrario. ibid.n.45
Sententia affirmatiua Tanneri & experientia pro eadem allata refutatur. ibid.n.46
Vtrùm dentur habitus ad prima principia, & ad bonum vt ſic. 373.n.47
Sententia Durandi. ibid.
Sententia Tanneri & Vaſquez. ibid.
Habitus, qui inclinat ad actus liberos, inclinat etiam ad neceſſarios circa idem obiectum verſantes. 375.n.2
Vtrùm ratio virtutis ſit habitui eſſentialis. ibid.
Communis ſententia. ibid.n.3
Sententia P. Vaſquez reijcitur. 376.n.7.&8
Deciditur quæſtio. 377.n.9
Habitus inclinat etiam ad obiectum materiale ſecluſo formali. ibid.n.11
Habitus malus, etſi inclinet ad obiectum materiale actus boni, non poteſt dici bonus. 378. num.13.
Poteſt habitus verus inclinare ad actum falſum. 379.n.17.
Habitus ſubiectantur in ipsâ animæ ſubſtantiâ. 380.n.21.
Non repugnat eumdem habitum facilitare ad duos actus, v.g. intellectus & voluntatis. 381.n.23.
De facto idem habitus non inclinat ad actus diuerſarum potentiarum. ibid.n.25
Habitus, ſi dentur in intellectu, ſunt virtutes tantum radicaliter & mediatè. 382.n.28

Argu-

Argumenta pro habitibus appetitus ſoluuntur. 385.n.45.& ſeqq.

Habitus naturalis non pendet à ſupernaturalibus. 417.n.40

Habitus diſtinguendi ſunt iuxta diuerſitatem actuum. 520.n.51

Habitus vnius virtutis non intenditur per actum alterius, niſi ſit connexus cum illâ. 424. num.14.

An pro diuerſis actibus ſint ponendi diuerſi habitus. 426.n.1

Habitus non opponuntur ſibi ſemper ſicut actus. 451.n.1.

Repugnantia habituum oritur ex inclinatione intensâ ad actus contrarios. ibid.

Habitus naturales non pellunt ſe ob debilitatem ſubiecti. 452.n.5

Adducuntur & ſoluuntur difficiles quædam obiectiones contra repugnantiam habituum. 453.n.5.& ſeqq.

Habitus duo contrarij ſummè intenſi relinquerent voluntatem in æquilibrio. 455.n.8

In habitibus facilitas ad obiectum materiale poteſt ſeparari à facilitate ad obiectum formale, & è contrà. 458.n.16

Non eſt vnicus habitus naturalis qui inclinat ad diuerſa obiecta materialia ſub eadem ratione formali contenta. 459.n.17

Toties diſtinguendi habitus, quoties diuerſa in obiectis materialibus reperiuntur difficultates. 460.n.18

Habitus acquiſitus ex actibus indifferentibus & bonis poteſt pellere habitum virtuoſum non inclinantem ad actus præceptos. 461.n.23

Habitus non ſemper inclinat ad actus phyſicè ſimiles illis à quibus eſt productus. 462.n.25

Habitus productus ab actibus neceſſarijs non inclinat ad actus phyſicè ſimiles liberos. 463. num.26.

Habitus acquiſitus ab actibus indeliberatis aliquo modo inclinat ad actus deliberatos in eadem materiâ. 463.n.28

Habitus exiſtens in potentiâ ex ſe liberâ poteſt inclinare ad actus neceſſarios. 62.n.19

Si Deus infunderet habitum vitioſum, non eſſet cauſſa peccati per ſe. 82.n.47

Habitus ſupernaturalis.

Quid, & cuiuſmodi ſint habitus ſupernaturales infuſi. 360.n.2

Improbabiliter negantur. ibid.

Per quodlibet mortale amittuntur. 361.n.2

Non opponuntur immediatè peccato mortali diſparato, neque etiam directè contrario, ſed tantùm mediatè. ibid.

Intenduntur per actus tantùm meritoriè; poſſent tamen etiam intendi phyſicè. ibid.n.3

An dentur habitus ſupernaturales acquiſiti. ibid.

Negat Vaſquez. ibid.

Communis negans habitus ſupernaturales acquiſitos refutatur. ibid.n.4

Probabilius eſt illos dari. ibid.

Habitus ſupernaturalis non pendet à naturali. 417.n.38.

An dentur habitus ſupernaturales infuſi inclinantes. 420.n.53

Habitus ſupernaturales ſimul cum gratiâ infunduntur. ibid.n.54

Habitus ſupernaturales infunduntur, etſi eorum actus ſint impoſſibiles. ibid.n.55

Sententia Paludani, docentis dari habitus infuſos facilitantes, eſt probabilis. 421.n.56

Habitus ſupernaturalis non poteſt eſſe vitioſus. 446.n.21

Ratio vera huius concluſionis. ibid.n.23

Quo ſenſu dari poſſit habitus ſupernaturalis inclinans ad malum. 447.n.23

Habitus inclinans ad actus intrinſecè malos non poteſt eſſe ſupernaturalis. ibid.n.24

Differentia inter habitum ſupernaturalem vitioſum, & naturalem diuinitus infuſum. ibid. num.25.

Non poteſt dari habitus ſupernaturalis inclinans ad actus ſupernaturales bonos, & naturales malos. ibid.

Habitus ſupernaturalis dans tantùm ſimpliciter poſſe non opponitur habitui inclinanti ad actus contrarios. 451.n.2

Vera huius concluſionis ratio. 452.n.4

Si habitus ſupernaturalis inclinaret, repugnaret habitui ad actus contrarios. ibid.

Hereditas.

Quomodo diuidenda hereditas, ſi dubitetur, an filij ſint legitimi, an ſpurij. 301.n.16

Quid faciendum, ſi conſtet eſſe illegitimum, dubitetur autem, an ſit ſpurius. 302.n.19

Homicidium.

Dubium de homicidio eſt dubium iuris. 286. num.15.

Clemens Tertius non indicauit, in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem. 287. num.16.

Quid faciendum in Ordinibus conſtituto, ſi homicidium caſuale committat. ibid.n.18

Licet inuaſorem occidere, licet ſcias damnandum. 490.n 20

Voluntas occidendi peior eſt ipsâ occiſione. 520. num.27.

Suppoſitâ voluntate occidendi, adhuc electio inſtrumenti eſt peccaminoſa. 523.n.4

Homo doctus.

Vtrùm homo doctus poſſit licitè operari cum formidine partis oppoſitæ. 268.n.9

Sententia Suarez. ibid.n.11

Sententia Vaſquez. ibid.n.12

Vaſquez ait hominem doctum operari honeſtè, etiam cum formidine oppoſiti. 269.n.13

Deciditur quæſtio. ibid.n.14

Quæ iudicia habet homo doctus dum operatur ſecundùm opinionem probabilem. 271.n.22

Homo doctus neceſſariò habet duo iudicia, dum ſequitur opinionem probabilem. ibid.n.23

Quomodo docti acquirant opinionem probabilem ex mente Vaſquez. 274.n 10

Homo rudis.

Rudes non peccant, dum ſequuntur iudicium hominis docti & prudentis. 271.n.23

Vnde indocti aliquam opinionem ſibi probabilem reddant. 274.n.10

Humores naturales.

Operationes intentionales habent magnam ſimilitudinem cum humoribus naturalibus. 348. num.43.

Ieiunium.

D*VBITANS de annis requiſitis pro ieiunio non tenetur ieiunare.* 295.n.53

Digitized by Google

Nec abſtinere à carnibus pridie diei abſtinentiæ, dubitans an ſit hora duodecima noctis. 295. num. 53.

Dubitans an ſit hora duodecima noctis & comedens, non poteſt communicare die ſequenti. 296.n.54.

Manè abluens os, dubitanſque an aliquot guttas deglutiuerit, poteſt communicare. ibid. num.56.

Comedens carnes ſcienter die prohibito committit formalem inobedientiam. 473.n.22

Ieiunia quatuor Temporum inſtituta ſunt ad carnem domandam. 475.n.26

Comedens carnes die Veneris, in quem incidit ieiunium Vigiliæ, non contrahit duas malitias ſpecie diuerſas. ibid.

Ignorantia.

Quomodo ignorantia ſe habeat ad voluntarium. 108.n.1.

Ignorantia alia eſt antecedens, alia comitans, alia ſubſequens. ibid.

Ignorantia affectata poteſt eſſe aliquando quaſi antecedens. ibid.

Vnde denominentur variæ ſpecies ignorantiæ. ibid.n.2

Quomodo ea quæ fiunt ex ignorantiâ comitentur propoſitiones quadam conditionales. 109. num 5.

Ignorantia voluntaria, quæ non eſt cauſſa actionis, dicenda eſt potius concomitans quàm ſubſequens. 110.n.6

Ignorantia alia eſt voluntaria, alia inuoluntaria. ibid.

Alia culpabilis, alia inculpabilis. ibid.n 7

Non eſt idem ignorantia culpabilis & contracta per culpam. ibid.

Alia eſt ignorantia neceſſaria, alia affectata, alia negligens. ibid.n.8

Ignorantia poteſt affectari, non item error. ibid.

Alia eſt ignorantia inuincibilis, alia vincibilis. 111.n.9.

Ad ignorantiam vincibilem peccaminoſam requiritur obligatio eâ carendi. ibid.n.10

Quid requiratur ad ignorantiam inuincibilem. ibid.n.11.

Ad tollendam ignorantiam vincibilem requiritur diuerſa diligentia in inquirendo pro materiæ diuerſitate. ibid n:12

Alia eſt ignorantia iuris, alia facti. ibid.

Ignorantia iuris alia eſt iuris humani, alia diuini. ibid.

Alia eſt ignorantia poſitiua, alia negatiua. ibid. num.13.

Quomodo ignorantia cauſſet inuoluntarium. 112.n 13.

Ignorantia antecedens cauſſat voluntarium. ibid.

Ignorantia antecedens cauſſat ſimul etiam non voluntarium. ibid.n.14

Ignorantia antecedens non cauſſat ſemper inuoluntarium contrariè phyſice. 113.n.17

Cauſſat inuoluntarium habituale. ibid.n.19

Ignorantia concomitans non cauſſat inuoluntarium, ſed non voluntarium. ibid n.19

Ignorantia concomitans ſubſequens non tollit omnino voluntarium. 114.n.23

Ignorantia ſubſequens, quæ non eſt concomitans, non cauſſat inuoluntarium ſimpliciter. ibid.

Omnis ignorantia minuit voluntarium & culpam. 116 n.29

Varij modi affectatæ ignorantiæ. ibid.n.30

Ignorantia inuincibilis.

Qui inuincibiliter putat ſe non peccare, certus eſt poſteà ſe non peccaſſe. 271.n.20

Duplex poteſt dari ignorantia inuincibilis. 291. num.35.

Poſſibilis eſt ignorantia inuincibilis, quòd malum morale ſit contra Deum. 212.n.47

Illegitimus.

Expoſitos certum eſt moraliter eſſe illegitimos. 303.n.25.

Imaginatio.

Non poteſt quis omnem imaginationem impedire. 535.n.8

Impoſſibile.

Impoſſibile non poteſt amari affectu efficaci, ſed tantùm inefficaci. 8.n.22

Etiam Deus poteſt impoſſibilia appetere inefficaciter. ibid.

Et quomodo. 9.n.26

Etiam in re impoſſibili poteſt amari bonitas; & quomodo. 8.n.23

Incertitudo.

Dupliciter poteſt aliqua veritas eſſe incerta. 267.n.5.

Primo, quando pro neutrâ parte ſtat ratio. ibid. num.6.

Secundo, dum pro neutrâ parte rationes conuincunt. ibid.

Aliæ ſubdiuiſiones incertitudinis. ibid.

Quo pacto ſit incertitudo etiam in illis rebus quas efficaciter volumus. 346.n.35

Inconſideratio.

Quid ſit inconſideratio. 118.n.1

Poteſt quis peccare mediatè nolendo conſiderare. ibid.n.2.

Poteſt eſſe in eodem inſtanti peccatum & voluntas non conſiderandi. ibid.

Repugnat velle nihil conſiderare. ibid.n.3

Qualis inconſideratio liberet à peccato. 119. num.4.

Sententia Suarez & Vaſquez. ibid.

Ad peccandum ſatis eſt conſiderare rem eſſe prohibitam, vel dubitare de prohibitione. ibid n.5.

Quando actio habet plures malitias, ea ſola contrahitur quæ cognoſcitur. 123.n.20

In quo differat cognitio ſufficiens ad mortale à ſufficienti ad veniale. 123.n.20.126.n.29

Si cui occurrat rem eſſe malam, & nihil de grauitate, non peccabit mortaliter. 125.n.26

Non omnis cognitio malitiæ grauis ſufficit ad peccatum mortale. 126.n.29

Qualis cognitio ſufficiat ad contrahendam malitiam contra Deum. 198.n.5

Indiuiduum.

Multiplicatio indiuiduorum phyſicorum poteſt compenſare inferioritatem ſpecificam. 495. n.35.497.n.41.

Idem locum habet etiam in moralibus. 495. num.36.

Non omnis multiplicatio inferioris ſpeciei indiuiduorum poteſt æquare vnicam ſuperioris. 497.n 41.

Infernus.

Pœna inferni eſt æterna. 628.n.15

Deus

Deus non poteſt innocentem adiudicare perpetuo igni inferni. 636.n.9

Ingratitudo.

Ad incurrendum peccatum ingratitudinis non eſt opus expreſſo contemptu. 516.n.18

Inobedientia.

Inobedientia ſpecialis & formalis differunt inter ſe. 473.n.23

Cur exprimenda ſit in confeſſione particularis inobedientia. 482.n.41

Intellectio.

Vitalitas phyſica non eſt de conceptu intellectionis aut amoris. 56.n.1

Intellectus.

Quomodo intellectus voluntati ſit ſubiectus. 307. num 2.

An dentur habitus in intellectu. 362.n.6

Antiquiores affirmant, recentiores negant. ibid.

Sufficiunt ſola ſpecies pro eâ facilitate quam experimur in intellectu. ibid.n.7

Quid ſit melior ordinatio ſpecierum in intellectu. ibid.n.6

Intellectus eſt quarta virtus intellectualis. 391. num 13.

Intellectus noſter de facto non habet vllam libertatem. 36.n.11

D.Thomas videtur intellectui tribuere libertatem. ibid.n.10

Poſſibilis eſt intellectus liber. ibid.n.11

Libertas in intellectu non eſt perfectio ſimpliciter ſimplex. 38.n.15

Actus intellectus non habent propriam malitiam vel bonitatem. 165.n.35

Intentio finis.

Poteſt intentio vel electio habere moralitatem à duobus obiectis. 137.n.3

Intentio primariam bonitatem habet à fine. 140. num.13.

Vt intentio ſit bona, non debet eligere malum medium. ibid.

Intentio bona accipit bonitatem maiorem à bono medio. 141.n.15

Intentio finis manet bona, etiamſi ex eâ ſequatur mala electio. ibid.n.16

Intentio bona non poteſt eſſe propriè cauſſa malæ electionis. ibid.

Ex bonâ intentione non poteſt ſequi mala electio. 142.n.19

Voluntas cogitur ceſſare ab intentione bonâ, ſi non occurrit niſi malum medium. ibid.

Intentio tendens in bonum & malum finem ſimul non habet minus malitiæ, quàm ſi in ſolum malum finem tetendiſſet. 154.n.54

Intentio manè facta non reddit opera totius diei meritoria. 195.n.36

Idem actus poteſt eſſe intentio finis & electio mediorum. 5.n.12

Ordinariè tamen diſtinguitur. ibid.n.13

Intentio non influit efficienter in electionem. 6. num.14.

Sed tantùm formaliter alliciendo. 7.n.18

Vt intentio influat in electionem formaliter, non eſt opus illam reflexè cognoſci. ibid.n.19

Inuoluntarium.

Quid ſit inuoluntarium. 82.n.2

Vnde proueniat formaliter ratio inuoluntarij. 102.n.14.

Quando oriatur triſtitia ex inuoluntario. 113. num.17.

Ira.

Ira poteſt habere contrarium. 317.n.23

Voluntas iniurias condonandi eſt propriè oppoſita iræ. 318.n.25

In quo conſiſtat ira. 353 n.16

Sententia D. Thomæ. ibid.

Duæ difficultates contra doctrinam D. Thomæ. ibid.

Pro irâ non requiritur ſpes vindictæ. 354. num.18.

Vera definitio iræ. ibid.n.19

Vtrùm ira componatur ex triſtitiâ & animo vindictæ, poſſitque eſſe de malo alieno. ibid. num.21.

Doctrina D. Thomæ. 355.n.21

Ira componitur intrinſecè ex dolore & deſiderio vindictæ. ibid.n.22

Per eoſdem duos affectus ſufficienter explicatur. ibid.n.23.

Poteſt eſſe ira ob iniuriam alteri illatam. ibid. num. 24.

Vtrùm ira habeat contrarium, & ſit cum ratione. ibid.n.25

D. Thomas non benè probat iram non habere contrarium. ibid.

An detur ira in brutis. 356.n.28

De connaturalitate & grauitate iræ. ibid.n.29

Mens D. Thomæ. ibid.

Sententia auctoris. ibid.n.30

An ratione motiui ira ab odio differat. 357. num.32.

In aliquo caſu ira & odium non differunt. ibid. num.34.

Vnde fiat, quòd in aliquo caſu ſit ſolum odium, in alio ſola ira. 358.n.34

Obiectum formale iræ eſt triplex, odij duplex. ibid.n.35.

Quæcumque nos contriſtare poſſunt, poſſunt eſſe cauſſæ iræ. ibid.n.37

Effectus iræ quatuor. ibid.n.38

Homini valdè cholerico non eſt licita intenſa delectatio de vindictâ. 552.n.19

Irregularitas.

Clemens Tertius non iudicauit in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem. 287.n.16

Quid faciendum in Ordinibus conſtituto, ſi homicidium caſuale committat. ibid.n.18

In dubio, num quis ſit legitimus, ſupponitur eſſe capax Ordinum. 302.n.22

Conſulens ſecuto homicidio incurrit irregularitatem. 304.n.29

Iudex, Iudicium.

Quid faciendum ſit Iudici, ſi ius vtriuſque partis æquale appareat. 278.n.28

Quid poſſit facere Iudex in cauſſâ incertâ. 280 num.35.

Iudices plerumque ponuntur, vt ſecundùm ſuum non aliorum iudicium iudicent. ibid. num.37.

Et ſupremus & inferior Iudex faceret iniuſtè iudicando contra communiorem ſententiam. ibid.

Quid poſſit ſupremus Iudex præ inferiori. ibid. num.38.

Quid agendum Iudici, ſi litigantes appellent ad Iudicem ſupremum. 281.n.39

Quiuis Iudex poteſt ſequi opinionem alienam probabiliorem. 281.n.40
Iudex non ponitur ſemper vt ſuum iudicium ſequatur. ibid.
Ledeſma malè dicit, in æquali dubio Iudicem poſſe rem applicare cui voluerit. 301.n.16
Dum ſunt obſcura iura partium, fauendum eſt potiùs reo quàm actori. ibid.n.17
Quæ regula non tantùm in materiâ iuſtitiæ, verùm etiam in alijs locum habet. ibid.
Quando duo certant cum poſſeſſione contra inuicem, videndum quæ poſſeſſio ſit maioris momenti. ibid.n.18
Iudex temporalis attendit ſolùm peccata prout ſunt contra Rempublicam. 496.n.38
Iudicium humanum non poteſt facere peccatum grauius quàm in ſe ſit. ibid.n.40
Iudex probabiliùs non poteſt filio innocenti auferre vitam in pœnam delicti parentis. 634. num 4.
Poteſt tamen auferre honorem & diuitias. 635. num.7.

Iudicium reflexum.

Quanta debeat eſſe certitudo iudicij reflexi, vt quis non peccet. 268.n.9
Vt operans non peccet, requirit Suarez iudicium, quo certò iudicet ſe non peccare. ibid. num.11.
Sententia Vaſquez. ibid.n.12
Qui iudicat ſe poſſe ſequi opinionem probabiliorem, certus eſt ſe reflexè non peccare. 270. num.18.
Qui ſequitur opinionem probabilem, triplex iudicium habet. ibid.n.19
Hæc duo iudicia ſtant ſimul, Iudico hoc eſſe peccatum; &, Probabile tamen eſt non eſſe. 273.n.9.
Intellectus iudicans vtramque partem æquè probabilem, neutri poteſt aſſentiri. 278.n.29
An iudicium probabile requirat iudicium reflexum. 340.n.11

Iuriſdictio.

Iuriſdictio orta ex voto non inducit maiorem obligationem quàm voti ipſius. 470.n.15

Iuſtitia.

In materiâ iuſtitiæ ſequenda pars probabilior, non in alijs materijs. 289.n.26
Non omnis re alienâ vtens inuito domino facit iniuſtitiam formalem. 299.n.10
Medium iuſtitiæ eſt indiuiſibile. 411.n.12

Lex.

Lex non eſt pars malitiæ peccati. 261.n.32
Lex realis nec auget nec minuit malitiam ſtante eadem eius apprehenſione. ibid.n.34
Probatur poſitiuè, legem non eſſe partem malitiæ peccati. 262.n.35
Non lex, ſed propoſitio legis eſt pars malitiæ. ibid.
Inter ſenſum dubium legis & dubium de ſubſtantiâ legis vix eſt differentia. 285.n.9
Tutior ſenſus legis vel obligat omnes vel nullum. ibid.
Adhibitâ ſufficienti diligentiâ nec dubia lex nec dubius illius ſenſus obligat. ibid.n.10
Papâ ponente legem, non fit lex ipſa ratio, quâ inducitur ad legem ponendam. 287.n.18
Non omne opus debet habere conformitatem cum lege æternâ Dei. 475.n.25
Vtrùm lex ponat rem præceptam in eâ virtute, quam intendit. 478.n.31
Communis ſententia affirmat. ibid.n.32
Eius fundamentum. ibid.
Sententia auctoris. ibid.n.32.& ſeqq.
Si lex ſupremi Principis ponit materiam præceptam in eâ virtute quam intendit, idem dicendum erit de lege cuiuſcumque Superioris. ibid.n.32.
Item de voto. 479.n.33
Probabilius eſt, nec legem nec votum ponere rem præceptam in materiâ virtutis, quam intendit. ibid.n.34
Lex non dat actui prohibito contrarietatem cum qualibet virtute, ſed cum ſolâ prohibitione. 480.n.37.
Malitia tranſgreſſionis legis conflatur partim ex inobedientia, partim ex materiâ prohibitâ. 482.n.40.
Legiſlator magis deſiderat quod melius eſt. ibid.
Ceſſante fine legis, non ceſſat illicò in omni caſu lex. 551.n.16

Libertas.

Libertas non eſt eſſentialis actibus voluntatis. 60.n.12.
Non eſt idem, actum eſſe eſſentialiter liberum radicaliter, & eſſe liberum eſſentialiter proximè. 61.n.14
Poſſibiles ſunt actus eſſentialiter liberi. ibid. num.15.
Non ſolùm actibus, ſed etiam actionibus libertas eſt accidentalis. 62.n.16
Datur libertas ad purè omittendum. 64.n.25
Poteſt potentia naturaliter neceſſaria diuinitus fieri libera. 66.n.32
Libertas ad peccandum non eſt in creatis perfectio ſimpliciter ſimplex. 75.n.28
Datur in homine libertas diſtincta à ratione voluntarij. 38.n.16
Eſt de fide. ibid.
Suadetur ratione. 40.n.23.& ſeqq.
Libertas diſtincta à ratione voluntarij non tantùm reperitur in actionibus externis, vt volunt aliqui hæretici, verùm etiam internis. 41.n.26.
Satisfit argumentis contrarijs hæreticorum deſumptis ex Scripturâ, Auguſtino & ratione. 43.n.30.& ſeqq.
Sententia Scoti ponentis decretum efficax antecedens operationem repugnat cum libertate. 45.n.1.
Decretum concomitans operationem libram, quod ponit P. Vaſquez, quadruplicem inuoluit repugnantiam. 46.n.2
Sententia Bellarmini ponentis motionem Dei poſteriorem vſu liberi arbitrij non eſt probabilis. ibid.n.4.& ſeqq.
Non requiritur ad exercitium libertatis iudicium practicum determinatum antecedens volitionem. 48.n.9
Quomodo hanc ſententiam cum libertate conciliet Bellarminus. ibid.
Non requiritur etiam iudicium proponens id quod eligendum eſt tamquam melius, aut apprehenſio vehementiùs illud objiciens, vt docuit P. Vaſquez. 49.n.11
Libertas non verſatur circa futura vt talia, ſed circa præſentia. 50.n.14. & ſeqq.

Non

Non eſt libertas in totâ continuatione actus. 51. num. 19.

Liberum arbitrium.

Quid ſignificet liberum arbitrium. 33.n.1
Sola voluntas eſt & dicitur liberum arbitrium. 34.n.4.
Liberum arbitrium non conuenit propriè potentiæ neceſſariæ ſpontaneè operanti. ibid.n.6
Liberum arbitrium non ſolùm verſari poteſt liberè circa finem, verùm etiam circa media. 58.n 7.

Litigans, Lis.

In cauſâ vtrimque probabili poteſt vtraque pars litigare. 278 n.26
Multoque magis quæ habet ius probabilius. ibid.
Vaſquez putat, poſſe quem agere cum cauſâ probabili contra probabiliorem. ibid.n.27
Sententia auctoris. ibid.
Si duo habeant æquale ius ad rem, non poteſt vnus petere, vt ſibi ſoli adſcribatur. 279. num.34.
Poteſt tamen, ſi decurſu litis ſuum ius appareat probabilius. 280.n.34
Lites de Regnis à Theologis & Iuriſtis decidendæ. 282 n.46

Malitia moralis

MALITIA *formaliter eſt in actione interiori.* 224.n.6.
Malitia actus eſt ipſe, & circumſtantiæ ad illum requiſitæ. 229.n.22
Malitia non eſt priuatio habituum, vltimi finis, legis. 232 n.30
Suarez probat malitiam debere eſſe in ipſo actu. ibid.n.32.
Sententia Suarez ſolis verbis differt ab eâ quam ipſe reijcit. ibid.n.33
Suarij doctrina euertitur. 234.n.38
Tannerus conſtituit duplicem malitiam in peccato. ibid.n.39
Tannerus malè diſtinguit malitiam moralem in abſolutam & relatiuam. ibid n.40
Quid ſit eſſe proximè malum. 235.n.43
An minuatur malitia peccati per hoc, quòd re ipsâ nulla ſit lex. 261.n.30
Ratio dubitandi. ibid.
Malitia poteſt expreſsè amari, non tamen ſemper. 350.n.1
Vt contrahatur malitia, ſufficit ſi ametur virtualiter, aut ſit obiectum materiale. 475. num.25.
Malum morale longè peius eſt malo phyſico. 520.n.26.
Malum phyſicum accedente libertate fit malum morale. 521.n.29
Malum morale ex ſe non eſt obiectum directum voluntatis amantis. 569.n.27
Malitia obiectiua deſumitur à difformitate cum naturâ rationali. 207 n.36
Non requiritur ad eam agnoſcendam reflexio ſupra actum voluntatis, quo obiectum amatur. 208.n.37
Cognoſcitur per lumen naturæ, ſicut & bonitas obiectiua. ibid.
Difformitas cum naturâ rationali, quæ conſtituit malitiam obiectiuam, non eſt difformitas cum amore vel odio, ſed cum ipsâ ſubſtantiâ naturæ rationalis. 210.n.40
Actus malus non prohibitus poteſt dici peccatum veniale. 216.n.56
Etiam ſeclusâ lege æternâ Dei poteſt actus intelligi malus moraliter. ibid.
Poteſt prima malitiæ actus accidere alia ex circumſtantijs. 174.n.21
Non omnis malitia obiectorum prouenit à prohibitione Dei. 197.n 2
Quædam obiecta ex naturâ ſuâ habent malitiam contra rationem. 198.n 4
Malum morale non requirit neceſſariò oppoſitionem cum verâ lege. 199 n.7
Malitia moralis non deſumitur ex difformitate cum lege æternâ Dei. ibid.n.8
Neque ex difformitate cum intellectu diuino. ibid.n.9.
Neque refunditur benè in naturam ipſorum obiectorum. ibid.
Neque conſiſtit in receſſu ab vltimo fine. 200. num.10.
Neque in diſordinatione ad rectitudinem naturalem. ibid.n.11
Neque in receſſu à Deo. ibid.
Sed in difformitate cum naturâ rationali. 207 num.36.

Malum.

Malum quà tale non poteſt eſſe obiectum amoris. 2.n.1
Quo pacto quis poſſit ſibi aut alteri malum amare. ibid.

Materiale.

Non omnia materialia ſunt imperfectiora ſpiritualibus. 330.n.40

Matrimonium.

Quid agendum ſit in dubio matrimonij. 289. num.27.
Duplex dubium circa matrimonium. ibid.
Sententia Vaſquez, & eius fundamenta. ibid.
Sententia auctoris, quando coniux poſſit petere vel reddere debitum, ſuperueniente dubio de valore matrimonij. 290.n.29
Si initio malâ fide contraxerunt, neuter poteſt petere vel reddere. ibid.n 30
Poteſt Pontifex imperare, ne quis in ordine ad petendum debitum ſequatur opinionem probabilem. ibid.n.31
Dubitans de impedimento eſſentiali ante contractum matrimonium, non poteſt contrahere, etſi maneat ignorans inuincibiliter. 291. num 36.
Si quis coniugum dubitet de contractu matrimonij ob impedimentum, nec reddere nec petere poteſt debitum. 292.n.38
Adhibito ſufficienti examine, ſi manet dubium, non licet petere, ſed reddere. ibid.
Negatio debiti non eſt maius peccatum quàm fornicatio & iniuſtitia contra priorem maritum. 293 n 43
In dubio matrimonij Eccleſia prohibuit petitionem debiti, non redditionem. 294.n.46
Quomodo in alijs dubijs ſe gerere debeat maritus. ibid.
In dubio impotentiæ poteſt coniux aliquando petere & reddere. ibid.n.47
Quid agendum dubitanti, contracto bonâ fide matrimonio, nondum conſummato. ibid.
Si dubium illud intra duos primos menſes non deponat, non tenetur ingredi Religionem. ibid.

Impotentia contrahendi matrimonij poſt votum Religionis eſt ſolemnitas diſtincta annexa voto ab Eccleſiâ. 471.n.15

Cur dubius de matrimonio debeat reddere debitum. 505.n.20

Matrimonium non conſiſtit in indiuiſibili. 551. num.16.

Non licet viduæ ſe delectare in copulâ matrimoniali præcedenti. ibid.

Ratio huius aſſerti. ibid.

Neque licet ſponſo de futuro ſe delectare de copulâ ſecuturâ. 552.n.17

Medicus.

Medicus non poteſt, relicto medio certo, adhibere incertum. 277.n.23

Quòd ſi certum deſit, poteſt adhibere incertum probabiliter profuturum. ibid.

Imo poteſt adhibere quod timet nociturum, ſi deſperatus ſit infirmus. ibid.n.24

Non licet Medico adhibere qualibet medicamenta etiam pro depoſito. ibid.n.25

Infirmo deſperato poteſt applicari medicina, quæ vel ex leui fundamento putatur profutura. ibid.

Si infirmus non ſit deſperatus, & tantùm adſit medicina dubia, non eſt adhibenda. 278. num.26.

Mentiri.

Quale medium detur inter mentiri & non mentiri. 258.n.20

Meritum.

Quomodo ex bonitate actus profluat meritum. 225.n.11.

Non augetur ſemper meritum penes exceſſum obiecti materialis honeſti. 168.n.45.& 46

Actus volens dare eleemoſynam infinitam non meretur præmium infinitum. ibid.

Intentio mane facta non reddit opera totius diei meritoria. 195.n.36

Voluntas virtualis non videtur ſola ſufficere ad meritum. 196.n 41

Metus.

Quid ſit metus. 98.n.1

Metus non cauſſat inuoluntarium ſimpliciter. ibid.

Doctrina D. Thomæ de ijs quæ fiunt ex metu. 99.n.4.

Contractus metu extorti non ſunt iure naturæ irriti. 100.n 8

Quæ fiunt ex metu ſunt communiter ſecundum quid inuoluntaria. ibid n.9

Quando metus impellit ad obiecta per ſe grata non minuit, ſed auget voluntarium; ſecus eſt, ſi impellat ad obiecta ingrata. 101.n.13

Metus minuit libertatem. 102.n.15

Quando metus cauſſet voluntatem conditionatam. ibid.n.17

Moralitas, Actus moralis.

Moralitas eſt actui ex parte extrinſeca; & ex parte intrinſeca. 127.n.1

Qui negant puram omiſſionem non poſſunt conſtituere moralitatem actui extrinſecam. 128. num.2.

Duo reperiuntur in moralitate, libertas & bonitas, vel malitia. 129.n.5

Moralitas, quæ deſumitur ex obiecto bono, eſt actui intrinſeca. ibid.

Moralitas bonitatis, quæ prouenit ex defectu prohibitionis, non eſt actui intrinſeca. ibid.

Actibus, qui verſantur circa obiecta delectabilia quâ talia, moralitas eſt accidentalis. ibid.n 6.

Diuiſio actus moralis in bonum & malum non eſt eſſentialis. ibid.

Non omnis actus moralis requirit malitiam vel bonitatem ex obiecto. 133.n.17

Etiam ex circumſtantiâ operantis augetur moralitas actus. 134.n.20

Bonitas, malitia vel indifferentia non ſunt ſpecies eſſentiales moralitatis. 173.nu.17. 174. num.19.

Per quid conſtituatur prima moralitas actus. 173.n.18.

Malitia, vel bonitas vel indifferentia non poſſunt ſemper ſeparari à moralitate. 174. num.21.

Neceſſarium voluntarium.

NECESSARIVM *voluntarium latiùs patet quam inuoluntarium, violentum & coactum.* 82.n.1

Neceſſarium voluntarium eſt quod fit ſine libertate. ibid.n.2

Qualis debeat eſſe actus appetitus cui repugnat inuoluntarium. 84.n.8

Obedire, Obedientia.

PRÆCEPTO *alterius Superioris præ inferioris obedire tenemur.* 264 n.44

Quid faciendum habenti mandatum à duobus æqualibus Superioribus. ibid.n.46

An omnis actus virtutis ſit actus obedientiæ. 474.n.23.

Ex eo quod quis velit obedire in re mediocriter difficili, non cogitur obedire in ſummè difficili. ibid.n.24

Violans obedientiam, quam vouit ei, cui tenebatur etiam ſecluſo voto obedire, bis peccat. 476.n.28.

Odium.

Odium eſt actus quo malum auerſamur. 325. num. 19.

An odium ſit per modum volitionis, an nolitionis. ibid.

Non omne odium æquiualet volitioni. ibid.n.20

Odium non poteſt formaliter conſiſtere in volitione carentiæ obiecti. ibid.n.22

Odium quoad intenſionem ſæpè eſt fortius amore. 316.n.26

Quod aduerſatur naturæ non eſt odium, ſed obiectum odij. ibid.n.27

An poſſit ſe quis odiſſe propter alium. 327. num.29.

An quis poſſit odiſſe veritatem. ibid.n.30

An quis poſſit aliquid in communi odio habere. ibid.

Odium eſt duplex. ibid.

Poteſt quis elicere odium virtutis vt ſic. 466. num.4.

Odium plus habet malitiæ quàm priuatio amoris debiti. 233.n.37

Odium Dei.

Odium Dei etiam eſt conuerſio ad bonum commutabile; & quodnam illud. 467.n.7

Poteſt odium Dei per modum obiecti voliti eſſe meritorium vitæ æternæ. 260.n.26

Vnde odium Dei ſumat ſuam malitiam. 520. num.28.

Omiſ-

Omiſſio.

Poſſibilis eſt pura omiſſio libera. 64.n.25

Omiſſio volitionis de audiendo Sacro & omiſſio auditionis diſtinguuntur. 236.n.46

Omiſſio exterior auditionis Sacri praecepti eſt virtualiter nolitio auditionis, ideoque mala. 237.n 48.

Vtrùm, quidquid eligitur poſt voluntatem omittendi, ſe habeat concomitanter. 522. num 3.

Opus, quod non ingreditur motiuum omiſſionis, non debet dici peccatum. 523.n.4

Opus incompoſſibile cum adimpletione praecepti ingrediens motiuum omiſſionis eſt peccaminoſum. 524 n 6

Grauiùs peccat poſitiuè volens omiſſionem quam purè omittens rem praeceptam. 525.n.8

Nolitio poſitiua rei praeceptae habet totam malitiam omiſſionis. ibid.n.10

Quando imputetur omiſſio ad culpam. 526. num.10.

Etiam in purâ omiſſione reperitur conuerſio ad bonum creatum. 469.n.7

Poteſt ſub peccato praecipi omiſſio rei licita. 471. num 18.

An omiſſio denominetur peccaminoſa ab actu libero praeterito, etſi ipſa in ſe non ſit libera. 526.n.11.

Negat Vaſquez. ibid.

Affirmat D. Thomas & Salas. ibid.n 12

Sententia auctoris. 527.n.13

Effectus malus ex omiſſione vel commiſſione ſecutus, licet non ſit liber, explicandus eſt in confeſſione, ſi cauſſa illius fuit libera. ibid.

Non poteſt alia huius rei dari ratio quàm Eccleſia praxis. ibid.

Regula ad dignoſcendum, quando effectus ex omiſſione ſecutus dicendus ſit peccatum. 528. num 14.

Omiſſio directè volita, ceteris paribus, peior eſt omiſſione volitâ indirectè. ibid.n.15

An peccata omiſſionis & commiſſionis inuicem independentia formaliter differant. ibid. num. 16.

Affirmat auctor in genere moris differre. 529 num.17.

Poſſunt tamen dici eſſe in vnâ ſpecie ſubalternâ. ibid.n.18.

Omiſſio voluntaria.

Quomodo omiſſio ex cauſâ voluntariâ proueniens, aut effectus ex omiſſione voluntariâ ſecutus ſit voluntarius ſecluſo praecepto. 77. num.35.

Omiſſio etiam ſecluſo praecepto eſt voluntaria, quando ſequitur ex cauſâ voluntariâ. 78. num.37.

Effectus negatiuus per ſe ex omiſſione ſecutus, etiam ſecluſo praecepto, dicendus eſt voluntarius. ibid.n.38

Effectus poſitiuus, ſiue per ſe ſiue per accidens ex omiſſione ſecutus, eſt voluntarius, etiam ſecluſo praecepto. 79.n.39

Opinio, Opinio probabilis.

Opinio bene dicitur virtus intellectus. 388.n.1

Quam debeat quiſque amplecti opinionem circa ſuos actus, vt licitè operetur. 266.n.1

Materia opinionis eſt duplex, actus ipſe & obiectum. ibid.

Quaedam ſupponuntur certa, & ſtatus quaeſtionis declaratur. ibid.n.2

Aliquando minùs tuta opinio poteſt eſſe probabilior tutior. 269.n.7

Aliquando opinio probabilior eſt magis tuta. ibid.

Vtrùm homo doctus poſſit licitè operari cum formidine partis oppoſitae. ibid.n.9

Quaedam ſupponuntur, & variae ſententiae proponuntur. ibid.

Sententia Suarez. ibid.n.11

Sententia Vaſquez. ibid.n 12

Deciditur quaeſtio. 269.n 14

Qui ſequitur opinionem, quam certò ſcit eſſe probabilem, prudenter agit. 270.n.16

Qui iudicat, ſe opinionem probabilem ſequi poſſe, certus eſt ſe reflexè non peccare. ibid. num.18.

Qui ſequitur opinionem probabilem, triplex iudicium habet. ibid n.19

Quae iudicia habeat homo doctus dum operatur ſecundùm opinionem probabilem. 271. num.22.

Homo doctus neceſſariò habet duo iudicia, dum ſequitur opinionem probabilem. ibid.n.23

Quando ex opinione probabili, quòd obiectum non ſit malum, poſſimus formare certum iudicium, quòd liceat illud amare. 271.n.1

Varia ſententia. ibid.

Sententia auctoris. 272.n.2

Satisfit obiectionibus. 273 n.6

Si licet ſequi opinionem probabilem minus tutam, licet etiam ſequi minùs probabilem. 272.n.5.

Dum ſequor opinionem probabilem minùs tutam, non expono me periculo peccandi, niſi ſummùm materialiter. 273.n.6

Quid requiratur, vt aliqua opinio ſit probabilis. 274.n 10

Quomodo docti acquirant opinionem probabilem ex mente Vaſquez. ibid.

Quando noua ſententia adfertur ab auctore probato, poſſum ego relictis aliorum me illi accommodare. ibid.n.11

Sententiam probabilem facit vel vnicus Doctor, qui omnia obiici ſolita perpendit. ibid n.12

Multitudo Doctorum non ſemper facit opinionem eſſe probabilem. ibid.

Qui ignoratum à Doctore fundamentum in contrarium nouit, illi non eſt eius ſententia probabilis. ibid n.13

Quid de materiâ probabili, in quâ bona fides non ſuffragatur ad valorem rei intentae. ibid.

In probabilitate vtrimque de valore rei ſequenda pars tutior. ibid.

Quando in adminiſtratione Sacramentorum liceat ſequi opinionem probabilem minùs tutam. 277.n.22

Aliud eſt, obiectum actus eſſe probabiliter licitum; aliud, ipſum actum licere probabiliter. 266.n.1.

Intellectus iudicans vtramque partem aequè probabilem, neutri poteſt aſſentiri. 278. num.29.

Ordines.

In dubio num quis ſit legitimus, ſupponitur eſſe capax Ordinum. 302.n.22

Paſſio.

De paſſionum ſubiecto. 311.n.1
Sedes paſſionum communiter aſſignatur appetitus. ibid.
Definitio paſſionis in communi. 314.n.11
Paſſio philoſophicè ſignificat omnem productionem ex ſubiecto. ibid.
Paſſio vulgariter ſignificat vel omnem dolorum tolerantiam, vel motus malos. ibid.
Paſſio propriè accepta eſt excitatio appetitus cum commotione aliquâ ſenſibili. ibid.
Paſſio vt eſt phyſica receptio formæ, eſt in potentiâ cognoſcitiuâ. ibid.
Anima quà rationalis an ſit capax paſſionum. ibid.n.12.
An paſſiones cadant in hominem ſapientem. ibid.
Paſſio dupliciter cadit in ſapientem. ibid.
Paſſiones aliquæ ſunt bonæ. ibid.
Paſſio alia eſt concupiſcibilis, alia iraſcibilis. 315.n.14.
An paſſiones ſint ſibi contrariæ ratione obiecti boni vel mali, vel etiam eiuſdem obiecti. 317. num.22.
Mens auctoris. ibid.
An omnis paſſio habeat contrarium ibid.n.23
Quæ paſſiones ſint priores, quæ poſteriores. 318. num.26.
Alia eſt paſſio, quâ fugimus malum, alia, quâ proſequimur bonum. 319.n.29
Alia magis particularis diuiſio paſſionum. ibid. num.31.
Tanneri ſententia de numero paſſionum. ibid. num.32.
Sententia auctoris. ibid.
Peccata multa quæ fiunt ex paſſione mortalia ſunt. 559.n.3

Paſſio concupiſcibilis.

Vtrùm diſtinguatur ab iraſcibili. 311.n.1
Quid ſit paſſio concupiſcibilis. ibid.
In paſſione concupiſcibili magna eſt propenſionum diuerſitas; & tamen illa eſt vnica. 313. num.7.
An paſſio concupiſcibilis differat ſpecie ab iraſcibili. 316.n.18
Affirmat D. Thomas. ibid.
Negat auctor. ibid.
In quo præcisè differat deſiderium concupiſcibilis a deſiderio iraſcibilis. 318.n.27
Quo ſenſu dicatur, voluntatem aliquando a concupiſcibili, aliquando ab iraſcibili incipere. ibid.n.28
Explicantur in particulari paſſiones concupiſcibilis. 320.n.1

Paſſio iraſcibilis.

Vtrùm diſtinguatur paſſio iraſcibilis à concupiſcibili. 311.n.1
Quid ſit paſſio iraſcibilis. ibid.
Paſſio iraſcibilis verſatur circa bonum arduum. 315.n.14.
An arduitas conſiſtat in eo, quod res pendeat ab alterius voluntate. ibid.
Quomodo P. Suarez explicet paſſionem iraſcibilem. 316.n.17
Sententia Suarij non caret difficultate. ibid.
An paſſio iraſcibilis & concupiſcibilis ſpecie differant. 316.n.18
Affirmat D. Thomas. ibid.
Negat auctor. ibid.

Peccatum, Peccare.

Quid ſit peccatum commiſſionis. 225.n.12
Quid omiſſionis. ibid.
Sententia eorum qui dicunt malitiam peccati conſiſtere in priuatione. 227.n.17
Soluitur eorumdem argumentum deſumptum ex SS. Patribus. 228.n.18
Peccatum commiſſionis & omiſſionis conueniunt vniuocè moraliter. ibid.
Quo ſenſu peccatum ſit priuatio. 229.n.23
Sine recurſu ad priuationem oſtenditur Deum non eſſe cauſſam peccati. 230.n.26
Vaſquez & alij malè damnant ſententiam conſtituentem peccatum in poſitiuo. 231.n.27
Quomodo varij ſuam priuationem, in quâ peccatum conſtituunt, explicent. ibid.
Tanneri duplex malitia in peccato. 234.n.39
Idem malè diſtinguit moralem in abſolutam & relatiuam. ibid.n.40
Quid recentiores aliqui in hoc puncto ſentiant. ibid.n.41.
Argumentum vniuerſale contra omnes explicationes ſtatuentium malitiam peccati in priuatione. 235.n.43
Peccatum commiſſionis formaliter conſiſtit in poſitiuo. ibid.n.44
Neceſſario eſt peccatum, ſi actus ſit liber, & tendat in obiectum iudicatum malum. ibid. num.45.
Quicumque actus afficitur poſitiuè obiecto malo eſt peccatum commiſſionis. 236.n.45
Peccatum omiſſionis conſiſtit in priuatione rectitudinis debitæ. ibid.
Probatio, quâ auctor probat peccatum commiſſionis conſiſtere in poſitiuo. 237.n.48
Confirmatio eiuſdem petita ex phyſicis. ibid. num.49.
Oſtenditur, peccatum non conſiſtere in priuatione gratiæ habitualis. 238.n.54
Quid ſit illud poſitiuum, in quo conſiſtit peccatum commiſſionis. ibid.
Variorum ſententiæ. ibid.
Mens auctoris. ibid.
Peccatum eſt bonum & malum eidem ſubiecto in diuerſo genere 241.n.10
Quando poſſit quis peccare amando rem honeſtam quà talem. 266.n.50
Peccatum contra vnam virtutem poteſt eſſe grauius altero, quod eſt contra plures virtutes. 293.n.43.
Quomodo peccatum ſit contra naturalem inclinationem ipſius peccantis. 464.n.1
Sententia Victoriæ & P. Vaſquez. ibid.
Sententia auctoris. 466.n.4
In peccato reperiuntur duæ malitiæ, auerſio & conuerſio; ſed auerſio peior eſt conuerſione. ibid.n.5
Malitia auerſionis eſt quid poſitiuum moraliter. 467.n.6
Per quid differant hæ duæ malitiæ. ibid.
Conuerſio in peccato eſt affectus ad bonum creatum. ibid.
An ſit duplex malitia in peccato, quoties ſit contra duplex ſpecie præceptum. 469.n.11
Duplex huius difficultatis ſenſus. ibid.
Opinio Vaſquez & Tanneri. ibid.
Reijcitur. ibid.n.12
Sententia auctoris. 471.n.16

Pecca-

Peccatum tam poteſt ex nouo præcepto quàm ex voto contrahere malitiam. 470.n.13
Vnde colligi poſſit, quòd peccatum ſit altero grauius. 492.n.25
Quò nocumentum è peccato proueniens eſt maius, eò peccatum grauius. 496.n.39
Peccata ex ſe habent phyſicam contrarietatem cum ratione. ibid.n.40
Singula peccata cauſſant nouam in Deo diſplicentiam. 497.n.41
Non omnia peccata ſunt æqualia. 497.n.1
Probatur ex Scripturâ. 498.n.1
Quomodo ea inæqualitas à D. Thomâ probetur. ibid.n.2.
Quomodo D. Thomæ rationem pro inæqualitate peccatorum explicet D. Tannerus & aliqui recentiores. ibid.n.3
Reijciuntur. ibid.
Quid de eadem ſentiat P. Vaſquez. 500.n.7
Peccans non neceſſariò reflectit ſe ſuper beatitudinem vt ſic. 499.n.3
In peccato non eſt conformitas ad regulas rationis. ibid.n.4
Non repugnat peccatum ſummè graue. ibid. num.5.
Modus, quo poſſet committi peccatum ſummè graue. ibid.
Si peccata conſtituantur in priuatione gratiæ, omnia erunt æqualia. 500.n.8
Si conſtituantur in priuatione totali rectitudinis, ſed in ſuâ tantùm ſpecie, poterunt eſſe inæqualia. ibid.n.9
Non tamen intra eamdem ſpeciem. 501.n.10
Si peccata conſtituantur in poſitiuo, dabuntur inæqualia intra eamdem ſpeciem. ibid.n.11
Etiam contra præcepta poſitiua peccata ſunt æqualia intra eamdem ſpeciem. 502.n.13
Vtrùm peccata eo ipſo ſint inæqualia, quòd inæquali virtuti opponantur. 504.n.18
Sententia auctoris. 505.n.21 & ſeqq.
Peccata poſſunt dupliciter opponi virtuti, contrariè vel priuatiuè. ibid.n.21
Oppoſitio tamen contraria peior eſt quàm priuatiua. ibid.
Poſitiua contrarietas peccati contra virtutem poteſt compenſare eius inferioritatem. 506. num.23.
Non poteſt dari regula generalis ad dignoſcendum, quod ſit peccatum ex ſuâ ſpecie grauius. ibid.n.24.
Quomodo ſint diſtinguenda numero peccata ex diuturnâ continuatione. 507.n.26
Omnis interruptio facit nouum peccatum, quamdiu opus exterius non completur. ibid. num.27.
Si verò opus externum compleatur, vel in illud complendum voluntas feratur, etſi ſubinde interrumpatur, cenſebitur vnum peccatum. 508.n.28.
Si voluntas retractetur, vel interruptio ſit diuturna, cenſebuntur diuerſa peccata. ibid.
Tot ſunt noua peccata, quot nouæ actiones externæ liberæ ponuntur. ibid.n.29
Quomodo nocumentum ex peccato ſecutum debeat eſſe præuiſum, vt ad culpam imputetur. 509.n.1.
Sententia D. Thomæ. ibid.
Sententia auctoris. ibid.n.2.& ſeqq.
Vt peccetur contra virtutem poſitiuam, debet poni actus, qui impediat exercitium virtutis. 516.n.19.
Minùs peccat qui ſuadet ſtulto vt ſe occidat, quàm qui ſuadet ſapienti vt peccet mortaliter. 518.n.21
Suadere alteri peccatum veniale, eſt tantùm veniale quantum eſt ex ſe. ibid.n.22
Peccatum creſcit ex damno peccanti ſecuto, præſertim ſi bona amiſſa non fuerint ſub dominio illius. 519.n.25
De diuiſione peccati actualis. 521.n.1
Quot modis accipiatur cauſſa peccati. ibid.
Diuiſio peccati in peccatum commiſſionis & omiſſionis. ibid.
Alia diuiſio, in peccatum cordis, oris & operis. 529.n.18.
Peccare verbis inhoneſtis & factis formaliter differunt. 530.n.20
Alia diuiſio peccati in carnale & ſpirituale. ibid.n.21.
Quodnam ex his duobus generibus peccati ſit grauius. ibid.
Sententia auctoris. 531.n.22
De ſubiecto peccati. 531.n.1
Sola voluntas eſt ſubiectum peccati. ibid.
Ad omne peccatum requiritur cognitio oppoſitionis cum ratione. 532.n.1
Peccatum in potentijs à voluntate diſtinctis eſt tantùm denominatiuè. 533.n.3
An peccatum ſolùm ſit in ratione ſuperiori: & an id ſenſerit D. Auguſtinus. ibid.
Quomodo S. Auguſtinum Vaſquez & alij quidam auctores explicent. 534.n.4
Vera S. Auguſtini explicatio. ibid.n.5
Nullum peccatum, præter originale, contrahitur in alienâ voluntate. 535.n.7
Diuiſio peccati in mortale & veniale. 558. num.1.
Dantur peccata mortalia & venialia. ibid.
Poſſibilis eſt creatura libera incapax peccati. 568.n.26.
Poteſt Deus cedere iuri ſuo puniendi peccatum. 582.n.25.
Peccatum habituale diſplicet Deo tantùm materialiter ſumptum. 584.n.29
Ex ſuppoſito peccati præcedentis poteſt Deo aliquando adſcribi duratio peccati habitualis. 585.n.30.
Diuiſio peccati in actuale, perſonale & originale. 585.n.1
De cauſſis peccatorum. 612.n.1
Poteſt dæmon inſtigatione & appetitus commotione eſſe cauſſa peccati. ibid.
Non tamen poteſt neceſſitare ad illud. ibid.
Non fiunt omnia omnino peccata inſtigante dæmone. ibid.
Homines poſſunt eſſe cauſſa alieni peccati. 613. num.2.
Poteſt homo eſſe cauſſa peccati per generationem. ibid.
Poteſt vnum peccatum eſſe cauſſa alterius varijs modis. ibid.
Peccatum actuale duo eſſentialiter fundat, odium Dei & dignitatem ad pœnam. 615.n.9
Fundamentum ad odium eſt peius fundamento ad pœnam. ibid.
Quid ſit macula peccati. 616.10

Non

Non eſt propriè effectus peccati actualis. 616. num 10.
Duplex eſt macula peccati: alia poſitiua, alia priuatiua. ibid.n.11
Deus non punit peccata in inferno commiſſa. 610 n.21.
Ad actum peccaminoſum & liberum non requiritur vt cogneſcantur ea quæ ſe tenent ex parte principij. 208.n.38
De facto omnia peccata ſunt contra legem æternam Dei. 211.n.43
Peccata poſſunt dici Deo indirectè & permiſſiuè voluntaria. 79.n.41
Non omnia quæ imputantur ad peccatum debent eſſe directè & propriè voluntaria. 80. num.43.
Quomodo peccata noſtra ſint Deo voluntaria. 81.n.43.
Recenſentur tria capita, ex quibus videntur Deo peccata hominum eſſe voluntaria. ibid.
Non requiritur ad peccatum velle rem quà prohibitam. 172.n.13

Peccatum habituale.

Quid intelligatur nomine peccati habitualis. 571.n.1.
Quamdiu peccatori non remittitur peccatum, dicitur manere habitualiter. ibid.
Datur ratio communis peccato habituali, veniali & mortali. ibid.
Habituale non conſiſtit in habitu relicto ex actu vitioſo. ibid.n.2
Neque in reatu ad pœnam. 572.n.2.& ſeqq.
Nec in qualitate aliquâ prauâ naturæ rationali contrariâ. 574.n.7
Neque in reatu culpæ. ibid.n.8
Neque conſiſtit in priuatione gratiæ habitualis adæquatè. ibid.
Sed neque inadæquatè. 575.n.10. & ſeqq.
Habituale conſiſtit in actu præterito nondum condonato, aut ſufficienter retractato. 578. num.17.
Carentia condonationis non eſt pura conditio, ſed pars eſſentialis peccati habitualis. 579. num.17.
Dupliciter poteſt aliquis actus habitualiter durare. 580.n.20
Non requiritur ad habituale perſeuerantia virtualis. 581.n.21
Vt peccatum duret habitualiter, requiritur ex parte Dei carentia condonationis, ex parte vero peccatoris carentia æqualis ſatisfactionis. ibid.n.22
Definitio peccati habitualis. ibid.
Denominatio peccantis habitualiter eſt homini phyſicè extrinſeca, moraliter autem intrinſeca. ibid.
Eadem eſt ratio peccati habitualis venialis, quæ mortalis. 582.n.23

Peccatum mortale & veniale.

Exceſſus inter duo mortalia diuerſæ ſpeciei non eſt tantus quantus inter mortale & veniale. 494.n.32.
Vtrum mortalia ſint æqualia ex parte pœnæ damni & priuationis gratiæ. 502.n.14
Varia ſententia. 503.n.15
Sententia auctoris. ibid.n.16.& ſeqq.
Vera definitio mortalis. 565.n.17
Ratio mortalis vt differt à veniali non ſolùm deſumitur ex obiecto, verùm etiam ex libertate & cognitione. 566.n.19
Quomodo conueniant inter ſe mortale & veniale. ibid.
In ratione peccati conueniunt vniuocè. ibid. num.20.
Poſſunt tamen dici aliquo modo conuenire analogicè. ibid.
Mortale & veniale phyſicè nec genere nec numero differunt. 567.n.21
Differunt tamen moraliter ſpecie. ibid.n.21
Numquam remittitur mortale quin remittatur pœna æterna. 617.n.12
Mortale non aliter minuit propenſionem voluntatis quam producendo habitum vitioſum. 623.n.5
Pœna peccati mortalis in hac vitâ ſunt Primò priuatio gratiæ. 625.n.9
Secundò, calamitates temporales. ibid.
Tertiò, negatio auxiliorum congruorum, non tamen ſufficientium, niſi indirectè. ibid.
Mortale meretur pœnam æternam. 629.n.17
Idque antecedenter ad determinationem Dei. ibid.
Non potuit tamen prohiberi ſub grauiori & grauiori pœnâ in infinitum. ibid.n.18
Mortale meretur pœnam æternam, quia eſt offenſa grauis perſonæ infinitæ. 630.n.19
Non meretur pœnam infinitè intenſam. ibid. num.20.
Non poteſt eſſe propriè mortale ſine tranſgreſſione legis diuinæ. 211.n.43
Etſi peccatum non eſſet contra legem Dei, non ideò neceſſariò ſequeretur peccatum mortale poſſe componi cum amore Dei ſuper omnia. 212.n.45.
Si mortale non ſit contra Deum, non poteſt oſtendi, quomodo mereatur pœnam æternam. 213.n.49.
Vt peccetur mortaliter, ſatis eſt ſcire aliquid grauiter Deo diſplicere, etſi non occurrat formalis prohibitio. 199.n.8
Non poteſt quis infinita peccata venialia committere. 493.n.31
Infinita venialia mererentur pœnam infinitè intenſam, non tamen æternam. ibid.
Veniale cum omni libertate manet veniale, quia caret graui malitiâ obiectiuâ. 520.n.26
Cur voluntas reflexa de veniali non ſit peccatum mortale. ibid.
Vnde dicatur peccatum veniale. 532.n.2
Venialia non eſſe talia præcisè propter extrinſecam perſonæ conditionem, eſt de fide. 558. num.1.
Duo errores hæreticorum noſtri temporis circa venialia. 559.n.2
Dantur venialia etiam ex perfectâ deliberatione. ibid.n.3
Non ſunt omnia venialia, quæ non ſunt contra fidem. ibid.n.4
Venialia non ſunt talia, eò quòd nolit ea Deus nobis imputare. 560.n.6
Venialia ſunt talia ex naturâ ſuâ, & non ex ſolâ ordinatione Dei. ibid.n.7
Per quid conſtituatur veniale. 563.n.11
Varia auctorum ſententia. ibid.
Sententia P. Suarij. 564.n.15
Sententia auctoris. 565.n.17

Veniale

Veniale diſponit ad mortale. 567.n.22
Multa venialia non faciunt vnum mortale. ibid.n.23.
Materia peccati venialis poteſt ex multiplicatione fieri mortalis. 568.n.24
An qui eſt capax peccati venialis, ſit etiam eo ipſo capax mortalis. ibid.n.25
Omnis creatura capax peccati mortalis eſt etiam capax venialis. 569.n.27
Primi parentes in paradiſo fuerunt capaces peccati venialis. ibid.n.28
Homo cum ſolo originali poſſet abſolutè peccare venialiter. 570.n.30
Quid cum illo futurum eſſet, ſi in tali ſtatu moreretur. ibid.n.31
Etiam veniale relinquit poſt ſe maculam. 616. num.11.
Non tamen phyſicè priuatiuam. ibid.n.12
Damnati ſatiſpatiuntur in inferno pro pœnâ venialibus iam remiſſis debitâ. 617.n.14
Etiam pro pœnâ venialium nondum remiſſorum. ibid.
Venialia quoad culpam non remittuntur in inferno. 620.n.21
De pœnâ peccatorum venialium. 621.n.1
Non puniuntur priuatione gratiæ habitualis, ſic tamen actualis, ſed non ſemper. ibid.
Puniuntur etiam ſubinde morbis & alijs calamitatibus. ibid.
Venialia etiam remiſſa, vti & mortalia, puniuntur in Purgatorio. ibid.n.2

Peccatum originale.

Datur peccatum originale. 505.n.1
Pelagius illud negauit. ibid.
Contrahitur propriè & verè ab omnibus per naturalem generationem ab Adamo deſcendentibus. 586.n.1
Ratione non poteſt perſuaderi; eſt tamen de fide. ibid.n.2
Originale non eſt forma ſubſtantialis à diabolo Adamo poſt peccatum impreſſa, vt voluit Matthias Flaccus. ibid.n.3
Neque eſt ipſa concupiſcentia per peccatum vitiata, vt volunt aliqui hæretici. 587. num.4.
Aliorum hæreticorum errores. ibid.n.5
Peccatum originale eſt verè & propriè peccatum. ibid.n.6
Conuenit vniuocè cum peccato actuali. 588. num.7.
Contrahendum erat ex ſolius Adami, non Heuæ peccato; & quidem ob ſolum eſum ligni. ibid.n.8.
Si Adam ſolâ voluntate, & non etiam opere externo peccaſſet, non contraxiſſemus peccatum originale. 589.n.9
Originale eſt in omnibus vnicum & eiuſdem rationis. ibid.
In originali ab Adamo contracto duo continentur, transfuſio voluntatum noſtrarum in voluntatem Adami, & tranſgreſſio præcepti ab ipſo commiſſa. ibid.n.11
Peccatum Adami eſt peccatum poſterorum tantùm conditionaliter. ibid.
Etſi filij Adæ peccaſſent, non peccante ipſo Adamo, non fuiſſet contractum originale. ibid.
Si Adamus in ſtatu innocentiæ filium genuiſſet, is non contraxiſſet originale peccante Adamo; neque nepotes Adami ex filio innocente geniti. 590.n.12
Beatiſſima Virgo nullo modo contraxit originale. 591.n.15.
Originale recipitur in animâ, non autem in carne, vt quidam voluerunt. ibid.n.16
Aliquo tamen ſenſu poteſt dici recipi in carne. 592.n.16
Originalis peccati in Adamo phyſica cauſſæ fuerunt eædem quæ peccati actualis. ibid.
Originale prout eſt in poſteris non habet cauſſam phyſicam efficientem. ibid.
Cauſſa moralis peccati originalis eſt noſtra voluntas prout transfuſa in voluntatem Adami. ibid.n.17
Parentes poſſunt dici cauſſa remota peccati originalis. ibid.
Vt contrahatur originale, non eſt opus parentes generare per concupiſcentiam. ibid.
Etiam Deus poteſt dici cauſſa remota originalis. ibid.n.18
Neque idcircò Deus facit aliquid indignum ſummâ ſanctitate. 593.n.19
Per quid conſtituatur peccatum originale. 594. num.1.
Variæ auctorum ſententiæ. ibid.n.1 & ſeqq.
Non conſiſtit in aliquâ qualitate morbidâ à concupiſcentiâ diſtinctâ. ibid.n.1
Neque eſt denominatio ſolùm extrinſeca à ſolo peccato Adami. ibid.n.2
Non conſiſtit in priuatione gratiæ ſanctificantis. 595.n.4.& ſeq.
Ne partialiter quidem. 597.n.7
Conſiſtit in Adæ peccato & Dei voluntate omnium poſterorum voluntates in voluntatem Adami transfundentis. 601.n.16
Originale non inhæret poſteris phyſicè, ſed tantùm moraliter. ibid.n.17
In quo conſiſtat transfuſio voluntatum, in quâ fundatur peccatum originale. ibid.n.18
Variæ auctorum explicationes. .602.n.19
Sententia auctoris. 603.n.23
Voluntates poſterorum transfuſæ ſunt in voluntatem Adami præcisè in ordine ad ſeruandum præceptum de non edendo ligno vetito. ibid.
Si Adamus per aliud peccatum gratiam amiſiſſet, nos eam non amiſiſſemus. 604.n.24.
Ratio, cur Adamo pœnitente, & gratiam recuperante, nos eam non recuperaſſemus. ibid.
Ad transfuſionem voluntatum non requiritur pactum expreſſum cum eo, in cuius voluntatem fit transfuſio, neque cum ijs, quorum voluntates transfunduntur. 605.n.26
Neque continentia vnius in alio phyſica. ibid. num.28.
Non poteſt transfundi voluntas pro eo inſtanti, quo quis expreſſè contrarium vult. ibid.
Poteſt fieri transfuſio in ordine ad meritum, ſicut ad demeritum. 606.n.29
Duplex pœna reſpondet originali peccato; vna in hac vitâ, altera in aliâ vitâ. 606.n.1
Originale numquam remittitur ijs qui in eo decedunt. ibid.
Priuantur viſione Dei. ibid.
Infantes decedentes cum ſolo originali habebunt naturalem felicitatem. ibid.

Mane-

Manebunt in ſolo ſubterraneo lucido & capaci. 608.n.4.
Habebunt diuinitus conceſſam notitiam alicuius linguæ, & cognitiones aliquas naturales. ibid.n.5
Non habebunt beatitudinem naturalem perfectam. 609.n.6
Non ſentient dolorem ex carentiâ viſionis Dei. ibidem.

Peccatum alienum.

Poteſt Deus punire ob peccata aliena. 632.n.1
Probatur auctoritate & ratione. ibid.

Permiſſio peccati.

In quo conſiſtat. 627.n.12
Non poteſt à Deo amari vt pœna. ibid.n.13
Differentia inter permiſſionem peccati & peccatum. ibid.n.14

Pœna damni.

Pœna damni conſiſtit in carentiâ gratiæ & gloriæ in futurum. 504.n.18
Ea deſumenda eſt ex eleuatione Dei ad gratiam & gloriam. ibid.
Pœna obiectiua damni eſt æqualis in omnibus damnatis, non tamen formalis. ibid.
An pœna damni ſit maior pœnâ ignis. 610. num.9.

Pœna, Reatus pœnæ.

Vaſquez gratis diſtinguit pœnam importantem præceptum, & non importantem. 302. num.23.
Non debet dici pœna grauior, eò quòd propter plura peccata infligatur. 503.n.16
Pœna in recto non dicit culpam, ſed malum inflictum. ibid.n.17
Pœna vt talis eſſentialiter reſpicit culpam.615. num.7.
Dupliciter poteſt quis eſſe ſubiectum pœnæ. ibid.
Reatus pœnæ eſt ipſa dignitas ad pœnam ob admiſſam culpam. ibid.n.8
In quo hæc dignitas formaliter conſiſtat. ibid.
Priuatio gratiæ poteſt dici reatus pœnæ negatiuus. 616.n.10
Dignitas ad pœnam ſemper manet durante culpâ; non tamen omni tempore infligenda. 619. num.17.
An pœna debeat eſſe omnino inuoluntaria.626. num.11.
An ſit infligenda à Iudice. ibid.n.12
An amanda malitia quæ in eâ eſt. 627.n.13

Pollutio.

Pollutio ſecreta in loco ſacro addit nouam malitiam. 470.n.14
Cur non liceat poſitiuè procurare pollutionem. 542.n.21.
Cur liceat res, quæ cauſſant pollutionem, ob alium finem ſumere, non autem ob pollutionem. ibid.n.22
An quis obligetur vitare cauſſas, ex quibus prauideat ſecuturam pollutionem. ibid.
Variæ auctorum ſententiæ. ibid.
Sententia auctoris. ibid n.23
Diſcrimen inter periculum pollutionis in ſomno & vigiliâ. ibid.

Poſſeſſio, Poſſeſſor.

In omni materiâ melior eſt conditio poſſidentis. 284.n.7.
Cur liceat in dubijs cum poſſeſſione eligere partem minùs tutam, non autem ſine poſſeſſione. 289.n.25.
Quomodo in materiâ dubiâ iuſtitiæ ſuffragetur poſſeſſio. 297.n.1
Sententia auctoris. 298.n.3
Quid agendum ſit poſſeſſori malæ fidei. ibid. num.4.
Accipienti rem dubiâ fide non fauet poſſeſſio; non tamen tenetur totam reſtituere. ibid. num.5.
Mediam partem debet dare perſonæ ad quam putatur ſpectare, ſi nota ſit; ſi ignota, pauperibus. ibid.n.6
Dubius poſſeſſor ſemper debet eſſe paratus rem vero domino reſtituere, ſi compareat. ibid. num.7.
An in dubio relinquenda ſit tota res bonæ fidei poſſeſſori. 299.n.8
An ſe periculo peccandi exponat bonæ fidei poſſeſſor alienam rem conſumendo. ibid.n.10
Quid dubio poſſeſſori agendum, ſi non inquirat verum dominum. 300.n.14
Quid faciendum, ſi neuter eorum, de quibus dubitabat, poſſideat. 301.n.15
Quando duo certant cum poſſeſſione contra ſe inuicem, videndum, quæ poſſeſſio ſit maioris momenti. ibid.n.18

Potentia neceſſaria.

Quomodo potentiæ neceſſariæ ſint capaces habitus. 363.n.9
De facto non dantur habitus in potentiâ neceſſariâ. ibid.n.10

Præceptum.

An diuerſa ſpecie præcepta refundant ſpecie diuerſam malitiam in tranſgreſſionem. 469. num.11.
Sententia Patris Vaſquez. ibid.
Reijcitur. ibid.n.12
Sententia auctoris. 471.n.16
Præceptum ſecundum, quod ſolùm intimat vel declarat primum, non inducit nouam obligationem. ibid.
Cùm Legiſlator intendit nouam obligationem inducere, licet ſolam honeſtatem virtutis habeat pro obiecto formali, tranſgreſſio eſt duplex peccatum. ibid.n.17
Quò plurium mandata violantur etiam circa rem eamdem, eò plures ſunt contemptus ſaltem virtuales. 472.n.19
Præceptum naturale & diuinum poſſunt duas grauitates cauſſare circa idem obiectum. ibid. num.20.
Violatio duorum præceptorum eamdem rem prohibentium virtualiter offendit duas perſonas. ibid.
Tranſgreſſio præcepti humani lata à Iudice vt Dei Vicario tranſit in altiorem ordinem.473. num.21.
Præceptum non comedendi carnes reddit carentiam comeſtionis materiam neceſſariam temperantiæ, quia prohibitam, non contrà. ibid. num.22.
Non contemnitur Legiſlator prohibens rem aliàs prohibitam, ſi non intendit inducere nouam obligationem. 474.n.23
Vtrùm præcepta diſtincta, eiuſdem tamen ſpeciei, augeant obligationem. 476.n.29

Violatio duorum praeceptorum à duobus eiuſdem ſpecies Superioribus de eadem relatorum eſt vnicum peccatum. 476.n.29
Violatio precepti ſapiùs repetiti ab eodem Superiore non auget per ſe malitiam. 477.n.30
Auget tamen per accidens. ibid.
Maior duratio precepti non auget malitiam transgreſſionis, niſi arguat vehementiorem voluntatem obligandi. ibid.
Preceptum ab vno Superiore latum, & ab altero repetitum, non addit nouam malitiam, niſi Superior illud repetens intenderit includere nouam obligationem. ibid.n.31
Precepta naturalia conſtituunt materiam praeceptam in ſpecie virtutis. 481.n.37
Transgreſſio praecepti poſitiui per ſe loquendo tantùm contrahit malitiam inobedientia.482. num.42.
Per accidens tamen poteſt plures contrahere. ibid.n.43.
Quò Deus gratiorem ſibi rem pracipit, eò videtur magis obligare. 506.n.23
An opus incompoſſibile cum pracepto ſit peccatum, quando non eſt cauſſa omiſſionis. 522 n.1
Sententia auctoris. ibid.n.2
Soluuntur obiectiones. ibid.
Pracepta naturalia, quidquid in materiâ graui prohibent, grauiter prohibent. 540.n.19
Graue praeceptum eſt quod obligat ſub pœnâ inimicitia incurrenda. 566.n.19
Poteſt ſatisfieri pracepto ſine vllo actu reflexo obedientia. 32.n.36
Poteſt ſatisfieri aliquibus praceptis per actum malum. 135.n.23

Præceptum naturale.

Ecclesia non poteſt diſpenſare in praceptis naturalibus. 293.n.45

Prædeterminatio.

Non poteſt Deus infundere pradeterminationem ad peccatum. 445.n.17

Principia per ſe nota.

Qui negant principia per ſe nota, per paritates & exempla ſunt vrgendi. 310.n.14
Vtrùm detur habitus ad prima principia. 373. num 47.
Pro principijs, qua explicatis terminis ſunt nota, non requiritur habitus. ibid.n.50
Non omnibus eadem principia eodem modo ſunt euidentia. ibid.
Neque ad magis neque ad minùs nota principia eſt ſimpliciter neceſſarius habitus. ibid.n.51
Poſſunt tamen dari habitus circa principia etiam facillima. 374.n.51
Ad prima principia requiruntur ſpecies; prater eas nullus datur habitus. 391.n.13

Priuatio.

Priuatio inſufficiens ad bonitatem ſufficit ad malitiam. 232.n.31
Priuare ſe conditione ad bonum neceſſariâ non eſt malum, niſi quando ad illud bonum obligamur. ibid.
In quibus rebus, & quarum ſit vera priuatio. 234 n.40.
Priuatio boni non eſt tam mala quàm bonum eſt illud quo priuat. 611.n.11

Prohibitio.

Quadam priùs prohibentur, quia notiora, non quòd in ijs conſiſtat malitia. 224.n.6
Prohibitio actus honeſti non facit obiectum inhoneſtum in ſe. 240.n.8
Eccleſia poteſt prohibere ea qua naturaliter ſunt licita. 294.n 46
Grauior prohibitio reddit peccatum grauius. 506.n.23.

Propenſio.

Vnde oritur, quòd vna potentia magis ad hos quam illos actus propendeat. 313 n.7

Prudentia.

Definitio prudentia ex Ariſtotele. 391.n.14
An prudentia prater actum intellectus inuoluat actum voluntatis. ibid.
Doctrina D. Thoma. ibid.n.15
Doctrinam D. Thoma non ſaluat habitus praeceptiuus, qui non ſtat cum libertate. ibid. num.16.
Habitus prudentia intellectualis independens eſt ab habitu morali voluntatis; non tamen è contra. 392.n.16
Reſoluitur quaſtio, cur prudentia dicatur habitus intellectualis, cur moralis. ibid.n.18
An prudentia ſit habitus imperans, an indicans. ibid.n.19
An requiratur habitus prudentia in intellectu, vt ſit virtus moralis in voluntate. ibid.
Solutio D.Thoma. ibid n.20
Sententia auctoris. 393.n.21
An prudentia ſe ſolùm extendat ad actiones honeſtas. ibid.n.23
Vtrùm prudentia ſit vnica pro omnibus virtutibus moralibus, an diſtincta pro qualibet. 394. num. 25.
Communis ſententia ponit vnicam. ibid.
Eius fundamenta. ibid.n.26
Reyciuntur. ibid.
Prudentia ex parte intellectus eſt multiplex. 395.n.30.
Obiectio quadam ſoluta. ibid.n.34
Quomodo ad prudentiam ſpectet conſultatio & inquiſitio. 397.n.40
Vtrùm prudentia ſit diſtincta ab Ethicâ; & quales habeat concluſiones. ibid.n.42
Communis ſententia eam ab Ethicâ diſtinguit. ibid.
Eius fundamenta. ibid.
Reyciuntur. ibid.
Sententia verior eſt, qua Ethicam diſtinguit à prudentiâ tantùm inadaquatè. 398.n 44
Vltimata totius quaſtionis ſolutio. 399.n.49
Doctrina Tanneri reyicitur. ibid.
An prudentia attingat etiam finem, an ſolùm media. ibid.n.50
Sententia auctoris. ibid.

Ratio recta.

PROVT eſt regula humanarum actionum quid ſit. 254.n.1
Non eſt ea qua ſequitur appetitum rectum. ibid.
Neque Suarez eam ſine vitio explicat. ibid.n.2
Quomodo illam alij exponant. 255.n.4
Gerſon & Vaſquez eam benè definierunt. ibid. num.5.
Recta ratio eſt iudicium inuincibile de honeſtate obiecti. ibid.n.6
Quid ſit ratio ſuperior, quid inferior. 533.n.3

Religioſus.

Accipiens aliquid ſine licentiâ peccat ſolùm contra votum paupertatis. 471.n.15

In Sacris conſtitutus violans caſtitatem non contrahit malitias ſpecie diuerſas. 476. num. 27.
Dans aliquid ſine facultate duplici peccato obſtringitur. ibid. n. 28

Res.

Indiuiſibilis non poteſt eſſe bona & mala eidem ſubiecto, ſic verò diuiſibilis. 241. n. 9

Rex.

Quomodo ſe gerere debeat, qui habet probabile ius in Prouinciam aut Regnum alterius Regis. 281. n. 40
Quid ſentiat Vaſquez. ibid.
Doctrinam Victoriæ, quam probat Vaſquez, non probat auctor. ibid. n. 41
Sententia auctoris. 282 n. 43
Lites de Regnis optimè à Theologis & Iuriſtis decidi poſſunt. ibid. n. 46
Poteſt Rex ex Conſiliariorum dictis credere ſe habere cauſſam iuſtam, etſi ſit iniquiſſima. 306 n. 38.
Ideò vocatus in auxilium debet ſæpè habere rem ſuſpectam. ibid.

Sapientia.

D*EFINITIO & diſtinctio illius à ſcientiâ.* 390. n. 12.
Quod ſit illius obiectum. 391. n. 12

Satiſpaſſio.

Non requirit voluntariam acceptationem vt conditionem. 617 n. 15
Damnati ſatiſpatiuntur pro pœnâ venialium etiam non remiſſorum. ibid.
Poteſt dari ſatiſpaſſio pro pœnâ, etſi non remittatur culpa. 618. n. 16

Scandalum.

Quomodo augeatur malitia peccati ex ratione ſcandali. 514. n. 15
Sententia P. Vaſquez. ibid.
Reÿcitur. 515. n. 15
Sententia auctoris. ibid. n. 16
Scandalum actiuum auget malitiam peccati, ſi præuideatur ruina proximi. ibid.
Ratio ſcandali non eſt omnibus peccatis communis, ſed ſpeciale vitium ſpeciali virtuti oppoſitum. 516 n. 18
Fuga ſcandali reducitur ad virtutem charitatis. ibid.
Peius eſt occidere quàm grauiter ſcandalizare. 517. n. 21.

Scientia.

Scientia totalis non eſt indiuiſibilis qualitas. 369. n. 33.
P. Vaſquez opinatur ſcientiam augeri per entitatem modalem. ibid.
Reÿcitur. ibid. n. 34
Scientia ſpecificè ſumpta eſt ſecunda virtus intellectualis diſtincta à ſapientiâ. 390. num. 11.

Scrupulus.

Quid ſit. 309. n. 10
Remedia contra ſcrupulos. ibid. num. 11. & ſeqq.

Senſualitas.

Quo ſenſu dixerit D. Thomas in eâ eſſe peccatum veniale, non mortale. 532. n. 1
Explicatio Vaſquez reÿcitur. ibid.
Explicatio Tanneri reÿcitur. ibid. n. 2
Explicatio probabilior auctoris. ibid.
An ſit peccatum ſtante plenâ aduertentiâ rationis, non reprimere motus ſenſualitatis. 536 n. 10.
Varia auctorum ſententia. ibid. n. 11
An motus carnis ſint moraliter mali. 537. num. 12.
Habent ſufficientem malitiam ad peccatum veniale. 538. n. 15
Si non ſint vehementes, non habent malitiam ſufficientem ad mortale; ſecus ſi vehementes ſint. 539. n. 15
Sunt ex naturâ rei initium pollutionis. ibid.
Liciti ſunt coniugatis, ſi abſit periculum pollutionis. 538. n. 14
Non licet illos procurare, nec illis poſitiuè conſentire. 539. n. 17
Si tamen leues ſint, non erit peccatum mortale. ibid.
Deliberatè illos procurare eſt mortale. ibid.
Motus inſurgentes ſine periculo conſenſus non tenetur quis reprimere ſub mortali. 540. num. 18.
Non vitare eorumdem cauſſas ex naturâ rei cum iiſdem non connexas, non eſt peccatum veniale. ibid. n. 19
In praxi tenetur quis motibus reſiſtere, niſi ſint leuiſſimi. 543. n. 24
Idem etiam verum eſt loquendo ſpeculatiuè. ibid. n. 25.
Ratio concluſionis. ibid. n. 26
Voluntas tenetur ijs poſitiuo actu reſiſtere. 544. num 26.

Somnus.

Non ſemper interrumpit moralem continuationem actus. 158. n. 11

Species.

Solæ ſufficiunt pro eâ facilitate, quam experimur in intellectu. 362. n. 7
Quid ſit melior ordinatio ſpecierum. ibidem num. 6.

Spes.

Quid ſit, & quomodo differat à deſiderio. 337. num. 1.
Coninck ſpem ponit etiam vbi non eſt incertitudo obiecti. ibid.
Sed meliùs negatur cum Lorcâ & D. Thomâ. ibid. n. 2.
Peius loquuntur, qui pro ſpe requirunt certitudinem boni ſperati. 338. n. 3
Qualem credulitatem de obiecto obtinendo requirat Vaſquez. ibid.
Tannerus requirit cognitionem poſſibilitatis. ibid. n. 4.
An ſpes differat à deſiderio, eò quòd eius obiectum pendeat à voluntate alienâ. ibid.
Recentiores quidam ſpem ponunt in excitatione appetitus ex motiuo inclinantis obiecti. 339. n. 6.
Quomodo ſpes inuoluat deſiderium rei arduæ. ibid. n. 7.
Diuus Thomas admittit ſpem in brutis. ibid. num. 8.
Quo ſenſu ſpes dicatur requirere cognitionem rei futuræ. 340. n. 10
In quo contrarietur ſpes deſperationi. ibid. num. 13.
Experientia eſt cauſſa ſpei indirectè. 341. num. 14.

Cur

Cur iuuenes & ebrioſi plus ſperent. 341.n.15
An ſpes ſit cauſſa amoris. ibid.
An ſpes iuuet operationem. ibid.
Quid ſpes cauſſet in homine, quando eſt de bono magno & certo. ibid.n.17
Omnis ſpes inuoluit timorem, & viciſſim. 342. num.22.
Gaudium eſt potiùs pars quàm effectus ſpei. 347. num.39.
An ſpes peccet per exceſſum. 411.n.13

Statua.

Ratio ſtatuæ conſiſtit inadæquatè in carentiâ partium. 237.n.51

Subditus.

Subditus dubitans an liceat Superiori obedire, non poteſt obedire. 304.n.30
Sed quid ſi dubitet an res imperata ſit licita, poteſtne iudicare licere ſibi obedire. ibid.
Sententia Vaſquez. ibid.n.31
Sententia auctoris. ibid.n.32
Quid poſſit ſubditus, ſi præceptum ſit diſpenſabile à præcipiente. ibid.
Quid ſi non poſſit ſubditus inquirere, an liceat obedire vel non. 305.n.33
Quid ſi ſubdito conſtet de iure Superioris, & dubitet, an ſatisfecerit obligationi. ibid.n.34
An ſubditus indoctus ſemper debeat obedire Superiori præcipienti. ibid.n.35
Subditus debet iuuare dominum, etſi dubitet de iuſtitiâ belli. 306.n.37

Superior.

In quo differat ſupremus à ſubordinato. 478. num.33.

Syneſis.

Quid ſit. 397.n.38

Tactus.

SENSVALIS *quomodo differat à venereo.* 540.num.18.
Delectatio ſecuta ex tactu merè ſenſuali non eſt mortalis. ibid.
Secùs ſi ex tactu venereo deliberatè ſit quæſita. ibid.

Temperantia.

Comedere carnes die prohibito non eſt contra temperantiam. 473.n.22

Timor, Timere.

An timor differat à ſpe; & an debeat eſſe de malo incerto futuro. 342.n.21
Quid & quando ſit timor. ibid.
Quid requirat Suarez ad timorem & ſpem. 343.n.24.
Non includitur in timore voluntas efficax fugiendi malum. ibid.n.25
Deus dupliciter dicitur timeri; vel quia timemus eum offendere; vel quia poteſt punire. 344.num.27.
Quo pacto per timorem tangatur perſona, quæ inſligere poteſt malum. ibid.n.26
Aliquando timor eſt ſine amore & odio; & tunc tantùm denominatiuè perſonam tangit. 345.n.30.
Quomodo timor includat fugam efficacem. ibid. num.31.
Vbi timor efficax habeat locum. ibid.n.32
Non datur propriè timor inefficax. ibidem num.33.
An timor poſſit eſſe de iis quæ ſunt in noſtrâ poteſtate, vti eſt ſpes. ibid.
Duobus modis poteſt ipſe timor timeri. 346. num.35.
D. Thomas ait, nos ſolùm per accidens timere culpas. ibid n.34
Impugnatur. ibid.
Quando poſſit eſſe timor de malo culpæ aliiſque malis. ibid.n.35
Diuiſio timoris. ibid.n.36
In quot ſpecies timor diuidi poſſit. ibid.
Quomodo à D. Thomâ diuidatur. ibid.
Diuiſio Diui Thomæ non eſt exacta. ibidem num.37.
Reliquæ ſpecies timoris examinantur. ibid.
Cur repentina mala plus timeantur. 347. num.38.
Primus effectus timoris dicitur triſtitia; ſed eſt potiùs pars illius quàm effectus. ibidem num.39.
Secundus effectus dicitur contractio. ibidem num.40.
Cauſſa vera cur timor efficiat frigus & tremorem membrorum. ibid.n.43
Spiritus ob timorem retrahuntur ad cor, non verò ad ſtomachum, vt vult D. Thomas. 348.n.44.
Cur ex timore oriatur puſillanimitas & ſitis. ibid.n.46.
Duæ cauſſæ, cur timidi ſitiant. 349.n.47
Quando timor faciat homines conſiliatiuos. ibid.
Timor aliquando iuuat, aliquando impedit operationem. ibid.n 49
An timor aliquis ſit honeſtus. ibid.

Triſtitia.

Quomodo differat à dolore. 332 n.50
Sententia D. Thomæ. ibid.
Triſtitia eſt ex ſe contraria delectationi. ibid. num.51.
Quæ rationem mali non habent non poſſunt eſſe cauſſa triſtitiæ obiectiuè. 333.n.54
An triſtitia ſit maior quæ oritur ex amiſſione boni, an quæ ex malo coniuncto. ibid. num.56.
Aliquando maior eſt triſtitia de malo præſenti exteriori quàm de amiſſione boni. 334. num.58.
Quatuor ſunt ſpecies triſtitiæ. ibid n.59
Effectus triſtitiæ communes aliis paſſionibus. ibid.n.61.
Effectus eius ſpeciales. ibid.
Quare triſtitia velut onus quoddam cordi adhærere videatur. ibid.
Mitigatur per delectationem. 335.n.62
Tannerus docet triſtitiam & delectationem numquam ſe compati. ibid.n.63
Reiicitur. ibid.
Quod delectatio fiat cum dilatatione cordis, triſtitia cum conſtrictione, non impedit eas eſſe ſimul. ibid.n 64
An ſumma triſtitia patiatur aliquam delectationem, & viciſſim. ibid.n.65
Affirmatiuam docet auctor. ibid.
Quando triſtitia ſit moraliter bona, quando mala. 336.n.69
An triſtitia poſſit eſſe ſummum malum hominis. 337.n.70
Triſtitia de imminentiâ mali à Deo non fertur in Deum. 344 n.29

Triſtitia eſt potiùs pars quàm effectus timoris. 347.n.39.

Vana gloria.

QVOMODO eius appetitus ſit malus obiectiuè. 209.n.39

Verbum otioſum.

Quid ſit. 250.n.42
Quid per illud intelligant SS. Patres. ibid. num.43.
Demonſtratur Chriſtum non intellexiſſe verbum inutile moraliter. ibid.n.44
Eſt illud, quod nullam habet vtilitatem nec honeſtam nec phyſicam. ibid.

Violentum.

Quid ſit. 82.n.2
Definitur ab Ariſtotele. 83.n.3
Definitio auctoris. ibid.
Datur motus medius inter violentum & naturalem. ibid.n.4
Qualis requiratur reſiſtentia paſſi ad violentum. ibid.n.5
Sufficit reſiſtentia paſſiua. ibid.n.6
Et concedi & negari poteſt, humanitatem Chriſti pati violentiam ſub perſonalitate Verbi. 84.n.7
Qualis debeat eſſe actus appetitus, contra quem ſit violentum. ibid.n.8
Nemo poteſt ſibi ipſi facere violentiam abſolutè, ſed tantùm ſecundùm quid. 85. num.11.
Probabile eſt, Martyribus non fuiſſe factam violentiam. ibid.
Nullum ſubiectum patitur violentiam à potentiis quæ ipſi inſunt, etiamſi contrariæ ſint. 86.n.14.
In quo conſiſtat formaliter violentia. 86. num.1.
Agens vt tale non poteſt pati violentiam niſi radicalem. 87.n.2
Non poteſt in negatione actionis agenti fieri violentia. 89.n.8
Creaturæ poſſunt à Deo pati violentiam. ibid.
Etiam in infuſione formæ ſupernaturalis. 90. num.10.
Poteſt in formæ poſitiuæ ſuſceptione ſubiectum pati violentiam. ibid.n.12
Poteſt deſtructio eſſe violenta rei quæ deſtruitur. ibid.
Si deſtrueretur res petens æternùm durare, illa probabiliter totâ æternitate pateretur violentiam. 91.n.14
Contrarium etiam eſt probabile. ibid.
Poteſt voluntas in ablatione habitus pati violentiam. ibid.n.16
Et probabiliter etiam in ipsâ habitus infuſione. 92.n.17.
Ita etiam voluntas & intellectus in ceſſatione cognitionis & amoris. 93.n.22
Voluntas etiam in actu poſitiuo. 94.n.26
Et intellectus. 95.n.27
Etſi vtraque potentia in ipſum actum influat. 96.n.30.
Voluntas inſuper in actibus externis. ibidem num.31.
Potentiæ externæ non patiuntur violentiam ratione ſui. ibid.n.32
Quomodo poſſint pati violentiam. ibid.n.33
Poteſt voluntas pati violentiam in actibus imperatis. ibid.
Motus appetitus inſurgentes contra rationem non ſunt violenti. 97.n.35

Virginitas, Virgo.

Habitus virginitatis diſtinguitur ab habitu caſtitatis. 420.n.50
D. Thomas non benè probat virginitatem eſſe in omnibus. ibid.n.51
Virgo poteſt renuntiare iuri virginitatis. 557. num.29.
Cur virginitas ſit æſtimabilis intra materiam iuſtitiæ. ibid.

Virtus.

Non dictat vt ſuus actus ſit honeſtus ex omni circumſtantiâ. 240.n.7
Violatio virtutum eſt affectiua, etſi in re non ſit præceptum. 259.n.23
Virtus accipitur pro habitu quo homo benè diſponitur ad operandum. 375.n.1
An virtus ſit ſpecies habitus. ibid.n.2
Communis ſententia. ibid.n.3
Deciditur quæſtio. 377.n.9
Virtutes ſubiectantur in ipsâ animæ ſubſtantiâ. 380.n.21.
Vtrùm eadem virtus poſſit eſſe in duabus potentiis. ibid.n.23
Non dantur virtutes in ſenſu interno & membris exterioribus. 381.n.26
Habitus, ſi in intellectu dentur, ſunt tantùm radicaliter virtutes. 382.n.28
Virtus diſtinguitur in tria genera. ibidem num.29.
Non debet virtus poni aut excludi à voluntate; eò quòd obiectum illius ſit pro operante vel pro alio. ibid.n.32
Diuerſitas inter virtutem reſpicientem bonum alterius, & reſpicientem bonum operantis. 383.n.35.
Pro virtute reſpiciente bonum operantis non videtur per ſe neceſſarius habitus in voluntate. ibid.n.36
Abſolutè tamen admittendus eſt. 384. numero 37.
Pro virtutibus, quæ reſpiciunt bonum proximi, videntur aſſignandi habitus in voluntate. 383.n.36.
Vtrùm in appetitu ſenſitiuo ſint virtutes. 384. num.39.
Sententia affirmans. ibid.
Si in appetitu ſenſitiuo ponantur habitus, poſſunt ſuo modo appellari virtutes. ibidem num.40.
Dari tales habitus probabile eſt. ibid.n.41
Probabiliùs negantur. 385.n.41
Argumenta pro habitibus appetitus ſoluuntur. ibid.n.45.& ſeqq.
Cauſſa virtutum eadem quæ habituum. 387. num.53.
Virtutes intellectus non magis ingenitæ ſunt à naturâ quàm voluntatis. ibid.n.54
Cauſſa virtutum materialis. ibid.
Finalis. ibid.
Formalis propriè nulla datur. ibid.
Diuiſio virtutum in intellectuales & morales. 388.n.1.
Diuiſio intellectualium. ibid.
Numerus earumdem. ibid.

Diuiſio

Diuiſio illarum non eſt exacta. 391.n.13
An qualibet virtus moralis eres contineat partes, vt ait Ariſtoteles, eubuliam, ſyneſin & gnomen. 396.n.35
Sententia D.Thoma reijcitur. ibid.
Exponitur. Ariſtoteles. ibid.n.36
Sententia auctoris. ibid.n.38
Diuiſio virtutum moralium voluntatis. 400. num.1.
Explicatur Diuus Thomas circa diuiſionem virtutis. ibid.
Malè illum explicat P. Vaſquez. ibid.
Melius Suarez. ibid.n.2
Virtutum naturalium diuiſio. 406.n.24
Naturalium alia Theologicè, alia morales. ibid.
Theologicarum obiectum Deus. ibid.
Moralium honeſtas errata. ibid.n.25
Ha ſubdiuiduntur in ordine ad ſe & ad alium. ibid.
Ea ſubdiuiſio difficultatem habet. ibid.n.26
Cui reſpondetur. 407.n.28
Virtutes ad ſe ſunt decem. ibid.n.29
Totidem ad alium. ibid.n.31
Diuiſio virtutum in cardinales & non cardinales. 408.n.32
Cardinales ſunt quotuer. ibid.
Hoc diuiſio non eſt ſecundùm regulas ſcholaſticas. ibid.n.33
De medio virtutum. 408.n.1
In quo conſiſtat. Ibid.
Virtus dicitur conſiſtere in medio ratione ſui effectus. ibid.
An virtus prohibeat vtrumque extremum. 409.n.3.
Si non prohibet, quomodo eſt in medio. 410. num.7.
Medium virtutis ad ſe non eſt ſemper idem, ſed prudentis arbitrio determinandum. ibid. num.8.
Virtutes Theologica non habent medium ſecundùm aliques, ſic tamen morales. ibid.n.9
Caſtitas, iuſtitia & aliqua alia virtutes habent medium. ibid.
Omnes virtutes, exceptâ iuſtitiâ, carent medio certo ex parte obiecti. 411.n.12
Aliqua virtutes, ſi attendatur obiectum, carent extremo per exceſſum: talis eſt charitas. ibid.
Theologica virtutes & aliquot alia morales non peccant per exceſſum. 412.n.15
Etſi in quibuſdam virtutibus non detur medium ex parte obiecti; datur tamen ob noſtrarum virium limitationem. ibid.n.17
Virtutes intellectuales non conſiſtunt in medio ex parte obiecti; ſic verò per accidens ex parte modi tendendi. 413.n.20
Virtus naturalis non pendet à ſupernaturali. 417.n.40.
Virtus eſt habitus facilitans ad actus moraliter bonos. 418.n.41
Virtutes naturales non ſunt inter ſe connexa. ibid.n.42.
An vna virtus in ſuo perfecto ſtatu ab alijs pendeat. ibid.n.43
Sententia auctoris. ibid.n.44
Poteſt vna virtus eſſe perfectiſſima intrinſecè ſine aliâ, non verò extrinſecè. 419.n.46

Quid de connexione virtutum Ariſtoteles. ibid. num.47.
Quid de connexione virtutum ex precepto cum virtutibus ex conſilio. ibid.n.48
Mens D.Thoma & Caietani. ibid.
Ha diſtinguuntur ab illis. ibid.n.49
Virtutes non ſunt aquales quoad eſſentiam. 421.n.1.
Inaqualitas eſt ab obiecto formali. 422.n.3
Si potentia inter ſe & ab animâ diſtinguantur, probabile eſt etiam ex inaqualitate ſubiecti virtutes inter ſe differre. ibid.
Alia differentia ex modo tendendi. ibid.n.4
Virtutum moralium prima Religio. 423.n.9
Reliquas non eſt facile inter ſe comparare. ibid.
Dua regula ad dignoſcendum, qua virtus ſit nobilior pra alterâ, examinantur. ibid. num.10.
Sola virtutes infuſa ſunt inaquales quoad intenſionem. 424.n.12
Quomodo in extenſione. ibid.n.15
Morales acquiſita non manent diu in damnatis. 425.n.17
Si ſunt virtutes in appetitu, ea in morte pereunt. ibid.
Virtutes intellectuales & ſcientia manent poſt mortem etiam in damnatis. ibid.n.18
An ſint diuerſi actus intra genus virtutis moralis, donum ſcilicet & virtus. 426.n.1
Mens D. Thoma. ibid.
Primaria virtutis bonitas, iuxta Diuum Thomam, eſt ad ſubiectum, non ad actum. 439. num.3.
Virtutes aliqua ſibi opponuntur. 450.n.32
Habitus virtutis alius naturalis, alius ſupernaturalis. 451.n.1
Quanta repugnantia virtutis cum vitio. 455. num.8.
Diminutus poſſunt ſimul exiſtere. ibid.
Actus virtutis producit aliquid de habitu antequam contrarius vitij ex toto pereat, & contra. 457.n.13
Quomodo virtutes praſcribant medium. 459. num.17.
An habitui virtutis aduerſetur vitium non mortale. ibid.
Habitus acquiſiti ex venialibus ratione paruitatis materia non pellunt habitum virtutis fugiendi mortalia in eadem materiâ. 460. num.19.
Per accidens tamen eum imminuunt. ibid.
Actus mali venialiter ex genere ſuo pellunt habitum virtutis non peccandi in re graui in eodem genere. 461.n.23
Probabiliter dici poteſt, actus veniales ſemideliberatos circa materiam grauem pellere habitum virtuoſum non peccandi grauiter deliberatè in eadem materiâ. 462.n.24
Probabilius eſt contrarium. ibid.
Probatur experientiâ. ibid.n.25
An omnis actus virtutis ſit actus obedientia. 474.n.23.
Non quauis virtus naturalis extendit ſe ad omnia obiecta contenta ſub vnâ ratione formali. ibid.n.24
Habitus virtutis particularis non deſtruitur per actum, qui eſt ſolùm contra preceptum

Superioris imperantis exercitium talis virtutis. 483.n.43

Virtus ſupernaturalis.

An dentur virtutes ſupernaturales infuſa. 401. num. 3.
Non omnes infuſa ſunt ſupernaturales. ibid. num. 4.
Sententia negans virtutes morales infuſas. ibid. num. 3.
Sententia affirmans approbatur. ibid.n.7
Non benè probatur hac ſententia ex Sapientia 7. & 8. cap. 402.n.8
Neque ex Patrum locutionibus. ibid.n.10
Probatio efficax communis ſententia. 403.n.11. & ſeqq. 404. n. 13. & ſeq. 405.n.10.
Sententia Vaſquez. 403.n.14
An plures ſint virtutes morales. 405.n.21
Communis ſententia non benè probat plures. ibid.
Probabiliter ſufficit vna. ibid.n.22
De facto tamen dari plures, probabilius. 405. num. 23.
An à charitate infuſâ diſtinguantur, dubium. ibid.n.24.
Qua ſit de facto connexio virtutum ſupernaturalium inter ſe. 413.n.22
Ex Tridentino deducitur, fidem & ſpem manere ſine charitate. ibid.
Non repugnat fides & ſpes naturaliter pendens a charitate. 414.n.24
Neque etiam repugnat independens. ibidem num. 23.
De facto videtur eſſe independens in conſeruari. ibid.n.26.
Omnes virtutes ſupernaturales pendent à gratiâ habituali, vel charitate, ſi ea à gratiâ habituali non diſtinguatur. 415.n.29
Poteſt dari habitus charitatis naturâ ſuâ independens ab alijs habitibus moralibus. ibid. num. 31.
Charitas ſupernaturalis & alia virtutes morales poſſunt ſeparari à gratiâ. 416. numero 35.
Virtus ſupernaturalis non pendet à naturali. 417.n.38.
Penderet tamen, ſi per proprios actus acquireretur. ibid.n.39
Virtutes ſupernaturales differunt etiam inter ſe ex modo tendendi. 422.n.4
Inter Theologicas prima charitas. ibid.n.3
Habitus intellectualis fidei phyſicè eſt nobilior habitu ſpei, non tamen moraliter. ibid. num. 6.
Habitus pia affectionis eſt imperfectior habitu ſpei. 423.n.7
Virtutes infuſa non manent in peccatore poſt hanc vitam. 423.n.17
Omnes virtutes, exceptâ fide, manent in patriâ. ibid.n.19.
Poſſibilis eſt virtus infuſa extendens ſe ad omnia obiecta. 140.n.11

Vita.

Intentionalis non arguit vitam phyſicam. 321. num. 2.

Vitium.

Quid hoc nomine intelligatur. 438.n.1
Dubium circa hoc de mente Diui Thoma. ibid.
Habitus vitij poteſt fieri indifferens, ſicut & habitus virtutis. 440.n.4
Contraria ſententia refellitur. ibid n.6
Inclinatio habitus tunc ſolùm dicenda mala, cùm obiectum actu prohibitum eſt. 441.n.7
Vnde denominetur vitium: & quid ſit habitus vitioſus. ibid.n.8
Appetitus non rectè vocatur vitium: & qua inter hac differentia. ibid.n.9
Habitus vitij infuſus non denominaret malum. 442 n.9.
Habitus vitij non denominat iuſtum vitioſum. ibid.
Nec conſiſtit in ſolâ vehementi cognitione. ibid. num.11.
Vtrùm Deus poſſit habitum vitioſum infundere. 443.n.12
Deus infundendo habitum vitioſum ſolum per accidens inclinaret in peccatum. 444.n.16
A fortiori poteſt Deus habitum vitioſum infundere, ſi ſimul contrarium infundat. 446. num.20.
Duplex eſt habitus vitioſus. 447.n.23
Quid homini peius, an habitus, an actus malus. 448.n.26.
Habitus vitioſus poteſt ſecundùm quid dici peior actu. ibid.n.28
De connexione vitiorum inter ſe. 430.n.31
Non poſſunt omnia vitia ſimul in eodem ſubiecto exiſtere. ibid.
Vitia ſapius ſibi contrariantur quàm virtutes. ibid.n.32.
Vitium vnum ſapè iuuat alterum. ibid.
Vitium ſolitarium verè eſt dicendum vitium. ibid.n.33.
Quanta repugnantia vitij cum habitu naturali virtutis. 433.n.8
Diminutis poſſunt ſimul exiſtere. ibid.
Habitus vitij praemiſſus ante habitum virtutis exiſtens poteſt cum eodem ſine miraculo conſeruari. ibid.n.10
Productio habitus vitioſi poteſt eſſe in aliquo ſenſu ſupernaturalis. 436.n.10
Habitus vitij in gradibus tantùm intenſis pugnat cum virtute. ibid.n.11
Habitus vitij eſt eodem inſtanti cum actu virtutis. 437.n.13
Quid requiratur, vt vitium ſit virtuti contrarium. ibid.
Non requiruntur motiua formalia contraria. 458.n.14.
Qui eſt facilis ad peccandum in vnâ materiâ grauiter, facilior eſt etiam in diſparatâ 460. num.20.
Poteſt cum habitu intenſo vitij componi cognitio intenſa de virtute contrariâ. 461. num. 21.
Habitus ad peccata venialia facilitat indirectè ad mortalia in eadem materiâ. ibid.n.23
Nullum vitium opponitur virtuti ſupernaturali, quin opponatur etiam naturali. 465.n.2

Voluntas.

Quomodo pendeat ab intellectu. 12.n.1
Non poteſt ferri in incognitum. ibid.n.3
Vt libera differt ratione à ſeipsâ vt neceſſariâ. 34.n.4.
Poſſibilis eſt, qua non poſſit ſuum actum niſi vnico inſtanti conſeruare. 52.n.20

Si

Si negetur pura omiſſio, non eſt poſſibilis eiuſmodi voluntas. 52.n.22
Non repugnat voluntas, quæ actum ſemel productum conſeruet neceſſario per aliquot inſtantia. 53.n.24
Ea neceſſitas refundi poteſt in naturam talis voluntatis aut talis actus. 54.n.24
Noſtra de facto non poteſt ſingulis inſtantibus mutare actum, & nouum elicere. ibid. num. 26.
Hæc impotentia probabiliùs non oritur à ſenſibus. 55.n.28
An idem dicendum de angelicâ. ibid.
Poſſibilis eſt voluntas liberè moraliter tantùm influens. 56.n.1
Noſtra de facto eſt libera paſſiuè inadæquatè. 57.num.3.
Eſt etiam libera actiuè. 58.n.6
Si diſtinguatur ab animâ, actus illius ſaltem inadæquatè debent in animâ recipi. ibidem num. 7.
Quomodo ſe noſtra voluntas conformare debeat diuinæ. 217.n.57
Non tenetur ſe conformare poſitiuè voluntati Dei verſanti circa obiecta indifferentia. 218. num. 59.
Sic vero præcipienti. ibid.
Et vnde hæc obligatio. ibid.
Poteſt tamen eidem diſſentire per ſimplicem diſplicentiam; ita tamen, vt diſplicentia ſit de obiecto præcepto in ſenſu diuiſo volitionis diuinæ. ibid.n.60
Non tenetur ſe voluntas noſtra conformare diuinæ permiſſiuæ. 220.n.63
Quomodo liceat ſe conformare voluntati diuinæ permiſſiuæ peccati. ibid.n.64
Non poteſt homo ſemper proximè efficaciter velle quod Deus vult; poteſt tamen de tali obiecto habere complacentiam. 221.n.65
Poſſum me conformare motiuo voluntatis diuinæ, dum alicui malum vult. 222.n.67
Non eſt opus vt voluntas ante appetitionem finis particularis appetat bonum in communi. 59.n.9
Primus actus circa bonum in communi ſolam habet libertatem contradictionis; circa bonum particulare vtramque. 60.n.10
Poteſt voluntas acquirere potentiam ab extrinſeco ad aliquid faciendum, quod per ſe non poterat. 66.n.31
Deus poteſt voluntatem neceſſitare. 94.n.25
Obiectum voluntatis aliud formale, aliud materiale. 132.n.15
Dantur de facto habitus in voluntate. 363. num.20.
Voluntas tendens in bonum finem per malum medium peccaminoſa eſt. 459.n.17
Ex varijs capitibus poteſt inclinari aut retardari voluntas. 460.n.22
Non poteſt ſemper cogere intellectum, vt ceſſet ab obiecti cognitione. 535.n.8
Nec dominatur deſpoticè intellectui. 536. num. 9.
Poteſt aliquid velle efficaciter ſine delectatione in obiecto. 544.n.1

Voluntas Dei.

Quomodo ſe illi noſtra accommodare debeat. 217.n.57.
Variæ diuiſiones voluntatis diuinæ, iuxta quas hæc quæſtio reſolui poteſt. ibid.
Voluntas Dei generalis concurrendi quid pro obiecto habeat. ibid.n.58

Voluntatis actus.

Non poteſt amare obiectum niſi ſub ratione finis aut medij. 2.n.2
Poteſt eodem actu amari finis & media tam in confuſo quàm in particulari. 3.n.7
Actus, qui amat medium quà vtile, debet attingere finem. 4.n.9
Poteſt idem eſſe intentio & electio. 5.n.12
Ordinariè diſtinguuntur. ibid.n.13
Poteſt abſolutè vnus in alterum efficienter influere. 6.n.14
Omnis actus voluntatis neceſſariò durat aliquot inſtantibus. 24.n.10
Vno tantùm inſtanti exiſtens poteſt impedire, ne alius ſequenti inſtanti producatur. 25. num. 14.
Poteſt actus voluntatis componi ex duabus partibus integrantibus, quarum vna tangat obiectum formale, altera materiale. 239. num. 8.
De facto non fit. ibid.n.9
Poteſt vnus ferri in multa per modum vnius propoſita. ibid.n.10
Imò & in propoſita per modum diſparatorum. ibid.
Quando ex repetitione actuum internorum vel eorumdem interruptione multiplicentur peccata. 256.n.6
Aliorum ſententia. ibid.
Varij modi diſcontinuandi actus voluntatis. 257.n.8.
Per ſomnum non ſemper moraliter diſcontinuantur. 258.n.12
Quomodo eiuſmodi interruptiones aut continuationes in confeſſione explicanda ſint. ibid.
Soli actus voluntatis interni poſſunt denominari mali formaliter. 261.n.20
Actus voluntatis tripliciter poſſunt durare, habitualiter, formaliter, virtualiter. 295. num.36.
Poteſt reperiri virtualis ſine actuali. ibid.
Virtualis non videtur ſolus ſufficere ad meritum. 296.n.41

Voluntarium.

Quomodo ab alijs definiatur. 67.n.1.& ſeqq.
Melior definitio. 69.n.7
Diſtinctio voluntarij à ſpontaneo eſt ſuperflua. ibid.n 8.
Voluntarium non eſt idem quod volitum. 70. num. 22.
Nec è contra. ibid.n.12
Diuiditur autem Primò in liberum & neceſſarium. ibid.
Eſt diuiſio ſubiecti in accidentia. 72.n.19
Voluntarium magis reperitur in libero quàm in neceſſario. 73.n.23
Amorem Dei, quo ſeipſum amat, eſſe minùs voluntarium quam amorem creaturarum, & concedi & negari poteſt. 74. num. 24. & ſeq.
Perfectiſſimum indiuiduum voluntarij eſt voluntarium neceſſarium. 75.n.29

Si

Si voluntarium reduplicatiuè ſumatur, perfectius eſt liberum quàm neceſſarium. 75.n.29
Si abſolutè in ratione entis, reſpectu entis finiti perfectius eſt liberum; reſpectu obiecti infiniti, neceſſarium. ibid.
Non eſt bona conſequentia à minùs voluntario ad minùs perfectum. 76.n.31
Voluntarium diuiditur in directum & indirectum. 77.n.32
Item in formale & interpretatiuum. ibidem num. 33.
Et hoc eſt duplex. ibid.
Ad voluntarium indirectum non requiritur propria & phyſica cauſſalitas. 79.n.41
Effectus neceſſario ſecutus ex cauſâ poſitiuâ, ſi præuideatur, voluntarius eſt in cauſâ. 80. num. 42.
Secùs, ſi ſequatur per accidens, niſi intendatur. ibid.
Quæ faciant voluntarium mixtum. 98.n.1
Variæ acceptiones voluntarij. ibid.n.3

Votum.

Dubium de emiſſione voti eſt dubium iuris, non facti. 284.n.4
Et hoc ideò, quia votum eſt obligatio. 286.n.15
Emiſſo voto, ſi dubito de intentione, votum tenet. 288.n.21
Quid faciendum, ſi voviſti, & dubitas de modo & qualitate. 294.n.48
Libertas fauet, ſiue dubitem, an vouerim centum, ſiue an quinquaginta, ſiue an nihil vouerim. 295.n.50
Parens poteſt irritare votum filij dubitantis, an id emiſerit ante annos pubertatis. 296. num. 56.
Votum & præceptum pari paſſu ambulant. 481.n.39.

Vſus.

Non eſt actus potentiæ apprehenſiuæ, ſed appetitiuæ. 10.n.27

Vtile.

Vt tale eſſentialiter reſpicit aliud. 457.n.14

FINIS.